

“Como águilas nos avemos de renovar”: reforma de la Iglesia y beneficio de Cristo en Hernando de Talavera (1475-1507).

Maria Laura Giordano
(Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona)¹

*El que sacia bien tu boca
De modo que tú rejuvenczas como el águila.
(Salmo 103, 5)*

Introducción

El jerónimo Hernando de Talavera fue un servidor fiel y eficaz de los Reyes Católicos a lo largo de más de 30 años, protagonista de una labor inmensa, magistralmente analizada por Tarsicio de Azcona (Azcona 1964, 1993) en su ya clásica biografía de la Reina Isabel. En estos últimos años, no han faltado estudios que han conseguido disipar la “discreta penumbra historiográfica” (Aldea Vaquero 1999,73) que ha envuelto a este fascinante personaje: Iannuzzi (2007 1-35, 2009) ha enfocado la función mediática de su mensaje; Pastore ha reconstruido el contexto de su proceso inquisitorial (2003, 113-117); Suberbiola Martínez (1985), ha seguido las actuaciones del primer arzobispo de esa ciudad en el enrevesado marco del Real Patronato de Granada; la musicóloga María Julieta Vega García Ferrer ha explorado la faceta de Talavera como compositor litúrgico (2007, 93-128). Sin embargo, no me consta que se haya abordado el aspecto que me propongo aquí desentrañar, bajo el prisma de una *liaison* indisoluble entre el pensamiento espiritual y la acción política que llevó Talavera al primer esbozo de una iglesia nacional: el conjunto de sus actuaciones como tejedor discreto de una reforma eclesiástica de gran envergadura, que apuntaba a reconfigurar las relaciones entre Monarquía e Iglesia. Y en este aspecto concreto, no puede no extrañar constatar “de lacunes de l’historiographie” en la “católica España”. Pero, ya se sabe, las naciones tienen sus propios “cadavres dans le plachard” (Hermann 1988, 9).

Aunque, según las palabras de Avalor Arce, Talavera fuera expresión de la España “que no pudo ser” (Avalor Arce 1974, 262-279), en realidad, lo que aquí se pretende desenterrar es la “España que sí fue”: una España locomotora de Europa por encabezar un proceso en el que la monarquía capitaneó una reforma eclesiástica, contando con el apoyo del clero. Unos primeros frutos de esa inquietud reformadora de Talavera ya se reconocen en un escrito que él, siendo obispo de Ávila, dirigió a las monjas cistercienses de esa ciudad (Lehfeld 2012, 615-634). Pero donde mayormente se aprecia ese talante fue como arquitecto de una reforma de la Iglesia que acabó siendo una etapa en la construcción de la monarquía absoluta en España.

Aunque Hernando de Talavera es un personaje que no necesita presentación, creo oportuno aquí recordar brevemente sus múltiples facetas: fue confesor de la reina a partir de los años setenta, siendo prior del monasterio de los jerónimos del Prado (cerca de Valladolid), intervino en el testamento de Fernando el Católico en 1475. Negoció las capitulaciones con Portugal en 1479 y su intervención fue decisiva para la entrega del dinero a Colón que debería financiar su viaje a las Indias. Fue el ejecutor de la más atrevida reforma económica del reinado de los Reyes Católicos, las Declaratorias: después de esta reforma colosal, el recobrado estado de salud de las finanzas reales permitió a la monarquía enfrentarse con más seguridad al reto de la conquista de Granada.

¹ La autora de este artículo forma parte de un equipo de investigación de la Red temática de excelencia “Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (FFI2016-81779-REDT/AEI).

Talavera no dejó de animar a los soberanos a cumplir esa empresa. En 1492, después de la caída de Granada, el fraile jerónimo se convirtió en el primer arzobispo de esa ciudad. Su actividad allí se desarrolló en múltiples frentes: fue, junto con el segundo conde de Tendilla, Íñigo López de Mendoza, y con el corregidor Calderón, un miembro de aquel “triumvirato” que gobernó una Granada recién conquistada. Levantó la Iglesia granadina e inauguró así un nuevo modelo de Iglesia de Estado-el Real Patronato de Granada-, cuyos primeros cimientos se pusieron en el Concilio de Sevilla del 1478, en el que intervino como representante de los Reyes.

Después de este breve *excursus*, retomamos el hilo a partir del primer domingo de Adviento de 1475. En el sermón que redactó Talavera para ese día, se delineaba “el código de gobierno de la nación española” (Quintín Vaquero 1999, 178), basado sobre la ley espiritual del cambio interior de quienes tuvieran responsabilidades de gobierno, única premisa para una transformación exterior.

1. Tiempos de renovación.

El día 3 de diciembre de 1475, el prior del Prado pronunció un sermón a sus monjes a propósito de la renovación espiritual anunciada en el calendario litúrgico para aquel tiempo. Entonces Talavera era ya confesor de Isabel.² La reina, teniendo noticia del sermón, quiso una copia del mismo, así como de otro reciente tratado que el mismo Talavera compuso en alabanza de San Juan Apóstol (Meseguer Fernández 1970, 30-310). Los dos textos nos han llegado a través de un código hallado por José Amador de los Ríos y editado por el mismo estudioso (Amador de los Ríos 1865, 544-561).³ Ambos han sido objeto de una reciente edición, a cargo de Carmen Parrilla (2014).

El prior del Prado preparó una versión para enviarla a la reina, que se llamó: *Collaçion muy provechosa de cómo se deuen renouar en las ánimas todos los fieles cristianos en el sancto tiempo del adviento, que es llamado tiempo de renouacion. Fue primero fechado por el liçenciado fray Hernando de Talavera, primero y muy indigno arçobispo de Granada, que entonces era prior de Santa Maria del Prado.*

El texto de la “Collación” es importante por varias razones: en primer lugar, fue una prefiguración de la alianza entre la monarquía de los Reyes Católicos y el estamento eclesiástico que se realizó unos años más tarde; en segundo lugar, es una valiosa prueba del paulinismo de su autor y de la precocidad del misticismo de la redención que se difundió en España a lo largo del siglo XVI. En tercer lugar, representó un momento fundamental para la formación política de la reina (Fradejas Lebrero 1997, 139-152).

Talavera aprovechó la ocasión que le brindaba el requerimiento de la joven soberana para hacer algo más que darle un sermón, como era de esperar en tiempo de Adviento: la ocasión era propicia para responsabilizar a la realeza, proyectando su papel en el gran escenario de la historia. Con la solemnidad propia de un profeta, Talavera volvía a recordar la investidura divina de los religiosos, preludio no a un ejercicio ilimitado y arbitrario de su poder sino de una responsabilidad moral altísima hacia el pueblo y hacia Dios, responsabilidad altísima que el clero compartiría con los soberanos. Para expresar esta idea, Talavera se sirve de una imagen de sabor franciscano:

² “Imposible precisar por ahora la fecha en que Isabel conoció al prior y se puso bajo su dirección espiritual. Es incuestionable que al ocurrir en Castilla el problema de la sucesión, Talavera interviene con tal decisión y conocimiento de causa entre los dos jóvenes soberanos, que necesariamente tenía que venir tratándolos hacia considerable tiempo” (Azcona 1964, 227).

³ Madrid, Biblioteca de la Fundación Lázaro Galdiano, ms. 332. Se trata de un ejemplar voluminoso, lleno de abreviaciones y correcciones en los márgenes, escrito con letra de primeros del siglo XVI. El texto perteneció a don José María de Álava (Dominguez Bordona 1959, 223).

Entre las aves, ese mismo Señor escogió las águilas para que todos los xpistianos á ellas fuessen comparados, disiendo en su sancto euangelio que assy resuçitarán é se ayuntarán é él en el juicio [...] y especialmente quiso que los religiosos y regidores fuessen á ellas semejantes, quando el mesmo Sancto de los Sanctos y gouernador de todas las cosas que en los çielos y en la tierra son, se comparó al águila, que muestra á bolar á sus hijos.[...] Y porque nos quiso comparar á las águilas, y que de ellas aprendiésemos cómmo auiamos de conuersar, quiso darles muchas singulares condiçiones y propiedades, á las quales nos ayamos de conformar, mayormente en este sancto tiempo de renouaçion, en que como águilas nos auemos de renouar. (Amador de los Ríos, 1865, 546-547)

Estas palabras anunciaban la unión de “religiosos y regidores,” -las dos águilas que se preparaban a cruzar sus vuelos- unidos en la inauguración de “los tiempos de renouaçion.”

A propósito de “los sanctos tiempos de renouaçion,” Talavera escribía: “es hora que nos leuantemos del sueño, y que desechemos las obras de las tiniebras y nos vistamos de armas de lus”. Destaca la insistencia del término “lus”, en el sentido de “iluminación” y de estado de gracia. En una página, llegó a repetir el sustantivo “lus” cuatro veces:

Las obras buenas y uirtosas se llaman armas de *lus*, porque esclareçen la ánima [...], y porque se hasen con ayuda, instigaçion y conseio de la *lus*, que es nuestro Señor, y de los ángeles de *lus*, y finalmente [porque] lleuan al hombre á la *lus* perdurable.” (545, la cursiva es mía)

Otro aspecto decisivo es la centralidad que en este sermón asumen los “benefiçios de Nuestro Señor, y principalmente los de nuestra redenpçion”. Talavera espera que ello “nos prouoque à muchas lágrimas y à grand conpunçion, que restaure en nos el primero feruor y deuoçion y deseche las plumas y manera flacas y cansadas de la pasada conuersaçion.”

Según el jerónimo, la conciencia de la salvación, obrada por los beneficios de Cristo y ofrecida a todos los creyentes, debe de provocar una transformación como la que se produce en el águila, un ave que cuando llega la vejez, se enfrenta al reto de cambiar o morir. Como Talavera sabía, el águila, en esta etapa de su vida, pierde su plumaje y tiene que aprender a cazar sin poder utilizar el pico para retener la presa porque se ha incurvado mucho. Todo ello implica experimentar todo un aprendizaje que, si se supera con éxito, la llevará a una renovación y por lo tanto a volver a tener un nuevo plumaje y, finalmente, a rejuvenecer. Si, en cambio, no reacciona bien frente a este desafío, le espera una muerte segura.

En la vertiente humana, lo que hace posible esta renovación son los “dones y benefiçios” de la “sancta passion, por la qual *redime y redimió tu uida de la muerte infernal* (la cursiva no es mía).” Los cristianos que creyeran en este beneficio tenían aparejada una “corona de gloria y de piedras preciosas”, es decir su propia salvación, lograda no tanto por sus propios merecimientos “*quanto por su misericordia y bondad* (de Dios, *nda*) que para ello te quiso predestinar, llamar y iustificar” (la cursiva no es mía).

Adentrándonos en la lectura del texto, penetramos en el imaginario religioso del autor. El prior del Prado hablaba como un profeta del Antiguo Testamento, totalmente sumergido en un tiempo bíblico: como “hiso el patriarcha Abraham” o el “sancto Job” o el “buen rey David,” el “sancto Samuel” o el “buon capitan y gouernador Sant Pablo,” así también los Reyes tenían que ser generosos en el dar “y deuen estudiar de no ser graues

y cargosos á los suyos.” El modelo es el rey David, el cual siempre preguntaba al Señor: “Enséñame á haser tu uoluntad, ca tú eres mi Dios.”

Fernando e Isabel, en su calidad de “comissarios y vicarios de Dios Nuestro Señor” “Rey de los reyes,” estaban entonces encaminados a integrarse en la poderosa legión de reyes bíblicos -Salomon, David, Melchisedech- y al par que ellos ejecutar los planes divinos. En la visión talaveriana, ser “perfectos”, en el sentido paulino, implicaba ser “predestinados” a “saber los misterios del reyno de Dio.”

Al igual que los reyes, también los religiosos, -“los cuales tienen fortificada la vista del entendimiento, alumbrado de la fé [...]”- estaban predestinados a “contenplar syn empacho los misterios de la sancta fé cathólica, assy los que pertenesçen á la diuinidad commo los de la humanidad.”

Los religiosos, representados a través de la alegoría de los pajaros, tienen que volar alto porque ellos preceden a todos los otros hombres en el respeto de Dios y de sus preceptos, “como son las aues sobre todas las otras criaturas que moran en los elementos.” Otros “moradores y cibdadanos de los çielos” son los reyes “ca commo sean uireyes del Rey de los reyes, puestos para regir y gouernar los reynos y pueblos é mandar que conoscan y sirvan á Dios,” los cuales “syempre deuen pensar más que ningunos onbres, cómo harán su uoluntad.”

Esta superioridad en relación a todos los otros hombres implicaba una alta responsabilidad en el ejercicio de las funciones de gobierno, porque es a Dios a quien ellos tienen que responder. Por eso es necesario que los reyes pidan y logren una especial “iluminación” y poder así cumplir la voluntad divina. Obsérvese, una vez más, la reiteración en este pequeño extracto de ciertos términos relacionados con la luz:

No pongo dificultad en lo comunicar a uuestra Real Magestad; antes digo lo que nuestro Señor y Maestro dixo á San Pedro: que es bienauenturado uuestro espíritu, que demandó lo que la rudesia humanal no le pudo revelar; mas lo que le inspirò á demandar algund rayo de la lumbre diuinal, la qual, como quier que alumbre á todo hombre que uiene en este mundo; pero espeçialmente toca y esclareçe el coraçon real, iluminacion y mi salud, ¿á quién temeré? (544)

Si Isabel sabe “renovarse,” cobrará la fuerza de las aguilas y se asentará como un ave celestial en un reino sin tiempo y sin muerte. Este camino hacia la renovación estaba jalonado por modelos bíblicos femeninos en los que la reina se hubiera podido inspirar: Sara, por la castidad, Rebeca, por “la uergüenza y encogimiento,” Débora por “discreçion y justiçia en iusgar y regir al pueblo,” Anna por “la religion y devoçion,” Nicol, hija del rey Saul y mujer del Rey David por “el selo de honestidad, aunque souerbioso” y muchas otras que sería muy largo nombrar aquí. Cierra incluyendo entre estos modelos femeninos, “la Reyna de las reynas y Señora de los ángeles y de los çielos, la Uírgen gloriosa [...], la ferviente karidad de Sancta Martha y más de Sancta María Magdalena, su hermana [...]” (556-557)

Para desentrañar la densidad teológica de este sermón de Talavera, dirigido a la joven soberana, cabe destacar en él una temprana mención al concepto paulino del beneficio de Cristo. A este propósito, creo necesario hacer un breve preámbulo: he localizado referencias todavía más tempranas que ésta al tema del beneficio de Cristo en el *Defensorium Unitatis Christianae* (Giordano, 2018, 240), un tratado espiritual de Alonso Cartagena, escrito en 1450 en ocasión del motín anticonverso de Toledo (Giordano, 2010). Por otra parte, se sabe que esa idea circulaba en el ambiente universitario de Salamanca, en el cual el Prior del Prado cursó sus estudios. Uno de sus principales divulgadores fue Alfonso de Madrigal, conocido como el Tostado, ilustre

profesor del más brillante centro de cultura del siglo XV que era la docta Salamanca, escritor prolífico, exegeta bíblico y obispo de Ávila. Este hombre compartía con Talavera la necesidad de reformar la Iglesia, aunque por edad perteneció a la generación anterior, la del obispo de Burgos, Alonso de Cartagena. De hecho, él murió un año antes que Cartagena. Toda la teología del Abulense tiene como eje la obra de redención llevada a cabo por la muerte y pasión de Cristo.⁴

La presencia de este misticismo de la redención en un personaje como Talavera nos obliga a hacer retroceder por lo menos cincuenta años la aparición de aquella idea en la historia espiritual española, testimoniando así una extraordinaria precocidad respecto a los tiempos europeos del debate sobre la justificación y la gracia santificante abierto por la Reforma luterana en las primeras décadas del siglo XVI.

Como hemos comprobado, todo el paisaje espiritual que rodea este concepto es paulino. Directamente vinculado con él, está el tema de la luz. La proximidad con ella indica que es la condición deseable y natural para todo creyente que reciba los dones divinos, sin que ello diera pie a estados de enajenación o de alteración de la conciencia, como, en cambio, solía ocurrir con otro tipo de fenómenos místicos del mismo periodo. (Sáinz Rodríguez 1979).

La identificación del soberano con el modelo bíblico, que hemos observado en este sermón de Talavera, no fue casual. El mismo proceso lo encontramos en John Wicliff, un teólogo que teorizó, exactamente un siglo antes que el obispo español, una reforma eclesiástica en Inglaterra (Simonetta 1996, 343-373): Wicliff, como Talavera, puso su reforma bajo el cobijo del poder regio, una vez que había perdido toda esperanza en la voluntad regeneradora de la jerarquía eclesiástica y después de haber constatado el inmovilismo y la crisis espiritual que había afectado Europa en el siglo XIV. Fue un primer paso hacia la construcción de la Iglesia nacional inglesa.

Después de la lectura de la *Collacion*, la impresión es la de tener delante un texto fundamental para la formación política de la joven soberana. Pero también cabe reconocer que se trataba de un escrito muy distinto de los otros tratados que sirvieron a Isabel para forjar su personalidad de gobernante virtuosa. El *Regimento de príncipes* del poeta-soldado Gómez Manrique y corregidor de Toledo, por ejemplo, dispensaba consejos de carácter práctico, desde cómo elegir los consejeros a cómo concebir la función de gobierno, sujeta al juicio de Dio y acompañada por las virtudes teologales que tendrían que adornar la persona del soberano.

En otros tratados, como el “Doctrinal de príncipes” de Diego de Valera y el *Dechado de regimientos de príncipes* de fray Iñigo López de Mendoza, el reinado de los reyes católicos era el punto de convergencia de las esperanzas de una nueva era, la restauración del imperio gótico, a la que se hubiera llegado con el fin de la presencia musulmana en la península. Esta idea mesiánica está presente también en la “Collacion” aunque no esté orientada a la restauración de un proyecto imperial. Allí late más bien una dimensión teológica y profética que hace del sermón de Talavera un escrito único y original: la prefiguración de la futura reforma de la Iglesia, en la que van a implicarse dos realidades, simbolizadas por las águilas: la alta jerarquía eclesiástica y los monarcas.

En el singular lenguaje espiritual del prior del Padro, entretejido de simbolismos bíblicos y de misticismo de la luz, se desvelan las futuras coordinadas de la acción política de los Reyes Católicos: una acción que, en los próximos años, designaría al clero como

⁴ “Sufficere debbat ad redemptionem omnium passio Christi, et ideo magni meriti debbat esse”. (*Commentaria super Mattheum*, cuestión 39). El otro punto firme de la doctrina sobre la gracia de Tostado concierne al rol de la Iglesia, que distribuye el inmenso patrimonio de beneficios otorgados por merito de Cristo (Blázquez 1950, 213).

un aliado insustituible del programa de gobierno de la monarquía. En la visión talaveriana, asumía el rol de “conciencia espiritual” del poder político, suprema guía de las almas, como los monarcas tendrán que ser los supremos artífices de los destinos terrenales.

Los vuelos de las dos águilas se encontrarían, de allí a tres años, en un objetivo común: la renovación de la cristianidad.

2. El Concilio Nacional de Sevilla (1478): vuelos cruzados.

La iniciativa de este concilio no vino ni del papa, ni del clero español: fueron Fernando e Isabel quienes convocaron, en el verano de 1478, con gran solemnidad, la “santa congregación de la Iglesia universal de estos reinos,” que ya en esta misma definición parecía muy consciente de su importancia.

La fecha fijada fue el día 24 de junio de 1478 en Sevilla, lugar de residencia de la corte. Allí se inauguró oficialmente el día ocho de julio, en la sede sevillana del cabildo catedralicio, presentes el cardenal Mendoza y cuatro obispos: el de Segovia, Arias Dávila, presidente de la Asamblea, los obispos de Cádiz, los obispos de Mondoñedo, Córdoba, doce *procuradores* eclesiásticos en representación de los respectivos obispos ausentes y, finalmente, los dieciséis *procuradores de cabildos*. Un ausente ilustre fue el arzobispo de Toledo, Carrillo, que ni siquiera envió a sus procuradores (Azcona 1975, 203-216).

Talavera empezó exhortando a “que la dicha congregación pudiese deliberar públicamente,” en relación a los dieciséis artículos en los que se resumía la propuesta regia. Los reyes católicos asumían la paternidad de la reforma del clero secular (“É nos confirmando lo que avemos comenzado, entendamos de reformar el estado seglar”) y Talavera fue el portavoz de su voluntad en esa sede y él que seguramente redactaría los artículos.

Las actas de la asamblea, publicadas por Fidel Fita⁵ en 1893, permiten seguir el juego dialéctico entre propuesta y respuesta y apreciar la novedad de su importante preámbulo político: en el primer artículo, los monarcas piden el apoyo del clero con la finalidad de reconocer y tratar como enemigo de la Iglesia a cualquier príncipe extranjero que invada España con el propósito de usurpar el título y el poder de sus legítimos soberanos. La monarquía se sentía todavía amenazada por el rey portugués y necesitaba asegurar su liderazgo cohesionando en torno a sí a su clero, lo cual equivalía a un reconocimiento de su derecho a reinar, puesto en duda por las pretensiones de Alfonso y sus seguidores españoles.

A partir de este momento, los Reyes entran en el corazón de las cuestiones candentes. En la sede sevillana, el señorío eclesiástico recibió el primer golpe significativo, al conseguir los Reyes que en él la recaudación de los tributos pasara bajo el control de la corona.

La *vexata questio* del control monárquico sobre los nombramientos del alto clero y la concesión de los beneficios eclesiásticos no podía no aparecer en este importante evento. Los monarcas reclamaban para sí la facultad de nombrar a los obispos y la provisión de obispados por su empeño en favor de la cristiandad durante los siete siglos de la Reconquista. En su marcha hacia la obtención del “derecho de suplicación”, citaban la bula *Sedis Apostolicae*, (8 de octubre del 1421) con la cual Juan II había logrado la “provisión de beneficios eclesiásticos.” (Nieto Soria 1995, 731-749).

Es interesante ver cómo este requerimiento de la monarquía se vió configurado en dicho documento conciliar: los nombramientos de los prelados que no encontraban el favor de los soberanos venían temporalmente suspendidos hasta que “el muy santo padre sea consultado sobre ello”:

Estatuimos é ordenamos que sy alguno fuere elepto é proveido de alguna yglesia metropolitana ó catedral, ó de otra dignidad secular é regular, principal destos dichos reynos, sin sabiduría é liçencia ó consentimiento ó suplicación del Rey é Reyna nuestros señores, é después dellos de sus susçesores en los dichos reynos, é requeriere que sea admitido á la tal yglesia y dignidad de que es elepto é proveydo, que se sobresea por las personas que les ovieren de reçeibir en su reçepción é admisión, fasta quel muy santo padre sea consultado sobre ello, é ellos sean plenariamente ynformados é çertificados de la final é deliberada voluntad de su santidad. (Fita 1893, 238)

En definitiva, el derecho de súplica se configuraba como un poder de veto de la monarquía sobre los prelados nombrados por Roma. En este campo, Isabel hizo valer dicha facultad como si fuera ya un derecho adquirido, como, por ejemplo, ocurrió en el conflicto, surgido más tarde, con el papado, en ocasión de la asignación del obispado de Sevilla, pulso ganado por la monarquía que logró imponer su candidatura.⁶

El tercer artículo preveía la prohibición de atribuir beneficios eclesiásticos a extranjeros. Esta medida encontró en seguida el aval de la asamblea: se abrió el camino para la constitución de un clero nacional, evitando así que muchos beneficios recayesen en mano de sacerdotes nombrados por la curia romana, a menudo italianos. Y se llega así, con el siguiente artículo, a un punto neurálgico de la reforma eclesiástica, -la obligación de residencia de los obispos-, plaga que este concilio no consiguió subsanar puesto que, como es sabido, fue una de las cuestiones centrales en el Concilio de Trento. En respuesta al problema del absentismo de los titulares de beneficios, que disertaban de sus sedes con grave perjuicio para el culto divino, la asamblea deliberó que obispos, arzobispos y prelados tenían que residir en sus respectivas diócesis por lo menos durante la mitad del año.

Además, se promulgaron disposiciones en contra de los clérigos amancebados y para que el clero fuera inducido a llevar un estilo de vida correcto, respetando la tonsura, el hábito largo y oscuro y el celibato.

No menos importante fue la renuncia a cobrar las indulgencias con dinero. Tal propuesta se reveló muy importante para el futuro, puesto que con ella se quiso frenar la salida de dinero fuera del reino y al mismo tiempo evitar los abusos de los *cuestores* en la recaudación de las indulgencias. Aunque en esta motivación oficial hay mucha verdad, en realidad los soberanos estaban interesados principalmente en reducir la competencia con otras indulgencias, para así no perjudicar la recaudación de la Bula de Cruzada y fue por ello que pidieron un control directo sobre la materia (Gaztambide 1949, 3-43).

Lo que nos interesa entender es por qué el confesor de la reina vendría a ser el autor de una reforma encaminada a favorecer una ampliación de la jurisdicción real a costa de la eclesiástica. Talavera era un hombre de la Iglesia, antes de ser servidor de Fernando e Isabel y justamente por ello es razonable que estuviera interesado en usar la iniciativa de estos monarcas para castigar al señorío eclesiástico, como expresión de un “feudalismo episcopal”, cuya administración engendraba continuos abusos y conflictos de competencias por ambas partes. Aunque no cabe duda que la erosión del poder

⁶ El cardenal Borja intrigó para el control sobre la atribución de la sede hispalense, pero los reyes no estaban dispuestos a perder una sede tan importante. El conflicto entre los dos contrincantes culminó con la orden de arresto del hijo del cardenal y el secuestro de sus bienes. Ni siquiera Geraldini, el enviado del papa, logró convencer a los monarcas. La victoria final fue de los soberanos: el cardenal Borja tuvo que renunciar a la sede de Sevilla, para la cual fue nombrado Diego Hurtado de Mendoza.

temporal de la Iglesia,⁷ implícita en estas medidas, vendría compensada en términos de una mayor autoridad espiritual y moral de la misma, también es verdad, por otra parte, que avalar otros puntos de la reforma, como la presentación de obispos, llevaba directamente a vulnerar la estructura de gobierno de la Iglesia. Pero tal vez fuera éste el precio a pagar para que la iniciativa monárquica imprimiera un vigoroso empuje a la puesta en marcha de la reforma eclesiástica.

Desde que había escrito la “Collaçión” en diciembre de 1475, hasta el verano de 1478, cuando se convoca el concilio de Sevilla, las ideas de Talavera al respecto de la renovación de la Iglesia no cambiaron, sino todo lo contrario, llegaron a madurar en propuestas concretas.

Después del Concilio de Sevilla, “los sanctos tiempos de renouaçion” parecían estar más cerca.

3.El escenario granadino: el final de un sueño.

Del escenario que se creó después de la conquista de Granada, maraña de acontecimientos que por su complejidad requerirían un estudio *ad hoc*, solo me interesa destacar los aspectos directamente vinculados con la alianza entre los Reyes Católicos y Talavera en la empresa de renovar el estado eclesiástico.

El experimento del Real Patronato empezó en Málaga, anteriormente conquistada, gracias a la bula de 1486, que daba a los Reyes Católicos, en calidad de conquistadores del Reino nazarí, el derecho de presentación de los obispos. De 1488 a 1492 el Real Patronato de Granada estaba formado sólo por el arzobispado de Málaga. Desde el 21 de mayo de 1492, el cardenal Mendoza hizo construir las tres otras sedes arzobispales: Granada, Guadix y Almería.⁸

Talavera llevó a cabo toda una serie de iniciativas novedosas, como la fundación del seminario de San Cecilio de Granada, que fue indicado como modelo a seguir por los padres tridentinos. En su calidad de primer arzobispo de Granada, Talavera (Ladero Quesada 2008, 249-275) llevó a cabo un proceso de evangelización de los moros, contando con los sacerdotes formados en su seminario con una preparación *ad hoc*, que incluía el conocimiento del árabe y de su cultura. Era un proceso que necesitaba de tiempos largos y de gradualidad, en el más absoluto respeto de la *Capitulaciones* que obligaban a los ganadores a respetar la religión de los vencidos.

Para evaluar a fondo y con exactitud cómo la Iglesia granadina salió empobrecida de la reciente alianza con el poder político, es fundamental ahondar en la historia fiscal de esos años y, aunque me dediqué a ello, dicha inmersión nos haría perder de visto el objetivo de este estudio. Me limito, entonces, a nombrar tan solo el factor más decisivo a la hora de mermar la independencia de la joven iglesia granadina: el cambio del sistema de financiación de la misma, de las “rentas fijas y perpetuas” al sistema de las “libranzas,”⁹ cambio posible por la confianza que Talavera había depositado en la honestidad de la corona.

⁷ En la época medieval, el obispado se transformó, en muchos casos, en un “señorío temporal”, con un consecuente deterioro de la vida pastoral.

⁸ A. G. S., Patronato Real, 68-174: Institutio et jus patronatus ecclesiarum regni granatensis.

⁹ De hecho, cuando este sistema fue sustituido, en 1492, por el de las “libranzas”, Fernando Álvarez de Toledo –una de las cabezas del “gabinete” talaveriano- fue cesado. Las tres nuevas sedes tenían que funcionar con el nuevo método de las “libranzas”. Según este nuevo sistema centralizado, la corona recaudaba las rentas del clero y luego entregaba a cada diócesis la parte correspondiente a la suma que le había sido atribuida para su mantenimiento. Si el total de la renta no alcanzaba la cantidad prefijada, la corona añadía la parte de dinero que faltaba. Sin embargo este nuevo sistema -más parecido a los criterios de financiación de un estado moderno- funcionó sólo en teoría, porque se produjeron muchos abusos en la

No se quiere sugerir apresuradamente que la alianza entre iglesia granadina y corona fuera siempre tan poco ventajosa para la primera, puesto que también ésta se benefició en momentos concretos de la iniciativa de la corona,¹⁰ pero en términos generales asumimos que la situación fuera lamentable en este aspecto, si el mismo Talavera se quejaba, en 1500, del estado de miseria de su diócesis con el secretario Miguel Pérez de Almazán y volvía a pedir las “rentas perpetuas.” Más allá de este dato, que resume la tónica de la situación, quería llamar la atención sobre una iniciativa que, aunque no parece haber producido mucho ruido, tuvo, sin embargo, un carácter revolucionario.

El 21 de mayo de 1492, el cardenal Mendoza, obtenido el consentimiento de los Reyes, hizo incluir un novedoso estatuto en el interior de las actas de la erección catedralicias de Granada, Guadix y Almería, según el cual quien quisiera obtener un beneficio tenía que poseer un título universitario y dar testimonio de vida ejemplar (Suberbiola 1985,149).

De petitione maiestatum suarum instituimus et ordinamus quod (...)nullus unquam presentetur nec instituat ad decanatum archidiaconatum ecclesie ad scholatriam et cantoriam eiusdem ecclesie nisi fuerit magister aut saltem licenciatus in sacra theología factus cum rigore examinis in aliqua universitate vel nisi fuerit doctor aut saltem licenciatus in iure canonico factus modo predicto. Nec ad thesaurariam nec prioratum dicte ecclesie quisquam presentetur nec instituat nisi fuerit baccalarius in theología aut dicto iure.

(A.G.S. Patronato Real, 68-174, *Institutio et jus patronatus ecclesiarum regni Granatensis*, fols. 12v-19v, citado por Suberbiola 1985, 380).

Hasta entonces, para entrar a formar parte del cabildo toledano, el único requisito que se pedía era el conocimiento del latín: esto quizá puede dar una idea de la radicalidad de la nueva medida. Pero, según mi opinión, la propuesta resultaba “realmente” revolucionaria porque la implantación de este novedoso criterio indirectamente desactivaría los privilegios del linaje como mecanismo de selección para acceder a la vida eclesiástica. Y en el momento en el que esta iniciativa fue presentada, en mayo de 1492, la Inquisición era ya una realidad y los “estatutos de limpieza de sangre” estaban vigentes en el interior de ciertas órdenes religiosas, como en la de los jerónimos.

A pesar de la aprobación real, los reyes fueron los primeros que no respetaron tales estatutos, puesto que cuando aquel mismo año presentaron sus propios candidatos a la sede metropolitana, solo tres de los seis aspirantes tenían los requisitos requeridos por esta nueva normativa (Suberbiola Martínez, 1985, 151-152).

Otro evento que cortó las alas a la renovación talaveriana fue la institución de la Inquisición en Granada (Meseguer Fernández 1980, 291-311).

La cronología es de por sí reveladora. Cisneros había sido nombrado arzobispo de Toledo en 1495, sólo cuarenta días después de la muerte de su predecesor, Pedro González de Mendoza, autor de la novedosa propuesta. Desde 1492, cuando Talavera

fase de la recaudación por la parte de los funcionarios regios, que originaron a su vez continuos pleitos y un inevitable empobrecimiento de las parroquias (Suberbiola Martínez, 1985, 165-166).

¹⁰ Por ejemplo, en la diócesis de Málaga, los beneficios parroquiales fueron financiados a través de las dotaciones. Este sistema se basaba, por una parte, en las “rentas fijas y perpetuas”, provenientes del diezmo y de las donaciones a las parroquias, y por otra parte, en las *alia bona*, es decir en las donaciones de la corona a la Iglesia, casi siempre en forma de bienes inmuebles: los Reyes Católicos invirtieron mucho dinero en la construcción de templos cristianos en la diócesis de Málaga. Asimismo, dotaron a los hospitales, sobre todo a través de la cesión de bienes inmuebles, que se convirtieron en instituciones agregadas al Real Patronato de Granada.

había dejado la corte por la sede granadina, su ascensión había sido rapidísima, ganándose la confianza de la reina, que lo quiso como confesor. A finales de 1498, del “gabinete” que gobernaba el Real Patronato sólo quedaba Talavera: fallecido el cardenal Mendoza en 1495, en 1497 fueron cesados Fernando Álvarez de Toledo y Juan de la Parra, en 1498 el doctor Rodrigo Maldonado de Talavera y en 1499 muere el converso Pedro de Toledo, primer obispo de Málaga, gran amigo de Talavera.

Los reyes llegaron a Granada a finales de junio de 1499. El sucesivo 7 de setiembre se instituyó formalmente el tribunal de la Inquisición en la ciudad de Granada, con Diego Fernández de Lucero como inquisidor. Cisneros llegó de repente a Granada hacia la segunda mitad de octubre. Los reyes dejaron esa ciudad sólo después del 18 de noviembre, no antes de atribuirle plenos poderes de inquisidor el día 13 de aquel mismo mes. Su jurisdicción se extendía al Reino de Granada y el tribunal por él presidido controlaba las causas del inquisidor Diego Rodríguez de Lucero. En términos políticos eso significó desautorizar a Talavera, puesto bajo el poder de un Cisneros recién llegado.

Mientras tanto, la corona incrementó el control sobre la Iglesia granadina: los soberanos obtenían de papa Alejandro VI, el 5 junio del 1500, las seis novenas partes del diezmo de los futuros nuevos convertidos. Así el camino hacia la conversión general y forzosa estaba abierto. Los mudéjares tenían otro régimen fiscal, muy ventajoso para la Corona pero, una vez convertidos, pasarían a tener este otro.

La primera víctima de esa maniobra fueron las cuatro diócesis del Reino de Granada que vieron reducidos drásticamente sus ya precarios ingresos, con una maniobra que menguaba definitivamente los últimos restos de su autonomía. El desengaño y las quejas del clero fueron grandes y los obispos se sintieron abandonados y decepcionados.

Como consecuencia del incremento de tensión que se había acumulado durante aquellas pocas semanas que duró la estancia de Cisneros en Granada, explotó el 18 de diciembre la insurrección del Albaicín. Como es sabido, fue la intervención de Talavera, que subió sólo y sin escolta al Albaicín, la que puso fin a la rebelión de los moros.

Toda la conducta de Fernando en este asunto fue una obra maestra de ambigüedad, inspirada en un astuto doble juego de quien, no atreviéndose a violar abiertamente las Capitulaciones, encontraba en el celo misionero de Cisneros, que luego reprendió teatralmente por el resultado de su conducta, una justificación para cerrar la época mudéjar.

Cisneros venía a establecer un nuevo orden, con una idiosincrasia realmente sospechosa, puesto que el santo Oficio se instaló paralelamente a las conversiones forzosas de Cisneros y no después, como hubiese sido más lógico.

El acto final de la liquidación de la “renovación” talaveriana estaba todavía por llegar y necesitaría la muerte política de su autor, y fueron Deza, en 1505 confesor del rey, Inquisidor General y arzobispo de Sevilla y Diego Rodríguez Lucero, quienes se encargarían del asunto. Así, mientras este último preparaba el proceso inquisitorial en contra de Talavera, acusado de judaizar, Deza desempolvaba el antiguo caso de Ronda, una ciudad disputada entre Sevilla y Málaga que el arzobispo, en su calidad de juez apostólico, había asignado a esta última en 1487. Fue una maniobra para despertar antiguos rencores contra Talavera por parte del cabildo sevillano.

La llegada de Deza a Málaga en abril de 1505 supuso un duro golpe para el sector de funcionarios judeoconversos que obraban en esa diócesis. Tras la muerte de la reina, en 1504, el futuro se presentaba muy incierto. Después de su aparición en el cabildo de la diócesis, el 4 abril 1505, el mayordomo del cabildo Juan de Villareal era apresado y conducido a la cárcel inquisitorial de Jaén. En el mismo periodo fue arrestado también el arrendador y recaudador mayor de la renta del obispado, Gonzalo de Baeza, “vecino de Arjona”, sustituido por un hombre de confianza de Fernando (Suberbiola Martínez 1985).

Todo fue hecho de forma apresurada: la inminente sucesión en el reino de Felipe el hermoso hubiera podido parar la cadena de detenciones.

Muchos comerciantes, arrendadores y “fiadores” judeoconversos tuvieron tiempo de huir antes de que llegara Deza a Málaga; sin embargo, la mayoría no tuvo esta suerte y fueron arrestados por la Inquisición con la acusación de judaizar. El “chantre” y el presidente del cabildo de Málaga, Gonzalo Fernández de Ávila, abandonó la ciudad en el octubre de 1505 con Gonzalo Pérez, un canónigo familiar del obispo de Málaga (miembro del gabinete que gobernó el Real Patronato de Granada), para finalmente volver en junio del 1506, cuando era inminente la llegada de Felipe I. El nuevo rey de inmediato cesó a Deza como Inquisidor general y nombró en su lugar al obispo de Catania, Diego Ramírez de Guzmán. Ambos habían vivido en el palacio episcopal de Don Pedro di Toledo y trabajado con él. (Suberbiola Martínez, 1985, 261).

Talavera, el 24 febrero de 1506 así escribía al rey Fernando:

Y tiene que se haze todo con enemiga capital que aquellos ministros tienen a esa generación. Y tiene que se haze todo o mucho de lo de aquí por me infamar. Y tiene, finalmente, que si no se da más forma de la dada, aunque no se me aclara enteramente que no se sabrá la verdad.¹¹

El arzobispo de Granada se había percatado de que la depuración del funcionariado judeoconverso de la diócesis malagueña, llevada a cabo por una enemistad “capital” hacia esa “generación,” era parte de una maniobra dirigida en su contra. Era una percepción avalada por la realidad, pero había algo más de lo que él constataba con amargura. La razón de estado convirtió estas minorías, fiel al poder político y con categoría de clase dirigente y empresarial, ahora en el ojo del huracán, en una mercancía a intercambiar con la aprobación popular. Bajo la espesa capa de un celo religioso beligerante, se escondía la voluntad de cambiar los equilibrios en Andalucía, dominada por una oligarquía de funcionarios y por el protagonismo de algunas familias aristocráticas (Mendoza). El relevo de esta clase dirigente confirmaría la teoría de Ortega y Gasset sobre la incapacidad de España de expresar, a lo largo de su historia, una minoría exitosa capaz de permanecer en el poder (Ortega y Gasset 1967, 107-119). La codicia y el abuso que caracterizaron la actuación del Santo Oficio en Córdoba y Málaga y anteriormente en Sevilla, solo podían justificarse con una motivación elevada: la defensa de la cristiandad de España, amenazada por los conversos, alegada reiteradamente hasta el final por el rey Fernando.

Fallecido Felipe I, el 25 de septiembre de 1506, después de poco más de dos meses de reinado, Deza volvió a ocupar el cargo de inquisidor y todo pudo seguir como antes: en noviembre de ese año el proceso inquisitorial de Talavera se trasladó a Roma y Julio II con la bula *Exponi nobis* (30 noviembre de 1506) confiaba el asunto al obispo de Bertinoro, nuncio en España, Giovanni Rufo (Herrero del Collado 1969, 671-706). La sentencia de absolución que éste pronunció no alcanzó con vida a Talavera, que falleció el 14 de mayo de 1507, sin todavía poder tener noticia de ella.

Otra vez la cronología no falla: este mismo año, Cisneros fue nombrado Inquisidor general. En sus manos, Fernando- ya desde noviembre de 1499- había confiado el futuro de la Inquisición.

Conclusiones

¹¹ Real Academia de la Historia, Col. Salazar, Carta de Talavera a Fernando, 23 febrero 1506, A-12, ff.195r-198v, documento citado por Márquez Villanueva (1960,412-413).

Las “águilas”, protagonistas del sermón de la “Collaçion”, no llegaron a despegar en vuelo conjuntamente. La Iglesia padeció una pérdida de poder a nivel de su estructura de gobierno y de la autonomía de las diócesis, en el caso del Real Patronato de Granada. La monarquía siguió, con Carlos V, la tendencia a incrementar su jurisdicción a costa de la religiosa, a través de la política del Patronazgo Real sobre las órdenes militares, sobre hospitales, sobre la Iglesia del Nuevo Mundo, hasta conquistar definitivamente el derecho de “presentación de obispos” en 1523 para todo el reino, con la bula *Eximiae devotionis affectus* del papa Adriano VI.¹² El antiguo reto de los Reyes Católicos fue alcanzado por su nieto. (Azcona 2017, 185-215) Aunque el referente universalmente aceptado como autor de la reforma de la Iglesia fue Cisneros, quien impulsó la labor de restaurar su pureza primitiva, promoviendo la cesión del patrimonio eclesiástico de conventos y monasterios a la Corona, la “renovación” concebida por Talavera y patrocinada por los Reyes Católicos fue el primer esbozo de una Iglesia Nacional.¹³

En ella, la ampliación de sus poderes adquirió el punto máximo a través de la Inquisición, que invadió la esfera del control sobre las almas, una extralimitación que obispos como Talavera y, antes que él, Cartagena (Giordano 2018, 247-248), no estuvieron dispuestos a bendecir. No hay que olvidar que la reforma que Talavera auspiciaba solo podía arrancar si la corona permitía a la Iglesia recuperar su alma maternal y evangelizadora y así superar definitivamente el peligro de una ruptura entre cristianos españoles, que luego ocurrió.

No era un secreto que Talavera se mostraba contrario a la institución del Santo Oficio en Granada. El jerónimo seguramente pensaría en el consejo de San Pablo,¹⁴según el cual la excomunión o el apartarse de los que daban mal ejemplo hubiera sido suficiente. Además del Apóstol, había una tradición de pensamiento cristiano que no aceptaba la violencia como forma de castigo para las desviaciones religiosas y que Talavera hubiera podido conocer: para Tertuliano (Highfield 1978, 129), ningún cristiano podía ejecutar ni siquiera a sus más grandes enemigos, y hacerlo hubiera sido, como advertía Crisóstomo, un crimen imperdonable (Fernández 1942,173). Pero “sus” razones en contra de la actuación inquisitorial Talavera las dejó ante notario el mismo día de su muerte, imprimiendo así a sus palabras toda la solemnidad de un testamento espiritual y político. De su boca salió un apasionado llamamiento a la unidad de la Iglesia, que “Luzero y sus cómplices” querían romper no tratando a los conversos “comme a un pueblo y comme aquellos que tienen una fee y un bautismo”. El arzobispo de Granada invitaba, en su último día de vida, a dejar de dudar de su conversión y a tratarlos como cristianos, en nombre del Apóstol (Gal. 3, 28) y del mismo Cristo, que fue la piedra angular que anuló todas las diferencias (“Ihesuchristo est lapis qui fecit ultraque unum”).¹⁵ Nos inclinamos a pensar que la toma de posición de Talavera no hubiera sido tan firme si las conversiones al cristianismo entre los judíos no hubieran sido un hecho real y generalizado, como posteriormente ha sido confirmado (Ladero Quesada 2017, 215, Netanyahu 1995; Benito Ruano 1988).

La reforma de Talavera, en relación a la metodología evangelizadora, no muere con él: de su escuela salieron muchos obispos inclinados hacia la espiritualidad interior y disconformes con la mentalidad de la limpieza de sangre (Pastore, 2003). Su modelo

¹² El privilegio de “presentación de obispos” estuvo en vigor en nuestros días hasta la renuncia de Don Juan Carlos en 1976. Este mismo año el Patronazgo Real dejó de funcionar.

¹³ “Les rois d’Espagne sont protecteurs de l’Eglise nationale. Reconnaissance, défense, sauvegarde de la doctrine, des immunités (...) la protection es un pouvoir régulateur (...) qui ne comporte aucune administration” (Hermann, 1988, 27).

¹⁴ 1 Cor. 5 y Rom. 16,17.

¹⁵ Real Academia de la Historia, Col. Salazar, A12 ff. 185r-198v.

catequético, basado en el conocimiento de la lengua de los nativos, fue empleado con gran éxito por las órdenes religiosas en la “conquista espiritual” del Nuevo Mundo (García Soormally 2013, 225-244), y también inspiró a Ignacio de la Casas (El Alaoui 1997-98, 2006), un jesuita morisco en la segunda mitad del siglo XVI.

El paulinismo del primer arzobispo de Granada, con su énfasis en la “teología de la luz” (Andrés Martín 1973, 394) como forma de conocimiento divino, vuelve a estar presente en un tratado posterior, la *Católica Impugnación* que, en 1487, el prelado dirigió contra un judaizante sevillano para confutar sus tesis (Márquez Villanueva, 1961). Melquiades Andrés hace notar que, en realidad, el primero en hablar de alumbramiento fue el judaizante y que, por lo tanto, desde 1480 judíos y cristianos disputaban entre ellos sobre este tema, cosa por otra parte legítima -añadía- visto que tanto en el nuevo como en el viejo testamento existe una teología de la luz. Y a ella se refería Talavera ya desde 1475, como se aprecia en la “Collaçion.” ¿Mantenemos entonces la conclusión formulada por Andrés, según el cual el alumbramiento fue un terreno común entre judíos y cristianos? Sí, con toda claridad. Se trató, efectivamente, de una modalidad de pensamiento religioso, especialmente vinculado, en sus orígenes, a un *milieu* converso, aunque posteriormente, en el siglo XVI, se expandió notablemente, como he podido comprobar en mis estudios. Paulinos han sido, de hecho, no solo los alumbrados toledanos, en gran parte conversos, sino también, el arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza (Giordano 2018), así como la dominica catalana Sor Hipólita de Rocabertí (Giordano 2013), ambos cristianos viejos y ambos pertenecientes al clero regular. En un momento en el cual el tema de los conversos vuelve a recibir atención por parte de los historiadores, creo que es importante no caer en un esencialismo anti-histórico de etiquetas fáciles. La espiritualidad paulina, por su naturaleza además, no se presta a ninguna ecuación acrítica y excluyente, justamente por haber tenido un especial atractivo tanto para los cristianos viejos como para los conversos. Y allí está el meollo de su irreductibilidad a un grupo o a otro, puesto que expresaba un tipo de categorización del cristianismo que incorporaba elementos veterotestamentarios, -el tema del espíritu, de la luz, de la Ley mosaica- vivificados a través del relato evangélico (Giordano 2004).¹⁶ Por lo tanto el paulinismo se configura como una categoría-puente que, por su “ser frontera,” hizo posible el dialogo.

La “puerta del erasmismo” en España fue Talavera y no Cisneros, como dijo Bataillon, y su paulinismo pacificador y dialogante no hace más que confirmarlo. La presencia de los conversos en el estamento eclesiástico fue notable, desde la segunda mitad del siglo XV, también por su elevado calado espiritual y cultural. Así que, a la hora de valorar la aportación del “genio judío” a la espiritualidad española, tal vez habría que arrancar de esta fascinación inextinguible hacia Pablo, que señala el punto exacto en el que las aguas del judaísmo se vertieron en el cristianismo sin solución de continuidad. Y señala, asimismo, su capacidad de transformarse en un modelo político, cuando requiere el cambio interior como premisa de la autenticidad del cambio exterior de quien gobierna.

La temprana aparición del tema del beneficio de Cristo en la “Collaçion” lleva a situar el origen de la reforma católica en España dentro de las dinámicas de un florecimiento autóctono, dejando en segundo lugar posibles influjos externos. De momento los estudios más sólidos que se han hecho sobre este concepto están vinculados, en gran parte, con la experiencia de los heterodoxos italianos del siglo XVI y, en concreto, de los benedictinos Benedetto Fontanini da Mantova (Caponetto 1972) y Giorgio Siculo (Proserpi 2001), aunque el origen exacto de la expresión se haya hecho remontar a una

¹⁶ He tratado este tema en un capítulo de mi libro *Apologetas de la fe* (Giordano 2004)

nota de Melancthon a una obra de Erasmo (Caponetto 1968). En cambio, el interés por parte de la historiografía española sobre este tema ha sido nulo.

Estas referencias al beneficio de Cristo en Talavera nos obligan a admitir que la experiencia colectiva de la conversión de los judeo-cristianos funcionó como un poderoso factor acelerador. Desde aquí se abre una grieta en la solidez de la categoría historiográfica de protestantismo, referida al marco español, que invita a una nueva elaboración de la misma.

El sermón talaveriano destila un cristianismo procesado a través de categorías espirituales paulinas. Como hemos visto, fue el mismo Talavera quién amparó a los conversos con las palabras de Pablo. En el Apóstol varias generaciones de cristianos nuevos reconocieron su “buen capitán y gouernador,” un nuevo patriarca, un nuevo Arón, que les guiaba en la travesía del judaísmo al cristianismo. Él también fue águila, como dijo Talavera, porque él también se había “renovado.”

En este temprano escrito de Talavera, he percibido en el simbolismo del águila, escogido como modelo de autosuperación, una metáfora de una conversión *in fieri*. En un contexto de altísima conflictividad social, como prueban los frecuentes motines que siguieron a la insurrección de Toledo (1449), durante los años '60 y '70 (MacKay 1972), el futuro de esos cristianos nuevos ya estaba anunciado: el rechazo de su asimilación se formalizó institucionalmente con los estatutos de limpieza de sangre y la implantación del Santo Oficio, a solo dos años de la redacción del sermón de Talavera. Atormentados por las dudas (Edward 1996) e inseguridad vital, tal vez les costaría dar los pasos necesarios y evitar así quedarse encallados en un limbo angustioso: allí se cruzarían la tentación de la religión de sus ancestros y el anclaje en creencias sincréticas, ambas situaciones causadas por la falta de instrucción cristiana, según Talavera. Sin embargo, muchos de ellos, dieron el paso, como él mismo defendió.

No podemos saber si el prior del Prado, cuando escribió este sermón, pudo estar pensando en “esa generacion,” pero lo cierto es que la figura del águila se presta magníficamente a ser una alegoría de la victoria sobre sí mismo, una victoria que paga con creces un tan arduo esfuerzo.

Obras citadas

- Aldea Vaquero, Quintín. *Política y religión en los albores de la Edad Moderna*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1999.
- Andrés Martín, Melquiades. “Tradición conversa y alumbramiento (1480-1487). Una veta de los alumbrados de 1525”, *Studia Hieronymiana*, 1 (1973): 381-398.
- Avalle Arce, Juan Bautista. *Temas hispánicos medievales*, Gredos: Madrid, 1974, 262-279.
- Azcona, Tarcisio. *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y reinado*, Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1964, 263-266. Nueva Edición en 1993.
- “El privilegio de presentación de obispos en España concedido por tres papas al emperador Carlos v (1523-1536)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 26 (2017): 185-215.
- “Las Asambleas del clero de Castilla en el otoño de la Edad Media”, en *Miscelanea José Zunzunegui (1911-1974)*, *Estudios Historicos*, 1., Vitoria: Editorial Eset, 203-216.
- Amador de los Ríos, José. *Collaçion muy provechosa de cómo se deuen renouar en las ánimas todos los fieles cristianos en el sancto tiempo del adviento, que es llamado*

- tiempo de renouacion* José Amador de los Ríos (ed.), *Historia crítica de la Literatura Española*, Imprenta de Joaquín Muñoz: Madrid, 1865, Tomo VII, 544-561.
- Benito Ruano, Eloy. *De la alteridad en la historia*, Madrid, 1988.
- Blázquez, Joaquín. “Teólogos españoles del siglo XV: el Tostado. Su doctrina acerca de la justificación”, en *Revista Española de Teología*, 1 (1940): 211-242.
- Caponetto, Salvatore (ed.) Benedetto Fontanini da Mantova, *Il Beneficio di Cristo, con le versioni del secolo XVI: documenti e testimonianze*. Florence: Sansoni; Chicago: The Newberry Library, 1972.
- “Erasmus e la genesi dell’espressione “Beneficium Christi”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 37 (1968). 271-274.
- Domínguez Bordona, Jesús. “Algunas precisiones sobre Fray Fernando de Talavera”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CXLV/II (1959): 209-226.
- El Alaoui, Youssef. “Ignacio de las Casas, jesuita y morisco”, *Sharaq Al-Andalus*, 14-15 (1997-98): 317-39.
- *Jésuites, Morisques et Indiens. Études comparative des méthodes d’évangélisation de la Compagnie de Jésus d’après les traités de José de Acosta (1558) et d’Ignacio de las Casas (1605-1607)*. París: Honoré Champion, 2006.
- Edward, J. “Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1550”, *Past and Present* 120 (1988): 3-25.
- Fernández, Fidel. *Fray Hernando de Talavera, confesor de los Reyes Católicos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1942.
- Fita Fidel. “Concilio nacional de Sevilla (8 Julio-1 Agosto, 1478)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXII (1893): 212-257.
- Fradejas Lebrero, José. “Notas sobre Fray Hernando de Talavera”, en *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, ed. por Ian Macpherson and Ralph Penny, Londres, 1997, 139-152.
- Gálvez, D. A. “Disertación sobre la celebración de un concilio nacional en Sevilla, año de 1478”, en *Memorias de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, I, Sevilla, 1773, 152-170.
- García Soormally, Mina. “La conversión como experimento de colonización: de fray Hernando de Talavera a la Conquista de Jerusalén”. *MLN*, 128 (2013): 225-244.
- Goñi Gaztambide, José. “Los cuestores en España y la Regalía de indulgencias”, *Hispania Sacra*, 1 (1949), 3-43.
- Herrero del Collado, Tarsicio, “El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera”, *Anuario de Historia del Derecho* 39 (1969): 671-706.
- Highfield, Roger. “Christians, Jews and Muslims in the same society: the fall of *Convivencia* in Medieval Spain”. En *Derek Baker ed., Religious motivation: biographical and Sociological problems for the Church historian*. Oxford: Ecclesiastical history Society, Basil Blackwell, 1978, 121-146.
- Hermann, Christian. *L’Eglise d’Espagne sous le Patronage Royal (1476-1834)*. Madrid: Casa de Velásquez, 1988.
- Giordano, Maria Laura. “The Virus in the Language: Alonso de Cartagena’s Deconstruction of the “Limpieza de sangre” in *Defensorium unitatis Christianae*” (1450). *Medieval Encounters*, 24 (2018): 226-251.
- , “La reforma Católica que no pudo ser. Los Comentarios al Catechismo Christiano de Bartolomé de Carranza”, en Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa, Collection de la Casa de Velásquez*, 2018, Madrid: Casa de Velásquez, 125-161.
- “Nel nome di Paolo: Umanesimo biblico e risonanze converse in Isabel de la Cruz e María de Cazalla (1512-1534)”, en Maria Laura Giordano e Adriana Valerio (eds),

- Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa cattolica (secoli XV-XVIII)*, Trapani: Pozzo di Giacobbe, 2014, 49-70.
- "I «salici sterili della religione esteriore. Sor Hipólita de Jesús e la Controriforma (1551-1699)", *Quaderni storici*, 144 (2013): 853-888.
- "La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)", *Hispania Sacra* 125 (2010): 41-91.
- Iannuzzi, Isabella. "Chi giudica *chi*? Fray Hernando de Talavera e il suo processo ai meccanismi ideologici dell'Inquisizione". *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2007):1-35.
- *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2009.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión, *Chronica nova* 34 (2008): 249-275.
- *Judíos y conversos de Castilla en siglo XV*. Datos y comentarios, Madrid: Dykinson, 2016.
- Lehfeldt, A. Elizabeth. "Gender, the State, and Episcopal Authority: Hernando de Talavera and Richard Fox on Female Monastic Reform". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42 (2012): 615-634.
- MacKay, Angus. "Popular movements and pogroms in fifteenth-century Castile". *Past and Present* 55 (1972): 35-67.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Hernando de Talavera: Católica impugnación*. Barcelona: Juan Flors, 1961.
- *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato*. Madrid: Anejo IV del boletín de la Real Academia Española, 1960.
- Martín Hernández, Francisco. *Un seminario español pretridentino: el Real Colegio Eclesiástico de San Cecilio de Granada (1492-1842)*, Universidad de Valladolid, 1960.
- Meseguer Fernández, Juan. "Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevas perspectivas*, Madrid, 1980, 374-403.
- "Dos opúsculos de Fernando de Talavera dedicados a la reina Isabel la Católica", *Archivo Iberoamericano*, 30 (1970): 307-310.
- Manuel Nieto Soria, José Manuel. "Las relaciones iglesia-estado en España a fines del siglo XV" en *El tratado de Tordesilla y su Epoca (Actas del Congreso Internacional de Historia)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, Vol. II, 1995, 731-749.
- Netanyahu, Benzion. *The Origin of Inquisition in Fifteenth century Spain*, New York, 1995.
- Ortega y Gasset, José. *España invertebrada*, Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- Parrilla, Carmen, (ed.). *Dos escritos destinados a la reina Isabel: Colación muy provechosa. Tratado de loores de San Juan Evangelista*. Valencia: Universitat de Valencia, 2014.
- Pastore, Stefania. *Il vangelo e la Spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003.
- Prosperi, Adriano. *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*. Milano: Feltrinelli, 2001.
- Sáinz Rodríguez, Pedro. *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1979.
- Simonetta, Stefano. "Una riforma prematura? Realizzabilità del progetto di Wyclif". *Il pensiero político*, 29 (1996): 343-37.

- Suberbiola Martínez, José. *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado moderno (1486-1516)*. Estudios y documentos: Granada, 1985.
- Vega García-Ferrer, Julieta. *Fray Hernando de Talavera y Granada*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2007.

Los comentarios a Romanos y Juan de fray Dionisio Vázquez: bases neotestamentarias de la mística conversa del XVI

José Manuel Díaz Martín*
(Universidad de las Islas Baleares)

1. Introducción. Moderna fortuna de un nombre

Ya no es necesario presentar al público general, como hace setenta y cinco años le tocara hacer al padre Olmedo, a fray Dionisio Vázquez (1479-1539). Entonces, el agustino volvía a las prensas tras más de cuatro siglos de silencio, pues lo último y único que había dejado publicado a su nombre habían sido unos sermones latinos predicados en Roma en 1513 y 1517. Y volvía a ellas por lo único conocido hasta hoy de sus trabajos: su faceta de orador sagrado, reconocida con generosidad tanto en la Italia como en la España de su tiempo, donde tuvo por auditorios la capilla apostólica y el colegio cardenalicio de dos papas, Julio II y León X, la corte del rey Fernando y la casa del emperador Carlos (donde también le escucharía el futuro Adriano VI).

De ahí que abordar su obra y hablar de sus sermones haya sido todo uno; aunque en la práctica ese estudio se ha circunscrito a subrayar las deudas de su primer sermón latino con la *Oratio* de Pico della Mirandola (O'Malley 1974, 424-428 y 1978; Fernández 1977), lo que ha llevado a suponer que Vázquez asumía lo esencial de la antropología mirandoliana (últimamente, Dougherty 147-148). Una suposición que no siempre confirma el estudio detallado de una obra, ya que ciertos préstamos no implican necesariamente identidad de “espíritu, fin, interpretación e incluso origen”, como el profesor Vinci (294) aclaró sobre la actitud de otro agustino, éste de la segunda mitad del siglo, Malón de Chaide, ante la obra de Ficino; o, como recordaba la profesora Morreale (280), al tiempo que Vázquez dictaba sus lecciones complutenses, Boscán traducía a Castiglione mostrando la existencia de un “terreno abonado” para los productos de la Academia florentina a la vez que procedía a su “más resuelta cristianización.”

Menos apoyo documental ha encontrado su alineamiento erasmista. Nada sabemos de las razones con las que al parecer defendió las obras de Erasmo en los trabajos preparatorios de las congregaciones que calificaron las obras del holandés en 1527, a las que Vázquez no asistió ni votó (Beltrán de Heredia 1972a, 269; 1972b, 12, 23-24; Fernández 1976, 138-142). Y fuera de la difusión de aquella defensa por los más acérrimos partidarios del Roterodamo en España en términos elogiosísimos recibidos por la crítica moderna (Menéndez Pelayo 1008; Bataillon I, 277), lo que queda de su obra no ha servido para afirmar una influencia determinante. Aun así, su nombre engrosa la nómina de erasmistas españoles, pensada al modo de partido que promovía la renovación espiritual de la Iglesia al margen de (e incluso contra) la escuela y las órdenes religiosas. Una base tan consistente como la que permitiría tacharle de lo contrario por aparecer en un anecdotario toledano (Santa Cruz 152-157¹) como amigo íntimo de fray Bernardino

* El autor del presente artículo participa en la Red temática de excelencia “Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (Ref. FFI2016-81779-REDT/AEI), y en el Proyecto estatal de excelencia “Impronta de la espiritualidad hispánica del XVI sobre *La casa de la divinidad*, de Abraham Cohen de Herrera” (FFI2015-63921-P). Con mi agradecimiento a Miquel Beltrán, que extendió a Jeremy Debono, de la Biblioteca Nacional de Malta en La Valetta, cuyas gestiones facilitaron la digitalización del manuscrito.

¹ Disiento, pues, del editor de la *Floresta*, que hace del fray Dionisio de sus anécdotas predicador dominico. En tiempos del Emperador no había otro fray Dionisio por antonomasia que Vázquez, toledano como el autor de la *Floresta*, y, como el protagonista de esas anécdotas, rechazó una mitra americana: Méjico.

Palomo o Flores, su correligionario y acusador del erasmismo del doctor Vergara (Bataillon II, 14-15).

Y, ya en el plano de la pura hipótesis, se ha presentado a Vázquez como uno de los que, en parte de la intelectualidad renacentista, se interesó por el cabalismo con fines apologéticos y mágicos por su cercanía, en la década 1507-17, al también agustino Egidio de Viterbo, innegable referencia por su compromiso con aquel movimiento. Esto, añadido a sus raíces judeoconversas (al menos por parte de madre –Gómez-Menor LII-, cosa ya aireada por su acusador ante la Inquisición –Beltrán de Heredia 1972a-) y su posterior condición de primer catedrático complutense de Biblia conoedor del hebreo, ha invitado a hacer de él, además de uno de los miembros hispanos del movimiento, a quien enseñara sus misterios tanto a su sucesor en la cátedra complutense, Cipriano de la Huerga (Perea Siller 167), como a Viterbo (así lo sugiere Morocho Gayo 838).

Hipótesis algo paradójica: Viterbo, en consonancia en esto con Pico y Ficino (O'Malley 1968, 73-74) entendía su empresa cabalística como medio abreviado para poner al día en conocimiento bíblico (el superior en las ciencias sagradas y, por lo tanto, en términos absolutos) a Italia dentro del concierto de naciones cristianas, rezagada detrás de Francia (gracias al franciscano nacido judío Nicolás de Lyra) y de España (gracias al obispo Pablo de Burgos, continuador de la obra de Lyra y como él de origen judío, y al agustino Jacobo Pérez de Valencia). Aunque Vázquez hubiera leído los escritos cabalísticos de la Academia florentina e incluso sus fuentes sefardíes antes de marchar a Italia, qué sentido hubiera tenido para él adoptar la perspectiva de Viterbo desde los propios presupuestos de éste y la Academia florentina, teniendo a la mano como tenía –y tendría en Alcalá- una de las tradiciones de traducción y exégesis bíblica que admiraba su mentor italiano. A lo que cabe unir que poco después del paso de Vázquez por la Complutense comenzó la censura del cabalismo como superstición: primero su amigo Pedro Ciruelo (1538; Sécret 52-53), al tanto de los inéditos de “Egidius cardinalis”, y más tarde su sucesor en la cátedra de Biblia, el franciscano Miguel de Medina (60-62, 248).

Neoplatonismo, erasmismo y neocabalismo han sido las tres claves bajo las que se ha presentado a fray Dionisio desde un acercamiento tangencial o nulo a su obra. Por eso, la supervivencia de algunos jirones de sus lecciones sobre Romanos y Juan (Stöhr) abre la perspectiva de proceder a la inversa de como hasta ahora: utilizándolas en lo posible como punto de partida para establecer hipótesis sobre su adscripción y fortuna posterior. Veamos, pues, qué queda de ellas.

2. Las lecciones de fray Dionisio en el ms. 1208 de la *Regia Bibliotheca Melitensis*

Debemos al profesor Stöhr el mérito de descubrir el único resto que queda que sepamos de las lecciones de Biblia de fray Dionisio Vázquez. Mérito porque el registro bibliográfico no invitaba a tal descubrimiento: “De Laudibus S.ti Evangelij–Theologiae Alphonsinae–Sermones etc. Manuscrit autographe du R. P. F. Dionysio Vasques, premier Docteur Cathédral de Alcalá–1503-1532” (Vasallo, 308). Casi exacta reproducción de la página del título posterior a la cubierta; por debajo, la mano de su anterior propietario, el tenor Mario de Candía (1810-1883), señala el lugar, fecha y precio de su compra (Londres, 1855, por 11 libras y 2 chelines). Seguramente, tras la subasta de su biblioteca en Roma a comienzos de 1903 (Todde 451-453) pasó a la de La Valetta.

La nota de la hoja inserta como folio 2 (en otro papel y ya con letra del XVIII) nos informa del título original del manuscrito: “Quadernos de Escritura y Predicables que son del V. P. Fr. Dionysio Vazquez, primero cath.co de Escritura de Alcalá, que esta pintado en la Antesacristia deste Conv.to⁽¹⁾, de quien dijo Leon decimo: Putabam Dionysium esse in celis et nihilominus hodie vidi illum in terra”; sigue informando: “Esta es Nota que tenia puesta el Mro A ste ms. al principio y va segun ella estaba.” A continuación, otra mano –quizá el padre Flórez- advierte, aclarando la llamada que introdujo: “⁽¹⁾El que puso

esta nota de que la pintura que esta (o estaba) en la Ante-sacristia [de S. Phe.] era del V. Vazquez se engañó, pues en ella misma se expresaba que es de D. Fr. Payo de Ribera. Hoy mismo (año de 1789) existe en el Refectorio...” Tenemos aquí, pues, el título original del volumen manuscrito, “Quadernos de Escritura y predicables del V. P. Fr. Dionysio Vázquez”, y de dónde salió para terminar en algún librero de viejo londinense: del convento madrileño de los agustinos llamado de San Felipe el Real “[S. Phe.]”, en cuya biblioteca es de imaginar que estuvo desde su fundación (1547) hasta, al menos, la francesada.

Pero el manuscrito, como sugiriera Candía, contiene más que eso. El volumen, de 203 folios ya numerados (no en 1987, por lo que Stöhr resulta impreciso), trae tres tipos de escritos: abre y cierra con parte de las clases de fray Dionisio sobre el evangelio de san Juan (ff. 1-37r, 57v-60) y la epístola a los Romanos (ff. 166-171, 175-203), que serían aquellos “Quadernos de Escritura” del título original. Entre ambas lecciones, dispersos, los “predicables”: varios sermones y apuntamientos castellanos (la mayoría con indicación de la fiesta litúrgica –Ramos, Pascua, Resurrección- o de su fecha de predicación –San Nicolás de 1533-) más uno latino (San Agustín) inéditos de fray Dionisio (ff. 38-55r, 57r, 160-165r, 172-174). Por último, ocupando la práctica mitad restante, el códice contiene distintos ejercicios de grado: un par de alfonsinas, las temibles pruebas finales de licenciatura de la Universidad de Alcalá, de teología (una de 1531 sobre la potestad eclesiástica –ff. 66v-83- y otra sobre los ángeles –ff. 61-62, 84v-123r), más unas cuestiones cuodlibetales de 1532 –f. 123v- copiadas a doble columna con señalamiento del presidente de cada acto (ff. 55v-56, 125-159), entre las que se incluye una sobre el martirio que presidió el padre Vázquez (ff. 143v-144r; 155v-156r).

A pesar del registro bibliográfico, todos los datos apuntan contra la autografía, lo que no pone en duda la autoría intelectual de las lecciones. La atestiguan: el amanuense repetidamente², el tipo de letra (la caligrafía es humanístico-cortesana, de transición); las fechas del códice (1531-33); su materia (el comentario a Romanos y Juan); la peculiaridad de que la exposición salte con frecuencia del latín al castellano (como hacía fray Dionisio para frustración de sus editores: cf. Pamphilo 106-107); las lecciones sobre el evangelio de san Juan traen su afamada distinción de la vida divina, beata, humana y profética de Cristo y los tipos de ciencia que les corresponden (ff. 20v y 10; Orozco LIV; González de Critana 248); y, por último, al resultar ambas lecciones coherentes entre sí, ya que desde la posterior en el tiempo, la de san Juan, reenvía (f. 15v) a lo explicado en su comentario a Romanos, cuyas páginas (f. 168r) colman efectivamente la laguna.

Dentro del contenido del códice precedente de sus lecciones, de indiscutible origen escolar, el amanuense distingue entre “annotata” y “lectiones.” Califica de *annotata* el conjunto de sus apuntes sobre las lecciones del curso 1532-33 sobre Romanos tanto en su título como al comienzo del comentario de la mayoría de los capítulos (ff. 166r, 175r, 176v, 178v, etc.), y los capítulos 4 y 5 de san Juan (ff. 25v y 32r). Conserva en cambio como *lectiones* seis de las veinte en las que fray Dionisio descompuso el dictado del capítulo primero a san Juan (las cinco primeras y la vigésima), las cuatro primeras del comentario al capítulo segundo y las lecciones 7 a 9 del capítulo tercero.

A primera vista, no hay grandes diferencias entre *anotata* y *lectiones*: ambas siguen el hilo expositivo del maestro, que, al modo de la tradicional glosa interlineal, explica los versículos del texto bíblico (consignados al margen), lo que en ocasiones le

² Quizá el librero convenció del exorbitante precio pedido al cantante diciéndole que era autógrafo y éste consignó el dato en portada, de donde pasó al catálogo y a Stöhr (290). Pero al inicio del comentario a san Juan (f. 20r), el amanuense declara su nombre, “Magister Iohannes Baptista”, y pide la devolución del texto a “fratris Dionisii”, de quien dice haber sido oyente, si lo perdiera. Asimismo, el comentario a Romanos reiteradamente dice reflejar las opiniones del “pater Dionisius” (ff. 166, 178v, 189v, 191r).

da pie al desarrollo de cuestiones filológicas (escasas, dado lo poco populares que eran entre los alumnos complutenses: Beltrán Heredia 1973, 105-106), históricas y, muy frecuentemente, teológicas. Pero esas diferencias existen. Las *annotata* siguen el sistema parisiense de apuntes (sucintas notas redactadas por el alumno tras escuchar al profesor para dar razón de su frecuente estilo indirecto: “adnotavit”, “dixit”), mientras que las *lectiones* recogen el dictado del profesor en una clase (folio y medio), como delata el frecuente uso del estilo directo (“ut dixi”, “diximus”). Éstas se numeran correlativamente desde el 1 al inicio del comentario de cada capítulo del texto bíblico. Es de suponer que, por su extensión, la redacción en *lectiones* habría dado lugar al texto completo del comentario a san Juan perdido del que tenemos noticia (378ff.; cf. *Causa* 261). Y demuestran, al proceder del curso 1534-35, que Vázquez se adelantó en años al modo de impartir clase y tomar apuntes que se suponía instaurado por el dominico Cano en 1542 (Beltrán de Heredia 1973, 114-115). Que quizá fuera aún anterior ya que, al margen de la academia, recuerda al procedimiento seguido por un alumno alcalaíno, san Juan de Ávila (1970), en su comentario castellano a la primera de san Juan, diverso del que empleó para exponer otra epístola paulina, Gálatas, que recuerda el sistema de *annotata*.

¿Y qué contienen de aquellas clases bajo una y otra forma? Las *annotata* del comentario a Romanos de fray Dionisio comprenden Rom 1,1-11,29, es decir, su introducción y casi toda la parte dogmática. Aunque, como se dijo, por lo general sigue la práctica del comentario interlineal, no siempre comenta uno por uno todos los versículos: a veces los declara con gran detalle, descomponiéndolos; pero otras comenta de manera global un conjunto de versículos (v. gr., Rom 7,1-14); y con frecuencia se salta uno o varios versículos, llegando en ocasiones a dejarse sin comentar porciones (como en Rom 1,6-15; 11,11-24) que dan más bien la impresión de ausencia del alumno.

Más prolija es la cuestión de su famoso comentario a san Juan. Sus dos primeras *lectiones* están dedicadas casi en exclusiva a la presentación del texto y el autor (ff. 20, 1, 3, 4r). El final de la segunda, la tercera, la cuarta y lo que queda de la quinta (ff. 4r-8r) comentan con detalle Jn 1,1-5. Más adelante, unos folios (57v-60) cubren, bajo la forma de *annotata*, el comentario a Jn 1,12-37. La *lectio* final del capítulo primero (ff. 14, 15r) se dedica por extenso al comentario de Jn 1,51. A continuación, las cuatro primeras *lectiones* del capítulo 2 abarcan el comentario a Jn 2,1-10 (ff. 15r-19). Del final del capítulo 3 tenemos dos versiones que coinciden episódicamente sobre el mismo texto, una en latín y otra en castellano, lo que parece indicar dos lecturas distintas: como *annotata*, el texto cubre de Jn 3,14 a Jn 5,36 (ff. 21-37r), mientras que como *lectiones* (7-9) hay un comentario coincidente aunque más detallado a Jn 3,27-34 (ff. 12, 13, 8v, 10, 11).

3. La esencia del Evangelio: Romanos y Juan como proyecto teológico completo

El momento inicial y el del comienzo del decaimiento de la preocupación por la herejía judaizante hispana está vinculada al nombre de un antiguo hereje: Cerinto. Éste, como Chirinto, fue el pseudónimo del eclesiástico que firmó un panfleto, todavía perdido, que corrió por las calles de Sevilla en torno al año 1480 para defender el retorno a la circuncisión y a las ceremonias hebreas como medio de ser buen cristiano. Sabemos de ese pseudónimo gracias a la respuesta que recibió del jerónimo fray Hernando de Talavera (70), de origen judeoconverso como seguramente nuestro Chirinto: su *Catholica impugnacion* (1481), una vez aparecida la respuesta en los hechos a ese tipo de ideas al fundarse la Inquisición española.

Pasado el medio siglo siguiente, el ahora Cherinto será destinatario del poema “Las Serenas” de fray Luis de León. Es cierto que, una vez hecha, la asociación de ese

nombre al *corpus* poético tibuliano se ha impuesto (León 2012, 59; 693). Y, con ella, el considerarlo pura ficción poética bajo la que se invierte el signo del original, donde el hombre sucumbía a los atractivos de la mujer que lo deseaba. En su literalidad moralizante, el pseudónimo personificaría una flaqueza, la de la carne, de cuyos peligros advierte el poeta a cualquiera. Pero esa lectura no excluye en fray Luis la mística, en el sentido de ‘secreta’ (Díaz Martín 289-300), donde adquiere sentido que Cherinto designe en pseudónimo a una persona real (sus “officiosos amigos”), como en el resto de sus poemas con dedicatoria. Y no parece que una advertencia sobre la debilidad de la carne constituya motivo de dedicatoria ni menos del uso de pseudónimo para individualizarla; se abre así la posibilidad de que Cherinto designe, bajo el nombre del antiguo heresiarca adoptado por el sevillano, al portador de una fe judaizante –peligrosa en público- a la que fray Luis ya aludió en sus clases de teología escolar (León 2005, 502) y bíblica (en tanto que razón de la epístola de san Pablo a los Gálatas: León 1892, 177-178), dando otra clave de lectura para ese poema: el embrutecimiento de aquella fe apegada a las ceremonias y la carne –en sentido espiritual- que atrae al amigo con falsas promesas.

Entre fray Hernando de Talavera y fray Luis de León, fray Dionisio Vázquez, a los cuarenta años de la última conversión masiva de judíos en España, abría su comentario escolar al evangelio de san Juan presentándolo expresamente como respuesta a la herejía de Cerinto y los ebionitas (ff. 1, 3). Desde luego, el vínculo entre aquella herejía, caracterizada primordialmente como negación de la divinidad de Jesús, y el cuarto evangelio era lugar común, cuya fuente más inmediata para fray Dionisio podría ponerse en el prólogo de la *Postilla* de Lyra a la glosa ordinaria del evangelio de Juan, que incluía comentario al prólogo de san Jerónimo, y, con él, la suposición de que el origen del evangelio estaba en una petición de los obispos de Asia a san Juan (*Bibliorum* 184-185). La misma fuente que se podría señalar, por ejemplo, para uno de los sermones del hermano de religión y contemporáneo de Vázquez santo Tomás de Villanueva (2012, 92), que dirigió en su inicio contra “vosotros, oh ebionitas.” Salvo por una cosa: ni el Lirano ni Villanueva citan a Cerinto, lo que indica –en este contexto exegético- una peculiar atención que le llevó a la directa lectura del *De viris illustribus* de san Jerónimo.

Si la voluntad de devolver a la luz a aquel oscuro personaje es algo que sólo se advierte tras un mínimo estudio de aquellas primeras lecciones, es evidente qué función cumple: situar a Cerinto y los ebionitas en el marco del despliegue de la primitiva Iglesia de Cristo. Los tres primeros evangelios habían tenido que enfrentar las distintas insidias con las que el demonio había pretendido evitar que los hombres creyeran que Jesús no lo era. El rechazo de la humanidad de Cristo, para fray Dionisio, no dejaba de ser un gesto que, aun instigado por el demonio, era muy humano: movidos por la maravilla de su palabra y su obra, que demostraban que era más que hombre, habían interpretado que no podía ser hombre. Los evangelios sinópticos –dice fray Dionisio-, al mostrar a Jesús hijo de María, con una ascendencia humana, que come y festeja, se entristece y alegra, y, finalmente, que sufre y muere, hacían todo lo que se podía hacer por aquellos que, con un corazón limpio, pudieran estar tentados por llevar demasiado lejos su intuición.

De este modo, la teología había quedado como suspendida, a punto de nacer; a san Juan le correspondería traerla al mundo para combatir a los ebionitas y a Cerinto, con los que el demonio quiso convencer a los hombres de que Jesús era puro hombre, negando su divinidad. Suprema negación para la que Cerinto reunía unas cualidades específicas y aptas por afinidad para uso del demonio: Cerinto no era un vil adorador de “escarabajos”, sino persona principal que creía en un Dios espiritual; hombre religioso, además, que se tenía por teólogo. Tomado del seno de lo mejor de la Iglesia, dice en definitiva fray Dionisio, estaba dispuesto a destruirla: ¿cómo iba a ser posible –se planteaba como teólogo fiel a su comprensión de las cosas- que aquel Dios que es espíritu, sufra y muera?

Dominado por el demonio, lo que no comprendía (y tras él y los ebionitas, Arrio), concluye Vázquez, era lo mismo que no entendían ni aceptaban su señor ni “toda la fragua infernal”: el misterio de la unión de Dios y hombre, el misterio de la Encarnación.

Ante aquel definitivo embate del demonio, la divina providencia había hecho del san Juan del Apocalipsis, profeta en Patmos, el san Juan del Evangelio, teólogo en Éfeso, el Teólogo por antonomasia, como recuerda Vázquez evocando los epítetos que le dedican el pseudo-Dionisio y san Jerónimo por el prólogo del evangelio. Su libre elección como materia escolar por parte de Vázquez es la elección por la teología (cuyas clásicas cuestiones como el pecado original o la gracia y la justificación, jalonan el hilo de su comentario junto a otras más peculiares como la de las vidas de Cristo). Que lo es – teología, quiero decir- precisamente por medirse, como lo hace el texto de san Juan, con el misterio de la Encarnación en su faceta más sublime: la del descenso de Dios al hombre. Algo que sólo podía exponer adecuadamente el discípulo más unido a Jesús por el amor.

Las lecciones de Vázquez sobre san Juan se nos desvelan así, desde sus prolegómenos, culminación de una reflexión ya en marcha en sus sermones romanos. Algo evidente ante su sermón de 1517 desde su título (*De unitate et simplicitate personae Christi in duabus naturis*) y tema (Jn 1,19, *Tu quis es?*, la pregunta de los fariseos al Bautista). Uno y otro anuncian la teología encarnacional que se desprende del evangelista (seguramente ya expuesta por el agustino en sus clases romanas), una vez superados los escollos del rechazo de la humanidad de Cristo, de la tendencia a la idolatría, al culto de la ley y al apego a la carne de los judíos, que dan paso a los herejes (sin especificar entonces) que respondió san Juan (Vázquez 1518, ff. 3v, 5v-6r). Pero también patente en el sermón en apariencia más alejado de esta base. Y es que la Encarnación es quicio sobre el que se ajusta la sutil relectura de Vázquez de los párrafos de la *Oratio* de Pico que evocó en su intervención ante la capilla palatina el miércoles de ceniza de 1513 (cuyos ecos llegan a su tardío Sermón de la Ascensión: cf. Vázquez 1956, 45-72). Aunque su tema, como no podía ser de otra forma, es una de las citas bíblicas que se utilizan para la ocasión (en aquel caso, Gn 3,19: *Memento homo...*), el sermón reposa, teológicamente, en el prólogo de san Juan (1,1 y 1,14; cf. Vázquez 1513, 5v): es la Encarnación la que permite hablar de la dignidad del hombre, no *in abstracto*, sino históricamente, tras resultar oscurecida su dignidad creacional por el pecado; una dignidad que sólo la gracia realiza en el sentido más eminente. Dos palabras, gracia y Encarnación, ausentes del prólogo de la *Oratio*. Que fray Dionisio no sólo teologizará; sino que también corregirá:

¡Oh suprema liberalidad de Dios Padre, suprema y admirable felicidad del hombre!, a quien le es dado hacer de sí aquello que elija, ser aquello que quiera: [...] hacerse planta [...] embrutecerse [...] llegar a celestial animal [...] ser ángel o hijo de dios [...] Y si por acaso ninguna criatura le contentase, retirándose al centro de su unidad, en las solitarias brumas donde habita el Padre –el cual se encuentra sobre todas las cosas-, las sobrepujará todas haciéndose uno con el espíritu de Dios. (Mirandola 1506, 1v)³

Si no se abusa de ella, ¡dichosa la dignidad del hombre!, [...] a quien se le ha dado ser lo que quisiere. Si quiere, puede embrutecerse y reducirse a animal. De ahí aquello del sagrado poema [Sal 31,9] *No queráis haceros como caballos y mulos*, que viene a decir: “si queréis podéis hacer de vosotros caballos y mulos y si no, no haceros tales.” Igual que puede, si la voluntad lo lleva por esos derroteros,

³ O summam dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis foelicitatem. Cui datum id habere quod optat, id esse quod uelit. [...] planta fiet [...] obrutescet [...] caeleste euadet animal [...] angelus erit, et dei filius. Et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum deo spiritus factus [sic], in solitaria patris caligine qui est super omnia constitutus, omnibus antestabit.

ascender hasta alcanzar un destino divino en comparación con el de las demás cosas, pues por medio de la insuperable unión de la caridad puede hacerse (cosa maravillosa ya de contar) un espíritu con Dios. (Vázquez 1513, 6v)⁴

La letra se parece, pero la música de fray Dionisio (como lo será la de Malón de Chaide o la de fray Luis de León) es claramente otra. Nada de omnímodas realizaciones del hombre, ni de brumas solitarias ni de centros del ser: la revelación señala un horizonte para la degradación, el embrutecimiento; la unión con Dios, la única que puede darse, la unidad espiritual, objetivo de la voluntad, es la unidad por el amor, en sí mismo un don divino. Formado en el estudio de la Biblia y en la escuela teológica agustiniana, fray Dionisio podía calibrar muy bien las heterodoxas pretensiones teológicas de la moda neoplatónica florentina. Porque no otro es su referente teológico, el agustiniano, al señalar directamente al amor como vía de acceso a la unidad con Dios, como nos enseña en su primera elección como docente complutense: la epístola a los Romanos, punto de partida de lo que planteó como un completo programa teológico.

El paralelo entre el evangelio de san Juan y la epístola a los Romanos de san Pablo, nos lo sirve en su comentario al primero (f. 1v): ambos eran frutos maduros. Igual que el evangelio de Juan culminaba la serie de los evangelios, completándola en sentido teológico (es decir, subrayando la naturaleza divina de Cristo tras los otros evangelistas, más preocupados por su humanidad) y del modo más cercano al Jesús total gracias a un san Juan “ya mayor, súper maduro y lleno de una larga experiencia en las cosas divinas”, que dan a esa obra su “majestad y profundidad”, san Pablo, al escribir a los romanos, dio al mundo, “en la última que compuso, su más sublime epístola”, lo que hizo como persona “ya más experimentada y perita [en las cosas sagradas]”, siendo su doctrina, había dicho ya en su comentario a Romanos (f. 166r), aquella “por la que debía empezar todo teólogo, intérprete como fue del sentido postrero y de la mente evangélica.” Juan y Romanos contienen, pues, para fray Dionisio la esencia del evangelio, sus productos más elaborados y meditados, salidos de las personas más autorizadas por el numen divino, punto de partida para toda teología que se precie. De ahí, sin duda, el arranque de su primer comentario complutense, a Romanos (f. 166r):

Hay tres tipos de teología: la divina, que sólo tiene Dios, es el conocimiento por el que Dios se entiende y comprende en la medida que es inteligible; la santa, que es el conocimiento que tienen los santos de Dios, y que ciertamente no requerimos nosotros, los que peregrinamos en la tierra, ya que no podemos conocer a Dios por fe y por especie a la vez; y por último la del peregrino, el conocimiento que pueden tener de Dios los que peregrinan en la tierra. Esta última se divide, a su vez, en teología natural, mítica o supersticiosa y revelada. La primera es el conocimiento que pueden tener de Dios los hombres por la luz natural [...] a la que alude san Pablo en Rom 1,20 *Invisibilia* [...], que es necesaria pero no suficiente. La teología mítica es la que elaboraron ciertos hombres sobre dioses ficticios y míticos inventados por Orfeo, Simónides y tantos otros poetas antiguos, que no sólo no es necesaria ni suficiente, sino pésima y falsísima. La teología revelada es el conocimiento de Dios alcanzado mediante la revelación, que en sentido propio no consiste más que en la fe explícita que tenemos de Dios, la cual es necesaria y

⁴ O sumam erga hominem benignitatem opificis O fœlicem si ea non abutatur hominis dignitatem: [...] cui datum est id esse quod velit. Potest si uelit in bruta descendere et obrutescere: Vnde illud sacri carminis est Nolite fieri sicut equus et mulus: Ac si dictum sit “sicut equus et mulus efficiemini si uultis” non efficiemini si non uultis. Potest si uoluntas ferat excellenti quadam unione charitatis unus cum Deo (mirabile dictu) spiritus factus in divinam pre ceteris sortem ascendere.

suficiente [...] ya que nos permite conocer qué es Dios para nosotros y qué somos nosotros para Dios. Es la teología que Dios puso y encerró para nosotros en los dos testamentos.⁵

La distinción entre teología natural, mítica y revelada nos remite al corazón de la teología agustiniana. De hecho, se trata del pórtico por el que se entra a la teología en la arquitectura de *La Ciudad de Dios* (Agustín 1988, 368ss.) Su origen está en el perdido *Antiquitatus rerum humanarum divinarumque* de Varrón. Allí, la distinción que recoge san Agustín se da entre teología natural, mítica (*fabulosa*) y civil (popular, diríamos hoy). La sustitución de la teología civil por la revelada en fray Dionisio se acomoda plenamente al pensamiento de su padre de religión, pues san Agustín, desde el comienzo del libro VI, somete a demoledora crítica los géneros varronianos de teología, destacando sobre todo las insuficiencias de la primera y las falsedades de las otras dos preparando el camino a la aparición de Cristo y el culto del verdadero Dios (libros IX y X), reflexiones que cierran la primera parte de *La Ciudad de Dios* y nos llevan a la segunda, que arranca con el origen de las dos ciudades, la terrestre y la celestial.

Sin embargo, cuando fray Dionisio enmarca esta distinción en la previa de teología divina, santa y peregrina (clasificada, pues, en función del sujeto en el que está), desplaza ese corazón al interior del *corpus* de la teología escolar medieval agustiniana, al que da vida. El producto de la intersección de ambas clasificaciones no puede ser más evidente: teología peregrina y teología revelada se convierten en intercambiables. Así quedaba justificada, por un lado, la preeminencia de la orientación bíblica de los estudios teológicos agustinianos -aquella desde la que había puesto límite a Pico- sobre cuya teoría nos deja en Romanos unos rudimentos (ff. 171v y 175r). Y que será algo en lo que vendrá a insistir el más egregio de los discípulos romanos de fray Dionisio, fray Jerónimo Seripando, al impulsar mediante decreto, ya como general de la orden, los estudios en la provincia castellana a los dos años de la muerte de su maestro (Gutiérrez 233-236).

Eso no significaba el desprecio ni el olvido de la teología escolástica, como demuestran generosamente las páginas de estos comentarios y los frutos de la reforma de su discípulo (los Guevara, Uceda, León o Mendoza). Y es que el otro término de la equivalencia establecida por Vázquez, la teología del peregrino (*viatoris*), tenía un preciso significado en la tradición escolástica agustiniana que nos devuelve a la objeción a Pico de fray Dionisio: la *theologia viatoris* “no es especulativa, sino más bien práctica, como la ciencia moral” (f. 190r). Lo que, en la clasificación del también agustino Tomás de Estrasburgo, le acerca más a la teología práctica de los franciscanos (de hecho, Escoto es el escolástico que más cita, aunque el Argentino ponía a san Buenaventura como su *caposcuola*) que a la teología especulativa (que atribuía a los dominicos detrás de santo Tomás). A ambas Estrasburgo oponía la suya, agustiniana, *scientia affectiva seu dilectiva*,

⁵ Theologia est triplex: quaedam divina, et haec est cognitio qua Deus intelligit et comprehendit seipsum quantum ipse intelligibilis est; quae soli Deo convenit. Alia est beatifica, et est cognitio quam beati habent de Deo; et haec nobis viatoribus necessaria non est quippe, quia non possumus Deum cognoscere per speciem ac fidem simul. Tertia est viatoris, et haec est cognitio quam de Deo possunt habere viatores. Haec ultima subdividitur in theologiam naturalem et fabulosam seu superstitiosam et revelatam. Prima harum est cognitio quam in lumine naturali possunt homines habere de Deo, [...] patet ex Paulo ad Romanos 1, *invisibilia* [...]; haec est necessaria, sed non sufficiens. Theologia fabulosa est quam aliqui homines habuerunt de fictitiis ac fabulosis diis quam invenere Orpheus, Symonides et alii quamplurimi antiqui poetae; et haec non solum non est necessaria neque sufficiens, sed pessima et mendacissima. Theologia revelata est cognitio Dei habita per revelationem, et proprie nihil aliud est quam fides explicita quam de Deo habemus. Haec necessaria est et sufficiens nam [...] per theologiam revelatam possumus cognoscere quid Deus sit nobis et nos quid Deo. Hanc theologiam revelatam Deus posuit ac recondidit nobis in duobus testamentis.

que persigue la íntima unión con Dios que sólo hace posible el amor (dirá echando mano de los *Soliloquios* de san Agustín), el conocimiento del corazón (reflejo del agustiniano *verbum cordis* –Agustín 1969, 735-737-, base de la cristificación y divinización del hombre en toda teología de ese signo) utilizando como medio primordial el estudio de la Biblia. Y a esta opción hay que suponer referido el “más bien” de fray Dionisio, ya que Tomás de Estrasburgo se mostraba en su clasificación en sintonía con el principal doctor escolar agustino, Egidio Romano, separado en este punto de santo Tomás (cf. S. Th., I, q. 1, a. 2), y con sus contemporáneos, el díscolo Gregorio de Rímimi al tratar de la capacidad del hombre para concebir una *notitia affectiva Dei*, y Alfonso de Vargas, el Toledano, referente de toda la escuela agustiniana hispana, que defendería el amor como objeto principal de la *theologia viatoris* al dar la fe por supuesto de su objeto: amar a Dios (ver, por todos, Saak 362-367).

4. Hacia una sistemática del beneficio de Cristo

En el prólogo del comentario del padre Vázquez al evangelio de san Juan, a los negadores de la humanidad de Jesús, por un lado, sin cara ni nombre para el padre Vázquez, y a Cerinto y los ebionitas, por otro, precede una tercera figura con la que se mide la Iglesia en su despliegue inicial en respuesta a la oposición del demonio: los fariseos. Éstos, después de haber difamado a Jesús en vida (acusándole de expulsar al demonio por virtud del demonio: Mt 12,24, Mc 3,22), siguieron haciéndolo a su muerte, esforzándose por para evitar que se conocieran sus milagros (f. 1r). Sin embargo, a diferencia de los que negaron la humanidad y la divinidad de Cristo (los unos sin más peso en el comentario de Vázquez que su página inicial, que remite al estudio de los sinópticos, y los otros, Cerinto y los ebionitas, significativos como origen de la teología, presentes en ella como su negativo), los fariseos aparecen constantemente en sus comentarios. Y no sólo en su comentario a Juan, lógico por constituir personajes de la trama narrativa, sino también –y por extenso, además- en el comentario a la epístola a los Romanos, de la que no forman explícitamente parte.

El humano error de los unos (todo lo malignamente instigado que se quiera), fascinados por los prodigios de Jesús, y la demoníaca soberbia de los otros (que no palia su origen en las filas creyentes y nobles), creyéndose capaces de reducir a Dios a la medida de su inteligencia, parecen completamente ajenos a los fariseos. Ciertamente, señala fray Dionisio con toda la tradición en su comentario a san Juan (ff. 58r, 59v), había en ellos un intenso interés por las cosas de la religión que no pasaba de apariencia (“siempre estaban en el templo y [rezando] oraciones [...] y, como unos sacristanes que andan siempre embueltos en cruces, aras, altares y sacramentos, no tienen mucha veneración a las cosas de iglesias, antes están más indevotos”). En realidad todo aquello sólo servía para justificar su pretendido derecho de instruir al pueblo. Los fariseos “buscaban vida de placer”, por decirlo con Alonso de Villegas (130), otro por los que conocemos detalles de sus lecciones; o, en sus propias palabras, buscaban “dominar y enseñorearse”, ser “señores del mundo”, “mandar y vedar.” Y al servicio de este dominio, había dejado dicho fray Dionisio en su comentario a Romanos (ff. 200r, 205-206r), pusieron una ignorancia fingida que no era sino fuente de pecado, pura “vellaquería” que, para que fuera “canonizada” y tenida popularmente por santidad, necesitaba “pervertir la Escritura” (hacerle “torrejones a la Escritura”), que no dejaban de saber (pues se “aferraban con los dientes a Moisés, Isaías, Jeremías y otros por el estilo”), que es por lo que, reconociendo en Jesús al Mesías, lo negaron, convirtiéndolo en “cabeza de lobo”, para, al no escucharle, no llegar a conocer su misterio definitivo: su condición de Hijo de Dios.

Y eso -dirá fray Dionisio con el rotundo castellano de sus sermones- no lo ignoraba Cristo, quien dio instrucción a sus discípulos de no predicarles: *nolite sanctum dare canibus neque margaritis porcis* (Mt 7,6). Los fariseos son los perros del evangelio, los únicos, junto a quienes abjuran de Dios por hacer su placer sin remordimientos –los cerdos de este mundo-, que Cristo desecha de la doctrina evangélica (f. 200), una de las partes principales de lo que fray Dionisio llamará el “beneficio divino” que es Cristo, que se da, como dirá en su comentario al evangelio de Juan, en su gracia y su sabiduría (f. 26r).

Antes de que la expresión “beneficio de Cristo” alcanzara la herética notoriedad con que la impulsó el título del anónimo *Trattato utilissimo del beneficio di Gesu Christo crocifisso* (1543), obra del benedictino Benedetto da Mantova y de Marcantonio Flaminio (McNair), y vehículo de la tesis protestante discutida en la convención de Ratisbona (1541) y, con ella, de las ideas de Melancton, Lutero, Calvino y Juan de Valdés, los términos “beneficio divino” o “de Dios” eran expresiones pacíficas en el pensamiento cristiano sin relación alguna con el debate introducido por los teólogos protestantes (el de la justificación como ausencia de imputación de los pecados del hombre, reputado otro Cristo por la sola fe en éste). Términos con clara inspiración agustiniana, además, fuente de su fortuna en dos ámbitos: el de la reflexión sobre la predestinación y la gracia en toda la escuela medieval, permeado por *De dono perseverantiae* (Agustín 1949, 614) gracias a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (632, 665, 690, 814, 858); y el de la vida contemplativa, donde se erigió en objeto esencial de meditación (Bernardo 806-807) a partir de los atribuidos *Soliloquia animae ad Deum*. (Pseudo-Agustín 1282-1285).

La obra de fray Dionisio supone, probablemente, el primer y quizá único esfuerzo de síntesis de aquellas ramas de la ortodoxia medieval en la que ya se manejaban algunos de sus contemporáneos, como el benedictino de Montserrat Pedro Alfonso (1562), o quienes, como fray Luis de Granada (1767, 6; 1800, 638) o santo Tomás de Villanueva (1760, 330), empezaron a divulgar entre el público la expresión “beneficio de Cristo” tanto en latín como en castellano (Granada, haciendo partícipe de aquel enfoque a san Juan de Ávila). Un temprano ejemplo de esa síntesis en la obra de fray Dionisio asoma en su sermón de 1517, una meditación, dice la parte del título que no se suele consignar, “...de stupendo divino beneficio humanae redemptionis.” (Vázquez 1518, f. 2v)⁶ Beneficio al que el hombre sólo puede responder mediante la adoración –conversión y reconocimiento- y la activa escucha (*hic est Filii meus dilectus, ipsum audite*, dice citando al Padre en Lc 9,35), cuyo fruto, el de quienes acogen su palabra y su gracia, siembra en el mundo aquel beneficio (Vázquez 1518, ff. 11v-15v).

Quince años más tarde, las lecciones de fray Dionisio nos muestran aquella síntesis en su estadio más elaborado. Que empieza por tratar la cuestión de su significado. Sobre lo que conservamos dos versiones: en latín en el comentario a Romanos (ff. 190v-191r) y en castellano en el de Juan (f. 26v). ‘Beneficio’ es “buen oficio”, como ‘maleficio’ lo es “malo”, dice en ambas. ¿Qué es entonces “oficio”?

‘Oficio’ no significa profesión, como se podría pensar por el castellano, sino la consideración y estima –o trato, más claramente- que debemos a otros, como

⁶ La frase invita a incluir también este sermón entre las inspiraciones del *Trattato* a la luz de su final, uno de los pocos lugares donde el texto emplea el término “beneficio”: “[...] il nostro principale intento e stato di celebrare et magnificare secondo le nostre picciole forze il beneficio stupendo che ha ricevuto il Christiano da Iesu Christo crocifisso”, a continuación de lo cual los autores, en consonancia con sus tesis, protestantizan la frase: “et dimostrare che la fede per se stessa giustifica, cioe che Dio riceve per giusti tutti quegli che veramente credono Iesu Christo havere sodisfatto alli lor peccati”, versión del argumento a cuyos opositores acusa de ser “Christiani che hanno gli animi hebrei” (*Trattato* 73). La incompatibilidad del beneficio de la redención de Cristo con la *sola fides* para Vázquez queda patente en f. 176.

cuenta Cicerón en *De officiis* [cf. I,8.] Es el que rinde el padre al hijo (Terencio [*Andria* I,5]: “¿tal es el oficio de padre?”), como oficio es [cf. Séneca, *De beneficiis* 3,18,1] el del hijo hacia el padre, el del hombre hacia la esposa, [el de la esposa al marido], el de Dios hacia nosotros y el nuestro hacia Dios.⁷ (190v) Entonces so yo officioso con mi próximo quando le tracto bien; y entonces le tracto bien: quando con mi entendimiento siento bien de él y le estimo en lo que es, y con mi voluntad le quiero conforme a lo que de él siento. Y, quando hago con mi próximo este tractamiento, *duplex sitis extinguitur*: la una, del tractado, porque le doy todo lo que le devo, que esta es grande sed que cada uno tiene, de desear que le honren y le den lo que mereçe; la otra es del tractante, porque queda contento de aver dado a cada uno lo que le devía. (f. 26v)

Cristo, sin embargo, ya en vida no atendió la nota de justicia introducida por vía de referencias y de ejemplo que se cuele en esta definición –filosófica, para uso teológico-de beneficio. Como el propio fray Dionisio recuerda más adelante en su comentario a Juan (f. 32v), “Cristo nunca quiso hacer señal en perjuicio de nadie; al contrario, todas sus señales eran benéficas y conferían grandísimos beneficios; y así los hacía todos: devolvía la vista a los ciegos, el oído a los sordos, la palabra a los mudos.”⁸ En tanto señales, apuntaban a su intrínseca condición, de la que eran significado: ser benéfico. Condición que, de manifestarse, menos aún podía estar destinada a hacer justicia (f. 187r): “[en el pecado original,] al pecar todos –dejó dicho al comentar Rom 7,14-, [Cristo] había quedado falto de todos los que aman; como no había a quien beneficiar fuera de todos, que se habían torcido, por medio de redención adquirió para ellos la reconciliación con Dios Padre. Les consiguió el amor y la gracia que antes, cuando eran agradables a Dios, tenían.”⁹ El beneficio de Cristo es, primordialmente, el de su redención del hombre, ya que sin esa redención no sería posible ningún beneficio de Dios hacia los hombres. Por ella somos vueltos a hacer dignos de Su “tractamiento”, de su amor y gracia.

De hecho, la reflexión de fray Dionisio sobre el beneficio en el comentario a Rom 8,3, retoma el cabo que había dejado suelto cuando, a propósito de Rom 7,14, expuso el negocio de la redención. Allí nos ofrece algunas de las páginas más intensas en términos oratorios (los ff. 186-187r) de sus lecciones, a la altura de sus sermones; auténticas meditaciones sobre los beneficios de la justicia original del hombre, la que perdió con el pecado, y sobre las habilidades del Creador al convertirse en Redentor para sortear las dificultades puestas a su plan por su criatura. Pero también aborda el asunto con gran finura teológica acudiendo a una tesis que, en buena medida, hacía suyo lo esencial de la del santo Tomás del *Scriptum super Sententiis* (III, dist. 19, q. 1, a. 4, ql. 1, cuya cita no recogen los apuntes, aquí en *annotata*): la redención es la recompra por Dios “de su hacienda”, el hombre, que por el pecado original se había enajenado para, de “camarero”, devenir “como súbdito al pecado, esclavo de Dios.” Devolverlo a su primera condición suponía para Dios recomprarlo, algo que hacía consigo mismo ya que el pecado, aunque había alejado al hombre de Dios (“dándole por alguazil al demonio”), no lo había arrojado de sus dominios.

⁷ Officium nunc non dicit artem, ut hispanus sermo arbitratur, sed officium dicit debitum erga alios honorem et repensionem, et clarius tractamento, ut agit *De officiis* Cicero. Est debitum patris ad filium (Terentius: huccine est officium patris?); sic, est officium filii ad patrem, viri ad uxorem, et Dei ad nos et nostri ad Deum.

⁸ Nunquam voluit Christus signum edere in perniciem alicuius, sed potius omnia signa benefica et quibus ingentia benefica conferret; y así los hacía todos: restituens cecis visum, surdis auditum, mutis loquelam.

⁹ Ita ut, peccantibus omnibus, egenus factus sit omnium amatorum; non habens ullum cui beneficeret sed omnes quos torquerent, per redemptionem emit reconciliationem illorum cum Deo Patre. Emit amorem, emit gratiam quam antea habuerant, quum essent grati Deo.

El hombre, al pecar, puso puertas a la efusión del amor divino. Cuya apertura ya no estaba en su mano: desterrado del beneficio divino había quedado también incapacitado para uno de los tipos de oficios antes aludidos: el sacrificio, oficio que rendimos a Dios (f. 191r), “tratamiento sacro que es a Dios hecho; y este se le haze interiormente, *sine quo omne sacrificium est sacrilegium*” (f. 26v). Sin Dios no se puede tratar a Dios porque, como argumenta a continuación, Dios no necesita nada de nosotros. Sólo Dios puede tratarse como debe; y, por lo tanto, sólo él, sigue diciendo al comentar el evangelio, al redimir al hombre, restablece su capacidad para hacerle sacrificios, es decir, para rendirle el trato debido (que es lo mismo que volver a ser digno de recibir su beneficio), donde sólo hay una sed que apagar (ff. 26v-27r):

En el tractamiento que a Dios se haze, *nonnisi unica sitis extinguitur*, que es la del tractante, que del tractado, que es Dios, no ay neçessidad, pues *ipse bonorum nostrorum non indiget*, y quando a Dios uno extima en lo que es, y siente de él *ut debet*, y quiere lo que dél siente, entonces haze el tractamiento que deve con él. Pues *hoc supposito*, digo que quien tiene *sapientiam illam salutarem* que comprehende *tam actum intellectus quam voluntatis*, la qual no está sin charidad e gratia, este tiene *agua biva* [Jn 4,10], la qual, dado caso que venga de la fuente, pues *a Deo gratia est*, pero en la misma anima se haze fuente *qui saliat in vitam aeternam* [Jn 4,14] que mana, que mane siempre, *quia charitas numquam cessat* [cf. I Cor 13,8], que o aprovecha o se disminuye y no está en su ser ni para. Y esto es manar siempre; y tanto viene a manar en algunos esta gracia que *flumina de ventre eorum fluent* [Jn 4,38]: así como de fuentes se hazen ryos, así aquella fuente puede manar tanto y creçer la gracia que salgan obras insignes y yllustres que son los ryos, para que no solamente se mantenga él, pero dé de beber a muchas gentes; y así *de ventre Augustini, Hyeronimi et aliorum insignium virorum fluxere flumina de quibus nos potamus et bibimus*. Y así esta agua biva que Christo aquí promete apaga la sed de honrras, voluptades, etc., que aquéllas, commo *ad tempus* deleytan, *ad tempus* tornan a poner sed y nunca con ellas está contenta la voluntad, porque la crió Dios de tal metal que todo lo criado y possible criar no es bastante a pagarle la sed de sus deseos que tiene; y, así, con solo Dios /27r/ se harta, *iuxta illud satiabor cum aperuerit gloria tua, id est* [Sal 16,15 Vg]: entonces se me apagará la sed, terné contentamiento quando yo te diere la gloria que te devo, quando *eris gloriosus in me*.

5. Conclusión. Saciar una sed inextinguible

La hondura de la fórmula “con solo Dios se harta” (que un poco más adelante recrea diciendo “no terná ravia por otra cosa que no sea Dios”) pone de manifiesto el sentido espiritual de párrafos como el transcrito. Además de sorprender encontrada en la copia escolar de unas lecciones universitarias; lo que nos habla, aun habiéndonos llegado por persona interpuesta y fragmentariamente, de un profesor para quien, en el mejor sentido, el púlpito era una prolongación de la cátedra y la cátedra del púlpito.

El texto forma parte del análisis de la metáfora del *agua viva* en el episodio de la samaritana (Jn 4,10-14), un tema ya sugerido, como se recordará, en la parte de su comentario a Romanos donde, al explicar cómo ha de entenderse el negocio de la redención (ff. 186v-187r), describe el objeto que el hombre compra con el pecado como una sed febril, una fiebre ardentísima. Pero es en la samaritana del cuarto evangelio en la que esa sed se encarna; mujer de un pueblo que fray Dionisio compara (f. 26r) con los “mestizos y como haereticos agora que, aunque tenian algund conocimiento de Dios, eran

dados *cultibus falsorum deorum*.” A ella es a quien Cristo, después de deshacerse de sus Apóstoles, le confesaría que ese supremo beneficio, el de la sabiduría salutífera, que sólo puede ser tal por implicar el acto de la inteligencia y de la voluntad para manar amor sin fin, procede de él, Cristo (el Hijo de Dios vivo, le revela al final), como de su origen y que se transmite a través de quienes le reciben.

La figura de la samaritana sirve a fray Dionisio para sugerir, contraponiéndosela, la imagen a la que ésta aspira después de conocer su existencia: el justo, en su comentario a Romanos (“cuya alma –f. 170r- está tan ensanchada que nada excepto Dios puede llenarla”¹⁰), el santo (aquellos que –f. 193r- “an de estar desenteressados de sí para cumplir la voluntad de Dios; y, desynteressados de sí, nynguna cosa les puede suçeder *quod non sit ex voto*”).

La asociación entre santidad y voto de religión, presentado éste por fray Dionisio como una suerte de asidero inasequible para la rueda de la fortuna –que somete a cadencia la sed en los hombres-, no es, sin embargo, ocasional. Sin ir más lejos, en uno de los sermones que se conservan en el manuscrito, el de Domingo de Ramos, fundamenta su categorización de la diversa relación de las personas con Dios al describir la procesión del Cristo humildemente triunfante que ese día se representa. Delante de él van los que, aparejando sus corazones y conciencias a Dios, rigen en la paz a los demás; los de detrás son los que, sabiéndose ignorantes, le siguen con devoción y piden a los de delante que les ayuden. Mientras que, a su lado (f. 50v), “los discípulos, commo de casa: estos son los que en esta vida escogen la mejor parte biviendo en la religion, allegados siempre a Dios y solícitos en commo le agradarán, commo harán su voluntad, commo estarán a puncto quando los llamare.” Son los llamados a la vida de contemplación, donde, al estar más allegados a Cristo, “pueden algunas vezes de passada, andando, verle, pero no del todo ni continuamente *dum sunt in via*.” Y es que ellos, “los religiosos *glorificantes et portantes Deum* [Lc 2,20]”, a diferencia de los demás, no dan a Cristo de lo que les sobra, sino “que se pone[n] a ssi mismo[s] a [su] serviçio”, de ahí que puedan verse también simbolizados por el jumento y sean los representados, en la revelación de Ez 14,14 sobre los predestinados a salvarse, en “Daniel en ayuno y trabajos, abstinentes” (f. 51r).

El hambre y la sed de vida plena llevan indefectiblemente para fray Dionisio a la vida religiosa, hecha espacio para la perfección espiritual que sólo Dios hace posible mediante la plena entrega que hace de sí el hombre mediante los votos (que “la fraillía no es el hábito –dice en el f. 200r- [...] sino los tres votos”), ofreciéndole así la carne que Aquél vivifica con el Espíritu. Esta concepción de la religión, desde luego, anda bien alejada del protestantismo y de la ideología erasmista (por cuyo referente estas lecciones manifiestan un aprecio puramente académico¹¹). Pero no se queda en refrendo de una opinión entonces común en la Iglesia sellada por su conocida fidelidad personal (Román 116): estas lecciones, además, mediante una sutil inflexión sugieren razones para la adhesión colectiva de los miembros del pueblo cristiano de origen racial judío que recuerdan a las que, medio siglo más tarde, esgrimirá fray Luis de León a media voz desde un trasfondo veterotestamentario y una mirada ya apocalíptica (Díaz Martín 229, 257, 284).

Dos notas en sus *annotata* a Romanos nos aventuran en esa dirección. La primera sólo tiene el valor del ejemplo como muestra de lo que hoy llamaríamos subconsciente: al mostrar cómo operaba el discurso paulino cuando intentaba devolver a los judíos a

¹⁰ Animum iusti esse adeo latissimum ut nil praeter Deum illum repleat.

¹¹ Erasmo (sus *Annotaciones*) es citado seis veces en las lecciones, tres en cada una (ff. 4v, 6r, 16v, 189v y 194), sin especial relevancia o acogida. En ellas se le califica de “vir doctissimus” –f. 16v-, pero para criticar a continuación, con la censura parisiense (*Determinatio* f. 8) –aunque no la cite-, la traducción de *logos* como *sermo*.

Cristo como lo habían estado en el judaísmo antiguo pero después de su primera venida, distingue tres significados de judío (f. 169r): como raza (*genere et carne*), como creencia (*secta*) y como puro rito (*ceremoniis exterioribus*), que es el panorama que nos encontraríamos, dice, en el caso de que los metidos en religión pudieran casar y sólo casaran entre sí, que tendrían hijos orgullosos de aquel origen, que se añadirían a los buenos religiosos, imbuidos de su profesión, y a los que sólo tuvieran de monjes el hábito, que serían iguales a los judíos ritualistas. La cuestión no pasaría de la anécdota si no fuera por una glosa posterior que retoma la comparación (f. 171v): la circuncisión de los de origen judío no debería ser motivo de escándalo para el resto de cristianos en tanto que san Pablo no atribuye ahí (Rom 2,25) valor salvífico a ese signo, sino honorífico en aquellos que, del judaísmo entendido como creencia, cuyos ritos habían practicado, habían abrazado a Cristo, algo que no sólo estima de aplicación en los momentos en los que escribía san Pablo, sino también “*de praesenti*.” El mismo valor honorífico, sigue diciendo, del que es revestido el buen fraile, el que cumple votos y regla, por su hábito.

La analogía que propone fray Dionisio es clara: en la tradición cristiana, el hábito es al buen monje lo que la circuncisión es al buen judío en la suya. Con una importante diferencia: tras la venida de Cristo, en el monaquismo podía alcanzarse mucho más en el orden del espíritu que en el buen judaísmo, pues se trataba nada menos que una divina perfección. De este modo, invitaba a considerar el monaquismo como espacio para la sublimación de las enseñanzas divinas transmitidas por el judaísmo (no en vano, insiste repetidamente en explicar la doble metáfora paulino-agustiniana de la carne y el espíritu, el espíritu y la letra en ambos comentarios: ff. 28r, 166r, 185r), en un momento en que en España se repetían algunos rasgos del nacimiento de la Iglesia. El papel de vanguardia espiritual que en gran medida cumplieron en España los religiosos de origen judío en el siglo XVI (en el que no faltaron casos de cabezas de religión como santa Teresa, mujer insigne –podríamos decir parafraseando a fray Dionisio- de cuyas entrañas seguimos bebiendo) no puede entenderse, probablemente, sin este cálculo detrás: cómo apagar su sed de Dios desasidos de todo trato con el mundo. Aquel mismo mundo, por cierto, en el que sus hermanos de fe y raza, persiguiendo con no menos ahínco temporales “beneficios” (cf. Díaz de Toledo 2012, 97-99, 116), se encontraron con la respuesta de los Estatutos de sangre que, por desgracia, enlodados como andaban los hijos de la Iglesia con las cosas del mundo, no dejaron de afectar a los que sólo buscaban el cielo.

Obras citadas

- Agustín de Hipona. *Obras*. Tomo VI. Victorino Capánaga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega & Toribio de Castro eds. Madrid: BAC, 1949.
- *Homélie sur l'évangile de saint Jean (I-XVI)*. Marie-François Berrouard trad. París: Desclée de Brouwer, 1969.
- *Obras completas*. Tomo XVI. Santos Santamarta & Miguel Fuertes trads., Victorino Capánaga notas. Madrid: BAC, 1988.
- Aquino, Tomás de. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. Lorenzo Perotto trad., Bolonia: ESD, 2000. Vol. 5.
- *Suma teológica*. Raimundo Suárez & Francisco Muñiz eds. Madrid: BAC, 1947.
- Ávila, Juan de. *Obras completas*. Vol. IV. Luis Sala Balust & Francisco Martín Hernández eds. Madrid: BAC, 1970.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. Antonio Alatorre trad. México: FCE 1950. 2 Vols.
- Beltrán de Heredia, Vicente. "Incoación de un proceso inquisitorial contra el padre Dionisio Vázquez, O.S.A., primer catedrático de Biblia en Alcalá." En *Cartulario de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Universidad, Vol. V, 1972a. 267-275.
- "La conferencia de Valladolid de 1527 en torno a la doctrina de Erasmo." En *Cartulario de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Universidad, Vol. VI, 1972b.
- "La teología en la Universidad de Alcalá." En *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca: OPE, Vol. IV, 1973. 61-157.
- Bernardo de Claraval. *De consideratione ad Eugenium papa tertium*. En J. P. Migne ed., *Opera omnia*. París: Garnier, 1879 (P.L. 182).
- Bibliorum sacrorum tomus quintus cum Glossa Ordinaria et Nicolai Lyrani expositionibus... Additionibus [Burguensis]...* Lyon: s. e. [Anthoine Vincent], 1545.
- Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedrático de la Universidad de Osuna*. Miguel de la Pinta Llorente ed. Madrid: CSIC, 1942.
- Ciruelo, Pedro. "Questio decima hebraica de cabala Judeorum." Pedro Ciruelo, *Paradoxae quaestiones numero decem*, s.l. [Salamanca]: s.e, 1538 [s. p.]
- Determinatio Facultatis Theologiae in Schola Parisiensi super quamplurimis assertionibus D. Erasmi Roterdami*, París: Josse Bade, 1531.
- Díaz de Toledo, Fernán. *Instrucción del Relator para don Lope de Barrientos (1449)*. En Tomás González Rolán & Pilar Saquero Suárez-Somonte eds. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*. Madrid: Aben Ezra, 2012.
- Díaz Martín, José Manuel. *Leyendo a fray Luis de León*. Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, 2014.
- Dougherty, M. V. "Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation and the Question on Human Nature in the *Oratio*." En M. V. Dougherty ed. *Pico della Mirandola: new essays*. Cambridge: University Press, 2008. 114-151.
- Fernández, Quirino. "Fray Dionisio Vázquez de Toledo, orador sagrado del Siglo de Oro." *Archivo agustiniano* LX-178 (1976): 105-198.
- "Un Sermón latino de fray Dionisio Vázquez de Toledo. Sermón predicado ante el Papa Julio II, el miércoles de Ceniza, nueve de febrero del año 1513." *Archivo agustiniano* LXI-179 (1977): 133-157.
- Gómez-Menor, José C. *Cristianos nuevos y mercaderes de Toledo*. Toledo: Librería Gómez-Menor, 1970.

- González de Critana, Juan. *Sylva comparationum vel similium...* Valladolid: Ioannes Godínez a Millis, 1608.
- Granada, Luis de. *Quintus tomus concionum de tempore*. Valencia: Viuda de Joseph de Orga, 1767.
- *Obras del venerable padre maestro fray Luis de Granada*. Madrid: Imprenta Real, 1800. Tomo VI.
- Gutiérrez, David. “Del origen y carácter de la escuela teológica hispano agustiniana de los siglos XVI y XVII.” *La Ciudad de Dios*, 153 (1941): 227-255.
- León, Luis de. “In epistolam Pauli ad Galatas.” En Tirso López ed. *Mag. Luysii Legionensis, Augustiniani, Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretis opera...* Salamanca: Imprenta de Rodríguez, Tomo III, 1892.
- *Tratado sobre la ley*. José Barrientos García & Emiliano Fernández Vallina eds. El Escorial: EDES, 2005.
- *Poesías*. Antonio Ramajo Caño ed. Madrid: Real Academia Española, 2012.
- Lombardo, Pedro. *Opera omnia*. París: J.-P. Migne, 1855 (P.L. 192).
- McNair, Philipp. “Benedetto da Mantova, Marcantonio Flaminio and the *Beneficio di Cristo*: a Developing Twentieth Century Debate Reviewed.” *Modern Language Review*, 82 (1987): 614-624.
- Medina, Miguel de. *Christianae paraenesis sive De recta in Deum fide libri septem*. Venecia: Iordani Zileti, 1564.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Madrid: CSIC, 1991. Vol. 1.
- Mirandola, Pico della. *Ioannis Pici Mirandulae omnia opera*. Reggio Emilia: Ludouicus de Mazalis, 1506 (s. p.)
- Morocho Gayo, Gaspar. “Hermetismo y cábala cristiana en la corte de Carlos V: Egidio de Viterbo, Dionisio Vázquez, Cipriano de la Huerga.” *La Ciudad de Dios*, 213 (2000): 813-854.
- Morreale, Margherita. *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1959. Tomo I.
- O'Malley, John W. *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*. Leiden: Brill, 1968.
- “Preaching the Popes.” En Charles Trinkaus & Heiko A. Oberman eds. *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Leiden: Brill, 1974. 408-440.
- “An Ash Wednesday Sermon on the Dignity of Man for Pope Julius II, 1513.” En Sergio Bertelli & Gloria Ramakus eds. *Essays presented to Myron P. Gilmore*. Florencia: La Nuova Italia Editrice, 1978. Vol. I: History. 193-207.
- Orozco, Alonso de. *Crónica del glorioso Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín, de los Santos y Beatos y de los Doctores de su Orden*. Sevilla: Gregorio de la Torre, 1551.
- Pamphilo, Ioseph. *Chronica ordinis fratrum eremitarum sancti augustini*. Roma: Georgii Ferrarii, 1581.
- Pedro Alfonso. *Dialogi de immensis Dei beneficiis et de tribus virtutibus Theologicalibus*. Barcelona: Claudio Bornat, 1562.
- Perea Siller, Francisco Javier. “Los inicios de la cábala humanista en Alcalá: Alfonso de Zamora y Cipriano de la Huerga.” *Helmantica*. 64 (2013): 153-180.
- Pseudo-Agustín. *Soliloquiorum animae ad Deum liber unus*. En *Augustini Opera*. París: Gaume, 1837. Tomo VI, II parte.

- Román, Jerónimo. *Chronica de la orden de los Ermitanos del glorioso padre Sancto Augustin...* Salamanca: Ioan Baptista de Terra Nova, 1569.
- Saak, Eric L. *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation 1292-1524*. Leiden: Brill, 2002.
- Santa Cruz, Melchor de. *Floresta española*. [1574] Maximiliano Cabañas ed. Madrid: Cátedra, 1996.
- Sécret, François. "Pedro Ciruelo: critique de la kabbale et de son usage par les Chrétiens." *Sefarad* 19 (1959): 48-77.
- Stöhr, Johannes. "Neuaufgefundene Bibelerklärungen des ersten Exegeten der Universität von Alcalá, Dionysius Vásquez (1479-1539)." *Augustiniana* 37 (1987): 279-316.
- Talavera, Hernando de. *Católica impugnación*. Francisco Martín Hernández ed. Juan Flors: Barcelona, 1961.
- Todde, Felice. *Il tenore gentiluomo. La vera storia di Mario (Giovanni Matteo de Candia)*. Varese: Zecchini, 2016.
- Trattato utilissimo del beneficio di Gesu Christo crocifisso verso i christiani*. Venecia: Bernardinum de Bindonis, 1543.
- Vasallo, C. "Codici e Manoscritti della pubblica biblioteca di Malta." *Archivio Storico di Malta* 11 (1940): 271-309.
- Vázquez, Dionisio. *...Oratio habita Rome in apostolica sacri palatii capella in die cinerum*. Roma: Iacobum Mazochum, 1513.
- *De unitate et simplicitate personae Christi in duabus naturis...* Roma: Iacobum Mazochium, 1518.
- *Sermones*. Félix G. Olmedo ed. Madrid: Espasa Calpe, 1956.
- Villanueva, Tomás de. *Conciones*. Lorenzo de santa Bárbara ed. Milán: Josephum Marellum, 1760. Vol. 1.
- *Obras completas*. Vol. VI. Laureano Manrique, Isidro Álvarez & José Manuel Guirau eds. Madrid: BAC, 2012.
- Villegas, Alonso de. *Flos sanctorum: quarta parte...* Barcelona: Jayme Cendrat, 1603.
- Vinci, Joseph. "The Neoplatonic influence of Marsilio Ficino on Fray Pedro Malón de Chaide." *Hispanic Review*, 39 (1961): 275-295.

Del dicho al escrito. La autocensura en alumbrados de origen converso

Sergio Fernández López
(Universidad de Huelva)¹

A nadie se le escapa que el heterogéneo conjunto de reformas y observancias que se sucedieron a lo largo de la Baja Edad Media generó el humus en el que floreció la mística que se desarrollaría luego, plenamente ya, durante el siglo XVI. Así lo había considerado hace años Andrés Martín (1998) y no le faltaban razones para ello. El propio padre Melquíades afirmó además que entre algunas de aquellas órdenes se dieron ciertos desvíos, ejemplificados en los herejes de Durango, que podrían considerarse acaso el más claro precedente de los posteriores movimientos alumbrados. El caso de la orden franciscana resulta especialmente significativo en este sentido. Y no solo porque naciesen en su seno aquellas primeras derivaciones heterodoxas, sino por diversas cuestiones que, si bien no la apartan por completo de otras doctrinas religiosas, la particularizan.

Aquella observancia se había propuesto como meta el retorno al espíritu evangélico y el ejercicio de prácticas orientadas al logro de la virtud. La primacía dada al amor, por cuya acción el alma se transformaba en Dios, y a la existencia vivida en la fe, se encaminaban, por su parte, hacia una mística experimental y a una espiritualidad basada más en la gracia y la oración gozosa que en la doctrina y el estudio, como pedía san Buenaventura en su *Itinerario del alma a Dios*. Si algunos de estos procedimientos llamarían pronto la atención de los inquisidores, el ingreso en la orden de un considerable número de judeoconversos, que comenzó a ver con buenos ojos una religión que, aunque no rechazara las ceremonias externas, centraba más su atención en la contemplación divina, la mística y la moral cristiana, terminó por enrarecer el asunto y hacerlo más complejo. Este componente converso fue de hecho para Bataillon (1950) el que fomentó el iluminismo, aunque situase a Erasmo como verdadero origen de los alumbrados.

Está claro que el hispanista francés arrimó el ascua a su sardina. Con todo, queda lejos de la intención de estas páginas deslindar ahora los orígenes e influencias de las corrientes espirituales de la Edad Moderna en España, asunto del que ya se han ocupado con gran acierto no pocos estudios a zaga del trabajo de Bataillon². Su propósito es mucho más humilde. Considero, no obstante, que en el seno de la aparición de aquellas “desviaciones” heréticas había mucho más de franciscanismo, unido al origen judío de no pocos de sus integrantes, que de erasmismo, y no podría encontrar mejor escudero para respaldar esta opinión que al propio Asensio (1952), aun teniendo en cuenta, como quería Nieto (1979: 115-150), las diferencias que se observaban entre las prácticas devotas franciscanas y su divergencia en “dejados” y “recogidos”, entre herejes y ortodoxos, en definitiva.

Como fuere, la intención de estas líneas es muy otra, como he dicho, y solo aspiran a reseñar las opiniones de ciertos religiosos, a menudo bastante desiguales e incluso contradictorias, si nos atenemos para compararlas a lo que habían expresado de viva voz o algunos les habían escuchado decir y a lo que finalmente manifestaron por escrito. Claro que no solo ya para construir a grandes rasgos la historia de la espiritualidad española de la época, sino incluso para exponer con cierto tino esas opiniones discrepantes, nos siguen faltando numerosos datos. De ahí que las opiniones haya que exponerlas con ciertas

¹ El autor de este artículo participa en uno de los equipos de investigación de la Red temática de excelencia: “Identidades conversos desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (FFI2016-81779-REDT/AEI).

² Valgan por el momento los clásicos estudios de Heredia (1939), Asensio (1952), Nieto (1979) y Márquez (1980a).

reservas y que el acierto no deje de tener un componente azaroso. No hay que olvidar que muchas de las obras de los autores que nos ocupan quedaron sin publicar y es posible que ni tuvieran a veces intención de hacerlo. Baste recordar, por lo que respecta a los alumbrados, que según diversos testimonios tanto Isabel de la Cruz como Ruiz de Alcaraz estaban escribiendo un libro de contemplación, o que el bachiller Antonio de Medrano escribía a la sazón la vida de Francisca Hernández,³ o que Pedro de Rueda recogía por entonces las declaraciones de Isabel de Tejada,⁴ o que, por último, las cartas de María de Cazalla circularon encuadradas en forma de libro (Ortega, 95).

Por otro lado, aunque conocemos las bibliotecas de algunos de estos escritores heterodoxos, sabemos que solían esconder los libros comprometidos y que hasta cedieron o tapiaron a veces no solo sus lecturas más arriesgadas, sino también sus libelos y anotaciones. Tenemos noticia de que, en el caso más tardío del arzobispo Carranza, se encontraron después de su fallecimiento en un hueco de la pared de una de las estancias de su casa en Valladolid, cubierto luego con yeso, diversos cuadernillos firmados como “Fr. B. Toletanus” (Tellechea, 28; Fernández López, 2018, 111). Y peor aún. Si en el caso anterior cabía al menos la esperanza de hallarlos algún día, en otros, las obras de autores sospechosos fueron censuradas, quemadas por tal motivo y, por tanto, destruidas para siempre, como parece que ocurrió con ciertos escritos de Constantino de la Fuente (Boeglin, 60).

Por lo demás, hablar con cierta libertad de determinados asuntos resultaba temerario. De ahí que, desde la perspectiva actual, a todos parezca tan cuestionable otorgar un mínimo viso de veracidad a algunas declaraciones, y estas palabras de Antonio de Nebrija son suficientes para confirmarlo:

¿Qué esclavitud malvada es esta, qué dominación es esta tan inicua, [...] que no te permite expresar libremente lo que tú sientes? Pero, ¡qué digo ya decir! Es que ni escribirlo oculto entre unas paredes, ni murmurarlo en voz baja en el interior de una fosa, ni pensarlo a solas, te permiten.⁵

Aún medio siglo más tarde, al parecer, apartaron al padre Prudencio de Montemayor de la docencia y al mismo fray Luis de León prohibieron seguir defendiendo en público su doctrina sobre la gracia. Y se trató, como puede imaginarse, de un mal menor. Las opiniones vertidas desde la cátedra o el púlpito, o comentadas en un ambiente más privado, costaron a muchos de ellos el procesamiento inquisitorial, la cárcel e incluso la muerte. Recuérdese que cuando fray Luis fue procesado todavía no había publicado nada y que, al margen de su versión del *Cantar de los Cantares* que se difundió de manera manuscrita, la mayoría de las acusaciones se basaron en lo que ciertos testigos le habían oído decir o afirmaban que otros le habían escuchado (Fernández López 2016, 254).

Por lo demás, tampoco los procesos inquisitoriales son una excepción y la información que nos falta es abundante. Y no solo porque algunos, como advertía hace ya cuarenta años Milagros Ortega respecto del proceso de Alcaraz (8), se encontraban bastante deteriorados, sino porque otros muchos siguen sin localizarse y quizá se hayan perdido para siempre. Y no se trata de la única traba del asunto: tampoco en los procesos

³ En opinión de Ortega (91), pese a que la imagen de Francisca Hernández se deterioró desde el estudio que le dedicó Edwrad Boehmer (1865), el conocimiento de algunos procesos inquisitoriales muestra que ejerció gran influencia en un amplio círculo de franciscanos y legos, y que su atractivo espiritual no escapó al mismo General de los Franciscanos, el Padre Quiñones.

⁴ Según se desprende del proceso de María de Cazalla, las desavenencias con esta Isabel de Tejada provocaron la separación de los Cazalla con Isabel de la Cruz, quien tenía en su casa a dos hijas de la propia María de Cazalla. Véase Ortega (87).

⁵ Valle (613-614).

conservados, muy numerosos afortunadamente, la información de reos y testigos resulta infalible. Antes al contrario, los testimonios eran con frecuencia fruto de la envidia o enemistad, como parecen al menos que fueron algunas declaraciones de Bartolomé de Medina y León de Castro en el proceso de los profesores salmantinos. En otras ocasiones, respondían seguramente al miedo o buscaban, sin más, el favor inquisitorial, pues muchos testigos estaban a su vez acusados, como podría ser el caso de Francisca Hernández en el proceso contra los alumbrados.

Con estos reparos y escrúpulos, en fin, deben de valorarse las opiniones de los autores que se abordan a continuación. El terreno, pues, resulta siempre resbaladizo, aunque esto no reste en ningún caso sinceridad a algunas confesiones, sobre todo, a aquellas que los protagonistas hicieron en un entorno de total privacidad. El primero de ellos, Juan de Cazalla, reúne por cierto los aspectos más característicos de los grupos heterodoxos comentados con anterioridad. Por un lado, compartió las tesis alumbradas del núcleo toledano. Por otro, profesó la orden franciscana. Y, por último, descendía de una familia judeoconversa.

Por lo que respecta a su pensamiento y relación con los alumbrados, de todos es sabido que su nombre sale a colación en los procesos inquisitoriales de muchos de ellos, como en el de Diego Hernández, en el de Ruiz de Alcaraz y en el de su misma hermana, María de Cazalla, y que no pocos testigos lo relacionan con las tesis de los iluminados, erasmistas y luteranos. Por los interrogatorios a que sometieron a su hermana María, tenemos noticia de que mantuvo indudable relación con los cabecillas de estas corrientes heterodoxas, pues aquella recuerda que solían visitarlo desde el propio Ruiz de Alcaraz hasta Bernardino de Tovar, arrestados luego (Ortega, 115). Alcaraz, por cierto, con más miedo que convencimiento seguramente, se retractó en su proceso de las tesis alumbradas, que negó haber compartido y seguido, culpándose tan solo de haberse acompañado de personas indebidas, cuyo trato le pesaba, pues decía mirar “por diferente camino esta mala simiente e raíz en el obispo Cazalla”, quien se había dejado llevar por “la vanidad e engaño del demonio e su amor de propia excelencia” (Ortega, 75). Más tarde, lo acusó, al igual que a María de Cazalla, de afirmar en sus sermones “que la Iglesia estaba más cargada de mandamientos e descomuniones e otras cosas que nunca”, y de estar “divididos de la unión de nuestra santa madre Iglesia e inobedientes a los preceptos de ella”. (Ortega, 506-508).

Por su parte, otros testigos lo acusaron de mantener amistad con los alumbrados o de que les dijera que no adorasen la cruz, como madera que era, sino al crucificado. Quizá una de las personas que más pudo perjudicarlo con sus declaraciones fue Francisca Hernández, quien afirmó que fray Juan de Cazalla había defendido lo contenido en el capítulo trece del Edicto de los alumbrados, relacionado con el formalismo de los rezos y los actos exteriores, la veneración de los santos o el ayuno (Ortega, 73). Con la prudencia anunciada, todo parece indicar que este obispo no solo compartió, sino que abanderó junto a su hermana el movimiento alumbrado de Toledo.

En su obra *Lumbre del alma*, que publicó en 1528, sin embargo, Juan de Cazalla parece alejarse de aquellas tesis consideradas heréticas. Es cierto que el rechazo del amor propio y, sobre todo, la importancia que otorgó al amor de Dios en su tratado estaban quizá en consonancia con las ideas que le atribuyeron en los procesos inquisitoriales, pues podría considerarse que ese modo de acercarse a Dios a través del amor excusaba tal vez del cumplimiento de los cultos externos en favor del rezo interior. Castro (2011, 110-111) ha considerado de hecho que, frente al conocimiento especulativo de Dios, la fe en su amor apartaba a los alumbrados de las disciplinas corporales de la misa y los eximía del cumplimiento de reglas o muestras externas de la fe, como las bulas, si bien afirma que aquellas influencias les llegaron a los alumbrados, al igual que la mística, a través de la

espiritualidad franciscana. En su opinión, estos “espirituales franciscanos” compartieron con los “dejados” o perfectos alumbrados la necesidad de la oración mental y el rechazo del formalismo escolástico. Y es aquí donde, aun aceptando que ciertas tradiciones podrían interpretarse en términos de *dejamiento*, como afirmaba Castro, considero no obstante que la obra de Juan de Cazalla se aleja de ellos y se asemeja mucho más a la mística de los “recogidos” ortodoxos como Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna.

Es verdad que algunas de las obras de estos autores se incluyeron más tarde en los conocidos índices inquisitoriales y se mandaron expurgar, pero más por el excesivo celo del Santo Oficio y por el avance posterior del protestantismo que porque se calificaran de alumbradas en los años posteriores a su publicación. Como fuere, los dos temas que acaparan la obra *Lumbre del alma*, como el amor de Dios y el libre albedrío (Castro 2017), se apartan claramente de las tesis alumbradas o heterodoxas. No en vano, la defensa del libre albedrío que presenta ahora Juan de Cazalla y que fundamenta en la razón humana, lo alejaría con rotundidad no solo de las creencias de Alcaraz o de Juan de Valdés, sino también de las teorías luteranas.

En cuanto al amor de Dios y al tratadito con el que finaliza su obra, donde se recogen diversos grados “para venir en conocimiento de Dios”, recuerdan muy de cerca la contemplación mística de Francisco de Osuna. El libro de Cazalla tenía ya, pues, poco de alumbrado. Podría pensarse que nuestro obispo, como ocurrió con Alcaraz, se había retractado de sus pensamientos de juventud y que su *Lumbre del alma* era buena prueba de ello. Pero nadie puede descartar que, como ocurrió con muchos otros perseguidos y acusados por la Inquisición, el cambio de opinión respondiese más a la necesidad de eludir ciertos sambenitos y a la precaución de poner por escrito lo que sí se había atrevido a compartir posiblemente con un núcleo de seguidores y amigos.

Una situación similar dejan entrever los escritos del converso Alfonso de Zamora, profesor de hebreo en Salamanca y Alcalá, y uno de los máximos colaboradores de la Políglota Complutense.⁶ Que se sepa, Zamora no fue relacionado con los alumbrados ni con otras corrientes espirituales afines. Algunas de sus quejas, en las que confesó sentirse perseguido y sin amigos, respondían sin duda a su origen judío y a la situación que vivieron por entonces los que poseían tal linaje. En ciertas obras, como en el *Séfer Hokmat Elohim* o *Libro de la sabiduría de Dios* y en la *Carta a los judíos de Roma*, utiliza, por ejemplo, la *gematría* o la *temurá*, técnicas cabalísticas comunes a otros escritores cristianos de origen judío, quienes se sirvieron de ellas para unificar Antiguo y Nuevo Testamento,⁷ y para justificar el mesianismo de Cristo y dogmas como la Trinidad (Fernández Marcos, 1997; Perea 2013). Pero no se trataba de técnicas propias de los iluminados. Valga el ejemplo que sigue para demostrarlo:

Y os diré que el nombre de ישׁוּ, con solo tres letras, denota que Jesús nació de Yahveh y que su madre fue María, porque en la *gematría* יהוה מרים וישׁוּ más יהוה valen lo mismo, porque el número de ישׁוּ es el mismo que el de מרים más יהוה. (Pérez Castro, LXXXI)

⁶ A la espera de que Jesús de Prado nos ofrezca su tesis sobre Alfonso de Zamora, que aportará sin duda nuevos e interesantes aspectos de su vida y obra, y una visión mucho más completa de la que poseemos en la actualidad, hemos de conformarnos con los datos recogidos por Neubauer (1895), Pérez Castro (1950), Carrete (1983) o Fernández López (2011).

⁷ Hay que tener en cuenta que los exégetas judíos solían interpretar la Biblia de manera literal, de modo que para ellos en el Antiguo Testamento no existían alusiones al Nuevo. De ahí que tuvieran que servirse, una vez convertidos y convencidos de su nueva fe, de este tipo de técnicas para unificarlos, así como los cristianos se habían servido desde siempre de interpretaciones alegóricas para ello.

Así pues, esta interpretación arcana de Alfonso de Zamora podría censurarse por otros motivos, pero no desde luego por su vinculación con la mística de los alumbrados, aunque pudiese coincidir con algunos de ellos en la interpretación literal del texto bíblico y en la defensa de las Escrituras. Sin embargo, Zamora debió de estar al tanto de la corriente iluminista e incluso es muy posible que simpatizara con ella. No hay que olvidar que su labor como profesor de hebreo en Alcalá comenzó incluso antes de que florecieran los principales focos de alumbrados. Y que no pocos de sus integrantes estaban vinculados a aquella universidad, comenzando por Bernardino de Tovar. Por si fuese poco, su hermano por parte de madre, Juan de Vergara, converso también como Zamora y encarcelado por su proximidad a las tesis luteranas y alumbradas, además de por su amistad con Erasmo,⁸ había colaborado en la Políglota Complutense, pues, según él mismo afirma en su proceso, hizo la traducción interlineal latina del texto griego de *Proverbios*, *Sabiduría*, *Eclesiastés* y *Job*, entre otros libros, además de intervenir supuestamente en la corrección de la Vulgata (Bataillon, 40-41). Recuérdese a este respecto que el maestro zamorano también había participado activamente en la conformación de la Políglota, traduciendo en su caso desde el hebreo a la lengua latina.

En fin, parece evidente que Zamora tuvo que conocerlo, así como a su hermano Francisco de Vergara, profesor de griego en la misma universidad. Pero es que sus relaciones con los alumbrados, conversos muchos de ellos como el propio Zamora, no acababan aquí. Otra de las personas que salieron a relucir en procesos como el de María de Cazalla fue el impresor Miguel de Eguía, a quien aquella recordaba haber escrito algunas cartas en las que trataba sobre la manera de servir a Dios (Ortega, 114), mientras que Francisca Hernández, por su parte, afirmaba haberlo escuchado alabar a los alumbrados (Ortega, 154), lo que terminó por dar con sus huesos en las insalubres cárceles inquisitoriales sobre 1531, donde permanecería alrededor de dos años (Goñi 1948; González Navarro 1981). Pues bien, este Miguel de Eguía fue precisamente el impresor de la gramática hebrea que Alfonso de Zamora publicó en 1526. Su trato con los alumbrados y erasmistas de Toledo y Alcalá resulta, por tanto, innegable.

Con todo, no son sus relaciones con los integrantes de estos grupos heterodoxos las que lo vinculan al iluminismo toledano de manera particular, sino las anotaciones manuscritas que dejó en algunos de los libros, a veces impresos, que utilizó para sus trabajos a lo largo de su vida. Estas anotaciones no solo llaman la atención por los interesantes asuntos que trató en ellas, que iban desde ejercicios pedagógicos hasta problemas con alumnos, sino sobre todo por la credibilidad y franqueza de sus palabras,

⁸ Como había confesado a Erasmo el humanista Juan Luis Vives, cuyos ascendientes habían sido quemados por judaizar, en aquellos tiempos difíciles no se podía “hablar ni callar sin peligro”. Sobre Juan de Vergara, comentaría al propio Vives Rodrigo Manrique, hijo del Inquisidor General: “Cuando considero la distinción de su espíritu, su erudición superior, y lo que cuenta más, su conducta irreprochable, me cuesta mucho trabajo creer que se pueda hacer algún mal a este hombre excelente. Pero, reconociendo en esto la intervención de calumniadores desvergonzadísimos, tiemblo, sobre todo, si ha caído en manos de individuos indignos o incultos que odian a los hombres de valor, que creen llevar a cabo una buena obra piadosa, haciendo desaparecer a los sabios por una simple palabra o por un chiste. Dices muy bien: nuestra patria es una tierra de envidia y soberbia; y puedes agregar de barbarie. En efecto, cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, de taras judaicas. De tal manera es esto que se ha impuesto silencio, y aquellos que corrían al llamado de la erudición, se les ha inspirado, como tú dices, un terror enorme” (Márquez 1980b, 166). Junto a los elogios de Alvar Gómez de Castro, quien lo consideraba un “varón excelente en todos los aspectos”, o el citado Vives, quien lo calificó como un “hombre de una erudición tan rara como inasequible a la generalidad”, Constantino de la Fuente, otro autor de origen converso, recordaría al doctor Vergara por “su franqueza de espíritu, por su humor espontáneo, por sus ocurrencias” (Bataillon, 111). Sobre su vida y obra, véanse entre otros los trabajos de Serrano (1901-1902), Pinta (1942a y 1945), Longhurst (1958-1963), Lasperas (1976) o Bécares (1995).

entre otros motivos porque estaban redactadas en hebreo sin puntos vocálicos en los márgenes o espacios que quedaban a veces entre columnas, de manera que si cayesen en manos ajenas la posibilidad de entenderlas en la época se reducía a límites insospechados, y porque las escribió además en volúmenes que seguramente conservó en su poder hasta su fallecimiento.⁹ En asuntos particulares y comprometidos, aquellas anotaciones podrían considerarse, pues, un diario privado lleno de auténticas confesiones.

De todas ellas, interesan a este estudio dos de manera fundamental, pues están relacionadas con tramas inquisitoriales.¹⁰ En la primera, Alfonso de Zamora desarrolla posibles líneas de defensa con la idea de ayudar a personas acusadas de judaizar, que fundamentó en la recusación de los testigos, mediante la justificación de determinadas costumbres que los inquisidores podían atribuir al cumplimiento de preceptos de la ley judía. El hecho de que Zamora aludiera en sus notas a un testigo con nombre y apellidos, de quien dijo ser bastante minucioso, llevó a Carlos Alonso (2011a) a suponer que pudieron redactarse para un caso concreto, quizá el de Isabel Meléndez de Guadalajara, procesada por judaizante en Toledo entre 1528 y 1531, pues se sabe que Zamora acudió a testificar por esas fechas ante la Inquisición (Carrete 1974).

En estos curiosos apuntes nos encontramos, por ejemplo, con cuestiones que atañen a la recusación de los testigos: “si estos han testificado por enemistad (en asuntos) de dinero y si estos tienen con aquellos disputa de préstamo o dación”; a la apariencia miedosa de los inculcados: “y si les dijera (los inquisidores) que estaban asustados y parecía que ellos eran culpables, ellos responderán que ciertamente confesaban que estaban asustados, ya que si aquellos jueces fuesen (omniscientes) como Dios, que sabe (todo) de las respuestas del hombre, entonces no estarían asustados, pero los jueces de la Inquisición juzgan como hombres (que son) por testigos y tal vez estos fuesen enemigos, y por eso estaban asustados”; o también a asuntos relacionados con las luces del sábado y su prohibición de moverlas de lugar, con las comidas prohibidas o con la defensa de otros preceptos de la religión hebrea: “Hay cosas que son preceptos (de la religión judía) y que también las practican hoy hidalgos y trabajadores del campo (considerados cristianos viejos) por limpieza o (por) temor a una enfermedad, como lavarse las manos para comer [...], y asimismo acostarse con una mujer menstruante... ¿Quién podría juzgar el corazón del hombre si hizo esto por limpieza o por temor (a enfermedades) o si lo hizo para cumplir un precepto? Porque solo a Dios le es propio eso” (Alonso 2011a).

Por lo demás, Zamora muestra una opinión bastante negativa de los inquisidores, a los que acusa de no saber “sino de odio, enemistad, maldades y pujos de señorío, ya que quieren que se les reverencie” y de ser “testimonio de falsedad, mendicidad y estupidez” (Alonso 2011b), del mismo modo que advierte antes “que no son jueces (competentes?), ya que no saben la Escritura, sino leyes y corpus (legales)”. Por eso, “después de que ellos te interroguen, tú les confundirás al decir palabras de los comentarios de la Escritura convenientes para enaltecerles en la fe, y entonces callarán ellos, porque no conocen el comentario de la Escritura, porque ellos son jueces de las leyes (humanas)” (Alonso 2011b).

La segunda nota está relacionada de manera directa con el asunto que nos ocupa, pues en esta ocasión Zamora no prepara una línea de defensa para los procesados por

⁹ Agradezco aquí la extrema generosidad de D. Carlos Alonso Fontela, seguramente el investigador que más ha hecho por dar a conocer los intereses particulares de Alfonso de Zamora, y no solo por haberme enviado una conferencia donde recoge muchas de estas anotaciones, sino también por haber puesto a mi disposición todo un material inédito que emplea en sus clases, relacionado igualmente con estas anotaciones manuscritas del converso zamorano, que el lector interesado podrá encontrar en la página web de su Departamento: [<https://www.ucm.es/estudioshebreosyarameos/>].

¹⁰ Estas anotaciones hebreas, traducidas por Carlos Alonso Fontela, se conservan concretamente en el ms. Or 645 (olim Warner 65 F) de la Leiden University Library.

judaizantes, sino para aquellos que habían sido acusados de iluminismo.¹¹ Lo más llamativo de estos nuevos apuntes, con todo, es seguramente la persona gramatical que utiliza en su redacción el profesor de Alcalá. Ante la acusación de judaizante, Alfonso de Zamora había utilizado la segunda persona (“responderás”) y, sobre todo, la tercera (“ellos responderán”). Ahora, en cambio, ante la acusación de iluminismo, se sirve de la primera persona, repitiendo constantemente un “nosotros responderemos”. Parece como si la mente le hubiese traicionado y mostrase de modo inconsciente una implicación personal en el asunto. Claro que también es posible que el maestro zamorano no compartiera las tesis alumbradas y que aquella aparente implicación respondiese sin más al consabido origen converso de muchos de los alumbrados de Toledo.

Es precisamente en ese origen converso donde Alonso (2011b) encuentra el argumento exculpatario de su exposición, pues al final de esta acusación de iluminismo parece que Zamora pretende dar a entender que los cristianos nuevos eran al cabo mejores cristianos, por haber nacido en otra religión y haberse convertido por convencimiento, que aquellos que, sin tener uso de razón, habían sido criados en el cristianismo desde su nacimiento. Con las prevenciones mostradas por el propio Alonso Fontela (2011b), al tratarse de apuntes marginales manuscritos y redactados en hebreo, a veces casi ilegibles y un tanto farragosos en su disposición, se expone aquí su traducción de la nota completa de Zamora, pues la declaración no tiene desperdicio alguno:

Frente a los inquisidores, sus infundios y su hostilidad, se ha de decir que (los) maestros teólogos saben más que ellos (los inquisidores) qué es herejía y qué iluminismo, porque conocen la Escritura, y ellos (los inquisidores) no saben la Escritura. Que el gran poder que tienen no nos desconcierte ni nos atemorice, ni tengamos miedo de ellos, ya que hay argumentos de ciencia (teológica) exactamente contrarios a ellos, (y) que los maestros de teología no van a ser quemados. Y (se ha de decir) que los acusados son fieles creyentes en la fe de Jesús, y no hay necesidad de hoguera, ni amenaza ni intimidación. Que si nosotros (los acusados) quisiéramos ir a otro reino, no nos quemarían, pues allí seríamos confirmados (en) la divina fe de Jesús.

Asunto importante y reservado:

Si llegase el peligro y la hostilidad de los jueces, y nos encarcelasen por sospechar que no éramos creyentes en la fe de Jesús, entonces responderemos que la mayor (prueba de) inocencia de unos simples (es) su simpleza, que de los maestros (teólogos) que establecieron las exigencias de la Escritura para la fe, ¿por qué se sospecha de ellos?, que ellos no saben la certeza de lo que se sospecha: ¡Lo de que no son creyentes!, pues ellos (los acusadores y cristianos viejos) nos tachan siempre (de eso) y dicen (que) nosotros, precisamente nosotros (los conversos), no somos creyentes, y tanto más (poco creyentes lo serán) ellos (los cristianos viejos), que no han nacido en nuestra tradición (judía).

Pese a que no tengamos por el momento otro testimonio que lo corrobore, tanto por su relación con el círculo de alumbrados, con los que tuvo que colaborar en la Universidad de Alcalá, como por la implicación personal que muestra en esta declaración, así como por la sinceridad que puede suponersele a una nota confesional privada, todo parece apuntar a la participación de Alfonso de Zamora en aquel grupo heterodoxo. Como fuere, lo cierto es que, al igual que había ocurrido con Juan de Cazalla, cuando el hebraísta

¹¹ Como señala Alonso (2011b), aunque en esta anotación hebrea la palabra *t'ûrût* parece un neologismo usado por Zamora para denominar el iluminismo, también podría leerse *t'ûrôt*: “iluminadas, alumbradas”.

complutense trató del asunto abiertamente en una obra impresa, no dudó en criticar los errores de luteranos y alumbrados, y advertir del daño que provocaban en la fe del pueblo. El ataque se recogía en un curioso *Regimiento espiritual para perlados y eclesiásticos* compuesto en octavas, que Zamora acompañó de sus correspondientes elucidaciones marginales en sentido alegórico. La copla que dio origen a la invectiva contra los alumbrados es la que sigue:

También desvíalas de despeñaderos
de rocas o hoyas muy hondas o cavas,
y al tiempo que beben, si hay aguas bravas,
donde la rauda según por sus fueros
las lleva de hecho. Y más los corderos
u otro ganado si fuere menudo,
que, en esto, si usa el pastor descuido,
hallarse ha burlado en los delanteros. (Zamora, a6v)

A nadie se le escapa que Alfonso de Zamora podía haber interpretado la copla de cualquier modo y haber evitado su acusación si hubiese querido, pues es evidente que nada le obligaba a ver en ella una alusión a herejes e iluminados. Parece como si Zamora, más que retractarse de sus posibles ideas alumbradas, hubiese querido apartarse y poner tierra de por medio con los iluminados y con otras corrientes espirituales afines mediante este ataque público, temeroso quizá por los procesamientos de muchos de sus amigos y conocidos. La cuestión fue que el zamorano la interpretó de este modo, atacando al cabo a alumbrados y luteranos:

Los *despeñaderos* se dice por los errores que, con glosas falsas, algunos luteranos y alumbrados hicieron en el texto de la sagrada Escritura. Y las *aguas bravas* se dice por las violencias que con los tales errores usaron; que con lo uno y lo otro hicieron al *ganado menudo*, que es el vulgo y los que son ignorantes, errar en la fe. Que los tales cumple que el perlado defienda y castigue con tiempo, antes que más daño hagan. (Zamora, a6v)

Por lo que respecta al tratado, este extraño *Regimiento espiritual* se publicó como anexo de un no menos curioso tratado médico, también versificado, sobre la curación de la peste, que Zamora publicó en Cuenca en el año 1537 con este amplísimo título: *Tratado muy necesario y muy provechoso, en el cual se contiene un regimiento breve para poder conservar la salud en el tiempo de peste y también para saber curar y remediar a los que de ella se hirieren..., con otro regimiento espiritual para los perlados y eclesiásticos*.¹² No es extraño que la obra se publicase en Cuenca, puesto que estaba dedicada al segundo hijo del marqués de Cañete, el cardenal Francisco de Bobadilla, natural de aquella ciudad, quien se vio implicado en un proceso inquisitorial en el que intervinieron personalidades como el papa Pío IV, el inquisidor Fernando de Valdés y reputados teólogos como el dominico Juan de la Peña o el franciscano Miguel de Medina, acusado a su vez por defender errores luteranos años más tarde.

Al parecer, fray Antonio Maluenda, abad del monasterio de san Juan, lo había denunciado ante la Inquisición por haber defendido en un sermón la unión natural del comulgante con Cristo (López Martínez, 698). Bobadilla, que era ya obispo de Coria por aquel entonces, recusó el proceso a Roma, seguramente con la intención de dilatar la

¹² La obrita, sin nombre de impresor, fue aprobada por Antonio de Cartagena, médico de la Universidad de Alcalá, quien había publicado una obra sobre la peste unos años antes.

causa. Fuese o no esa la finalidad, el proceso se vio engrosado a lo largo del tiempo con numerosos dictámenes, hasta el punto de que el cardenal falleció antes de que se resolviera, según se cree a causa de las secuelas de la peste, por lo que la obra que le dedicó su amigo Alfonso de Zamora hubo de servirle de poco.

En cuanto a su relación con este hebraísta, no sabemos si se remonta a su época en la Universidad de Alcalá, donde Francisco de Bobadilla llegó a estudiar griego y hebreo, o a ciertas simpatías atribuibles quizá a su más que posible origen judío.¹³ Al menos, cuando su sobrino, el conde de Chinchón, quiso entrar en la orden de Santiago, el Consejo de Órdenes Militares demoró su ingreso aduciendo ciertas manchas en su limpieza de sangre, lo que llevó al cardenal Bobadilla a arremeter contra gran parte de la nobleza castellana, a la que presentó en su mayoría como descendientes de judíos en su memorial *Tizón de la nobleza de España* (Escobar, XXVII). El asunto escandalizó de tal modo al rey Felipe II, a quien Bobadilla presentó la obra, que mandó secuestrar en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial las obras en las que había fundamentado su genealogía de la nobleza española. Pero esto es ya harina de otro costal.

Otro afamado profesor de la Universidad de Alcalá por aquellas fechas fue Dionisio Vázquez de Toledo. Al igual que Alfonso de Zamora, con quien compartió trabajo y amistad,¹⁴ poseía origen converso, lo que no le impidió ocupar la primera cátedra de sagrada Escritura del Estudio complutense, ni tampoco ejercer, por su habilidad oratoria, como predicador real.¹⁵ De hecho, pese a que hasta hace unas décadas se seguía defendiendo que “venía de casta limpia, de hidalgos, sin mezcla de raza” (Pinta 1948, 74), ya en vida del propio orador se lo acusó de que “de maranorum genere originem trahit” (AHN *Universidades*, lib. 1224, 97; Beltrán 1972, 273).

Se desconoce si su origen hebreo y el calado de sus primeras enseñanzas llevaron a fray Dionisio a proferir en sus sermones ciertas proposiciones contrarias a la fe católica. Como fuere, lo cierto es que Fernando de Préjamo lo denunció de todos modos ante el Santo Oficio a principios del siglo XVI, lo que desembocaría en la incoación de un proceso inquisitorial contra el fraile agustino, que este llegaría a recurrir a Roma (Beltrán 1972, 270). El proceso, sin embargo, quedó paralizado por algún tiempo, como sabemos por la declaración del inquisidor Diego de Deza,¹⁶ aunque las sospechas acerca de la heterodoxia de Dionisio Vázquez debieron de continuar. Las declaraciones que el cardenal Adriano manifestarían quince años después, a la altura de 1522, no dejaban dudas en este sentido, pues aun por entonces el prelado insistía en que: “el dicho padre fray Dionisio no predicó en los sermones que nós le oímos cosa de escándalo ni de deservicio de sus majestades, como diz que algunos le han querido calumniar” (AHN *Inquisición*, lib. 317, 299v; Beltrán 1972, 271).

Por otro lado, su amistad con Egidio de Viterbo es de sobra conocida y no hará falta recordar a este respecto que fue precisamente el General de los agustinos quien impulsó los estudios bíblicos dentro de su orden y quien difundió los métodos cabalísticos iniciados por Pico de la Mirándola y Marsilio Ficino en la Academia neoplatónica de Florencia (Fernández Marcos, 76). No en vano, Viterbo dedicó gran parte de sus esfuerzos a ahondar en los misterios de la cábala, aprendiendo sus métodos hasta sus últimos días

¹³ Quizá no sea casual a este respecto que otro humanista de origen judío como Juan Luis Vives, cuyos ascendientes fueron procesados y quemados por ese mismo motivo, le dedicase también su obra *De ratione*.

¹⁴ En una de las notas manuscritas de Alfonso de Zamora, este lo alaba por lo “profundo” de sus conocimientos (Alonso 2010).

¹⁵ Algunos datos de su vida y obra pueden consultarse en Quirino (1960) y Fernández López (2009, 94-102).

¹⁶ En carta dirigida al Consejo, afirma de hecho: “cuanto a lo que decís del proceso de fray Dionisio (Vázquez), por agora debéis entretener el dicho proceso fasta que acá otra cosa proveamos.” (AHN *Inquisición*, lib. 572, 121; Beltrán 1972, 267).

de vida y aplicándolos posteriormente a sus escritos. Tanto es así que en su tratado postrero, en el cual trabajaba cuando falleció, titulado *Scechina*, las referencias al *Zohar* se multiplican (Secret, 39). Su labor, pues, tuvo mucho que ver con el hecho de que la orden agustiniana se haya considerado como la más influyente en la introducción de la cábala cristiana en España (Perea 2015; Morocho 2000), y es muy posible que fray Dionisio lo secundara en esa tarea.

Quizá, aquellos nuevos sentidos que descubría en las Escrituras, según recordaba Alvar Gómez de Castro en su biografía de Cisneros,¹⁷ se debiesen a aquellos mismos conocimientos cabalísticos, aunque otros testimonios, como el de su hermano de orden Alonso de Orozco, apuntan más bien a su dominio de la filología bíblica y a la aplicación del sentido literal en sus elucidaciones. Hay que lamentar que, salvo contadas excepciones, estas se transmitiesen únicamente de forma manuscrita, de acuerdo con la declaración del beato Orozco, si bien esto no fue impedimento para que, en su opinión, la doctrina de Dionisio Vázquez se difundiese por toda España.¹⁸

Pese a que las palabras del agustino resultaban algo exageradas, es evidente que su comentario al Evangelio de san Juan gozó de bastante predicamento y no hay que descartar incluso que fuese parte importante en la incoación de su causa ante el Santo Oficio. Sin ir más lejos, una de las copias de aquel comentario apareció años más tarde entre las carpetas personales de fray Luis de León, como sabemos por su proceso inquisitorial, quien afirmó además que su lectura andaba “pública entre nosotros” (Alcalá, 372), del mismo modo que se encontró otra copia con el título “*Commentarium super Joannem ad litteram*, per R. P. Fr. Dionysium” entre los papeles del infortunado catedrático fray Alonso Gudiel, años después de que este biblista hubiera perecido en las cárceles inquisitoriales (Pinta 1942b, 261). Transcurrido incluso medio siglo desde el fallecimiento de Dionisio Vázquez, el maestro Alonso de Villegas, capellán de la capilla mozárabe de la Iglesia de Toledo, citaba aquel comentario a san Juan en una de sus obras, al hilo de la proclamación de Cristo como Mesías entre sus discípulos: “Debieron de juntarse los principales, como advierte un doctor, y dijeron: ¿qué queremos ni qué más tenemos que esperar Mesías?”, añadiendo luego en nota: “Fray Dionisio Vázquez, en el capítulo 6 de san Juan, pone estas razones que dijeron los que quisieron hacer su rey a Cristo.”¹⁹

La considerable difusión de su comentario, al menos entre sus colegas y posteriores humanistas, queda pues demostrada. Más dudas plantea, en cambio, la ausencia editorial de sus obras. El hecho de que se haya aducido la dificultad para traducirlas por la virtuosa mezcla de lenguas clásicas y romances que llevaba a cabo en ellas no parece desde luego nada convincente (Quirino, 157). Antes bien, resultan mucho más creíbles razones relacionadas con su atrevida exégesis. No hay que olvidar que sus exposiciones sobre san Juan e Isaías llegaron a censurarse años después en los índices inquisitoriales (Morocho, 850). Y aunque también pudiera ser que aquellas exposiciones se hubiesen censurado por encontrarse redactadas en lengua romance, no puede descartarse como una opción muy probable que su aparición en aquellos índices respondiera realmente a los procedimientos no precisamente ortodoxos que el agustino desarrolló en tales comentarios. De hecho, en el proceso inquisitorial que se le abre, pendía sobre él “causa criminal” por el “delito de la herejía y apostasía”, lo que se repite luego en carta enviada al embajador de España en

¹⁷ *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, 1984. 545.

¹⁸ Además de mencionar cuánto “fruto hizo los años que allí leyó a Sant Juan, que es el evangelio más dificultoso”, señaló que su “doctrina anda por toda España y se predica, aunque con tanto trabajo se escribe de mano. Placerá a Dios que algún día salgan estos libros impresos”. *Crónica del glorioso Padre y doctor de la Iglesia san Agustín*, 1551. 54.

¹⁹ *Flos Sanctorum y Historia general de la vida y hechos de Jesucristo*, 1588. 29-30.

Roma: “De Valladolid se ausentó en días pasados un fray Dionisio, predicador de la orden de san Agustín, notado de herejía y sospechoso de la fe [...], y pues la dicha causa es de crimen y compete al santo Oficio de la Inquisición, su Santidad haya por bien de evocarse aquella y cometerla al reverendísimo cardenal de España” (Beltrán 1972, 270).

En esa misma dirección apuntan las declaraciones no solo de algunos humanistas de origen judío como Juan Luis Vives, quien consideraba a fray Dionisio gran seguidor de Erasmo y su doctrina, sino también las de otros testigos que intervinieron en los procesos contra los alumbrados. No cabe duda de que, como profesor en Alcalá y vecino además de Toledo, el fraile agustino tuvo ocasión de entrar en contacto con los iluminados toledanos. En el proceso de María de Cazalla, por ejemplo, Diego Hernández presenta una lista en mayo de 1532 sobre “secuaces del bachiller Bernaldino de Tovar”, con un total de 22 personas, en la que se citaban como “dañados” o “enfermos” desde el famoso Juan de Valdés al impresor Miguel de Eguía, pasando por Alonso de Valdés o Juan de Vergara, y en la que Dionisio Vázquez aparecía como “tratante” (Serrano, 910). Un año después, el 2 junio de 1553, el mismo Diego Hernández presentaba una lista mucho más amplia, que denominó “cohors sive factio lutheranorum”, en la que se incluían ya setenta personas y en la que, junto a Juan de Valdés o Alonso de Virués, a los que llamaba “finísimos luteranos”, nuestro fray Dionisio aparecía como “herido por Erasmo” (Serrano, 911). Incluso su preferencia por san Pablo y san Juan podría relacionarse claramente con aquel movimiento alumbrado.

Sin embargo, si atendemos a la impresión de las pocas obras que se han conservado del fraile agustino, apenas unos cuantos sermones, notamos que sus declaraciones siguen la estricta ortodoxia católica y que su relación con alumbrados y erasmistas queda lejos de reflejarse en sus escritos. En la mayor parte de aquellos sermones, que pronunció ante dignidades como el cardenal Tavera, más tarde arzobispo de Toledo e inquisidor general, fray Dionisio mostró, por tanto, la misma actitud que se ha podido comprobar en Juan de Cazalla o en Alfonso de Zamora. Y no es de extrañar, pues por aquellas fechas, alrededor de 1535, los alumbrados venían de ser procesados y ajusticiados.

No eran tiempos, en fin, para andar coqueteando en público con tesis heterodoxas, y la preservación de la libertad y aun de la vida bien valían dar marcha atrás. De ahí que Dionisio Vázquez dejase clara su defensa del libre albedrío en sus peroratas, hasta el punto de afirmar en el sermón del primer domingo de adviento que “aunque el hombre no podía merecer su remedio, mas por guardarle Dios aquel privilegio que le dio del libre albedrío, no quiere sanar al hombre sin que él quiera” (Vázquez, 129). Sobre este asunto volvería luego en varios sermones, como en el de la Ascensión, donde insiste: “torno a decir que Dios es impotente para salvarme a mí, si yo libérricamente no quiero ser salvo, porque no me puede hacer fuerza, salvo habiéndome dado libertad libre y albedrío libre para que yo lo quiera” (Vázquez, 61-62). Del mismo modo que avalaría el valor de los ritos externos y de la misa, sobre todo de aquellas en las que por orden del primado de las Españas, se rogaba “a Dios para que entre tanto lloremos nosotros nuestros pecados, y supliquemos a Dios que nos perdone, poder así muy mejor y más fácilmente vencer a los turcos, y a los moros, y a los judíos, y a los herejes” (Vázquez, 71).

Es cierto que en alguno de los sermones podría parecer que fray Dionisio criticó los ritos externos de la eucaristía. Es el caso del sermón de la Ascensión, donde afirma:

Y vendrá otro beatoro y otra beatora y pensará que por estarse tres horas de rodillas, y por roer las paredes, y por comer los santos, y roer las imágenes, que, aunque sean pecadores, que les basta aquello; y piensan que están bien con Dios, y en aquel estado se quedan toda su vida sin pasar adelante. ¡Ah pecador de mí, qué engaño tan grande, señores!.” (Vázquez, 70)

Sin embargo, su amonestación no tenía nada de subversiva, pues, como la misma Iglesia, exhortaba a acompañar la fe de buenas obras y a seguir esas buenas obras de verdadera fe, aunque el asunto recordase de cerca uno de los temas debatidos en el Concilio de Trento y acogido no ya por autores alumbrados, sino por otros posteriores cuyos escritos se vincularon a posturas reformadas y heterodoxas, como Constantino de la Fuente, cuya doctrina, no obstante, fue calificada de alumbrada por alguno de sus censores (Fernández Cava, 47).²⁰

En efecto, tanto en su *Confesión de un pecador*, como en su obra *Suma de doctrina cristiana*, este autor, también de origen converso, criticó a los falsos creyentes y a aquellos que, amparados en las ceremonias, creían salvarse en su “fe muerta”: “Ya sabéis que hay una fe sin obras, la cual es fe muerta y que no basta para llevarnos al cielo, y otra enamorada y encendida con caridad, que no se contenta ni queda satisfecha sin poner en obra aquello que cree” (Fuente 1909, 89). La misma idea se repetía también en su *Exposición del primer salmo de David*, donde Constantino decía haber procurado: “exhortar a los hombres que no se contenten con tener fe muerta que solamente cree y no obra” (Boeglin, 68), y donde se sirvió, por cierto, de algunas estratagemas para salvar la explicación de algunos asuntos espinosos, de los que comenta: “como lo prediqué, así se escribió. Y aquí no va tan limado ni con tanta claridad ni concierto como yo quisiera”, optando por dejar conscientemente cierta oscuridad en su elucidación (Boeglin, 67).

Con todo, en los tratados de Constantino de la Fuente apenas podrá encontrarse nada reprobable y aún menos nada tan escandaloso como para llevarlo a la hoguera y quemarlo, aunque ya muerto, en efigie, pues, como en el caso de los anteriores, sus obras mostraban una doctrina fiel a la ortodoxia católica, muy distinta a lo que quizá pensaba realmente, pero sin error al fin y al cabo. De ahí que circularan además durante años sin la menor sospecha y que la propia Inquisición las aprobara. La situación se repite en otros muchos autores de la época y muestra sin más el entorno de suspicacias que rodeaba al mundo religioso, intelectual y universitario del momento. Y un ejemplo claro de ello es también el caso de otro converso como Gaspar de Grajal. Todo el mundo sabe que, junto a otros profesores como fray Luis de León y Martínez de Cantalapiedra, sufrió un proceso inquisitorial que lo llevó a la cárcel del Santo Oficio en 1572, de la que no saldría con vida.

Pero Grajal había sufrido ya anteriormente dos encontronazos con la Inquisición. El primero se remonta a 1559, un año significativo por lo que respecta al descubrimiento de los núcleos protestantes en Sevilla y Valladolid, y está relacionado con unos libros supuestamente heréticos y dañosos comprados en Amberes en 1556, que su primo Melchor Gómez habría traído a España. Hay que recordar que por esas fechas Gaspar de Grajal se encontraba en Lovaina. El segundo tropiezo con la Inquisición se remonta a 1566 y estaba relacionado con ciertas declaraciones acerca de si el Evangelio de san Juan era o no propiamente evangelio y sobre la autoridad o no del Papa para declarar a alguien hereje (Grajal 2002, CXXII). En principio, la Inquisición no pudo sacar nada en claro de las confesiones de los testigos. Pero el terreno se había abonado sin duda para futuras acusaciones contra el catedrático de Biblia.

Al margen de que Grajal, fuera o no debido a su origen judío, fundamentase muchas de sus explicaciones en el sentido literal del texto bíblico y en la autoridad de exégetas hebreos, nada hay verdaderamente en sus escritos sobre Miqueas, Jeremías, Amós o el mismo Evangelio de Juan que pudiera condenarlo. Claro que, como en este último tratadito sobre san Juan de 1566, Grajal sabía que se encontraba en el punto de mira de

²⁰ No se olvide que Constantino de la Fuente estudió en Alcalá y mantuvo estrecha relación con algunos alumbrados como Juan de Vergara, entre otros.

los censores, pues llega a advertir en él incluso que “dicho esto así y otras cosas que por el momento omito, se llegó a esto, que solamente se trataba de una discusión, y por esto soy condenado por algunos que no lo entendieron” (Grajal, 2004, 315).

Está claro que la historia espiritual de la época resulta enormemente compleja por numerosos motivos. Ya dijimos que faltan además muchas obras, no menos expedientes, y que los testimonios de los interrogatorios inquisitoriales conservados son a menudo fruto de la enemistad o la envidia. Pero también parece evidente que tanto los alumbrados, como los escritores posteriores afines al erasmismo, al luteranismo o a otras corrientes religiosas reformadas, se autocensuraron en sus escritos por prudencia y aun por miedo a las consecuencias posteriores, lo que terminaba por enmarañar la época y por impedir que atinásemos con la verdadera posición de cada uno de ellos. Muy posiblemente, una cosa era lo que pensaban y se atrevían a declarar en un círculo de amigos y allegados, y otra muy distinta lo que terminaron por publicar en sus obras, por más mecanismos que pudieran utilizar para salvar la censura. Y es que la situación no era para menos y las quejas de Antonio de Nebrija que vimos en su momento bastaban para demostrarlo.

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991.
- Alonso Fontela, Carlos. “Apuntes de Alfonso de Zamora para la defensa de los acusados por judaizantes en unas notas marginales del ms. Leiden Or.645 (olim Warner 65)”. [<http://webs.ucm.es/info/hebreas/>], 2011a.
- Alonso Fontela, Carlos. “Las anotaciones de Alfonso de Zamora en el manuscrito *Leiden University Library* ms. Or. 645, f. 110v”. [<http://webs.ucm.es/info/hebreas/>], 2010.
- Alonso Fontela, Carlos. “*Las dos notas hebreas de Alfonso de Zamora en el ms. Leiden Or. 645, pars D, f. 012r*”. [<http://webs.ucm.es/info/hebreas/>], 2011b.
- Andrés Martín, Melquíades. “La espiritualidad franciscana en España en tiempo de las observancias.” *Studia Histórica* 6 (1998): 465-479.
- Asensio, Eugenio. “El erasmismo y las corrientes afines”. *Revista de Filología Española* 36 (1952): 31-99.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. Antonio Alatorre trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Becares Botas, V. “Cartas de Alvar Gómez a Juan de Vergara”. *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea* 46 (1995): 539-545.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*. Roma: [Institutum Historicum FF. Praedicatorum], 1939.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “El maestro Domingo Báñez y la Inquisición española”. *La ciencia tomista* 37 (1928): 289-309; 38 (1928): 45-58; 171-186.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Cartulario de la Universidad de Salamanca. La Universidad en el Siglo de Oro*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972. Vol. 5.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*. Madrid: CSIC. 1968.
- Boeglin, Michel. “Salterios y comentarios al salmo en el Quinientos en Castilla. Entre herencia conversa y sensibilidad evangélica: el *Beatus vir* (1546) del doctor Constantino”. *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines* 3 (2017): 59-73.
- Boehmer, Edward. *Francisca Hernández und Francisco Ortiz*, Leipzig: H. Haessel, 1865.
- Carrete Parrondo, Carlos. “Tres precisiones de Alfonso de Zamora ante el tribunal de la Inquisición”. *Sefarad* 34 (1974): 115-117.
- Carrete Parrondo, Carlos. *Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos XV-XVI)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.
- Castro Sánchez, Álvaro. “Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en *Lumbre del alma*”. *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines* 3 (2017): 45-58.
- Castro Sánchez, Álvaro. *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI*. Madrid: La linterna sorda, 2011.
- Escobar Olmedo, A. Mauricio. “Introducción”, en *El Tizón de la Nobleza de España*, México: Frente de Afirmación Hispanista A. C., 1999. XXVII-XLIX.
- Fernández Fernández, Quirino. “Dionisio Vázquez de Toledo, orador sagrado del siglo de Oro”, *Archivo Agustiniiano* 60 (1976): 105-198.
- Fernández López, Sergio. “Fray Luis de León y su comentario romance al Eclesiastés. Labor docente, humanística y exegética”. *Hispanic Research Journal* 17 (2016): 242-256.
- Fernández López, Sergio. “Una censura sin dispensa regia. El caso de las biblias romances”. En María José Vega, Víctor Lillo y Dámaris Montes eds. *Saberes*

- inestables: estudios sobre expurgación y censura en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Iberoamericana, 2018. 101-124.
- Fernández López, Sergio. *Benito Arias Montano y Alfonso de Zamora, traductores. Los comentarios de David Quimhi a Isaías, Jeremías y Malaquías*. Huelva: Universidad de Huelva, 2011.
- Fernández López, Sergio. *El cantar de los cantares en el humanismo español. La tradición judía*. Huelva: Universidad de Huelva, 2009.
- Fernández Marcos, Natalio. “El tratado *De arcano sermone* de Arias Montano”. En Natalio Fernández y Emilia Fernández eds. *Biblia y humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997: 133-151.
- Fernández Marcos, Natalio. “La exégesis bíblica de Cipriano de la Huerga”. En Natalio Fernández y Emilia Fernández eds. *Biblia y humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997: 65-82.
- Fuente, Constantino de la. *Obras: Confesión de un pecador, Sermón de nuestro Redentor en el monte, Suma de doctrina cristiana*. Nashville: Casa Editorial de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, 1909.
- Gómez de Castro, Alvar. *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. José Oroz Reta ed. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1984.
- González Navarro, Ramón. “El impresor navarro Miguel de Eguía en Alcalá de Henares”. *Príncipe de Viana* 162 (1981): 307-322.
- Goñi Gaztambide, J. “EL impresor Miguel de Eguía procesado por la Inquisición (c.1495-1546)”. *Hispania sacra* 1 (1948): 35-88.
- Grajal, Gaspar de. *Obras completas II*. C. Miguélez Baños ed. León: Universidad de León, 2004.
- Grajar, Gaspar de. *Obras completas I*. C. Miguélez Baños ed. León: Universidad de León, 2002.
- Lasperas, J. M. “Librería del doctor Juan Vergara”. *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos* 79 (1976): 337-352.
- Longhurst, J. E. “Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara”. *Cuadernos de Historia de España* 27 (1958): 99-163; 28 (1958): 102-165; 29-30 (1959): 266-292; 31-32 (1960): 322-356; 35-36 (1962): 337-353; 37-38 (1963): 356-371.
- López Martínez, Nicolás. “Religión, religiosidad y heterodoxias en Burgos (s. XVI-XVII), en *Historia 16 de Burgos*. Burgos: Diario 16 de Burgos, 1993, vol. 2. 687-698.
- Márquez, Antonio. *Los alumbrados. Orígenes y filología (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1980a.
- Márquez, Antonio. *Literatura e Inquisición en España*. Madrid: Taurus, 1980b.
- Morocho Gayo, G. “Hermetismo y cábala cristiana en la corte de Carlos V: Egidio de Viterbo, Dionisio Vázquez, Cipriano de la Huerga”, *La Ciudad de Dios* 213 (2000): 813-854.
- Neubauer, Adolf. “Alfonso de Zamora”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 27 (1895): 193-213.
- Nieto, José C. *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Orozco, Alonso de. *Crónica del glorioso Padre y doctor de la Iglesia san Agustín, de los Santos y Beatos y de los Doctores de su orden*. Sevilla: Casa del maestro Gregorio de la Torre, 1551.

- Ortega Costa, Milagros. *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978.
- Perea Siller, F. Javier. “Los inicios de la cábala humanista en Alcalá: Alfonso de Zamora y Cipriano de la Huerga”. *Helmántica: revista de filología clásica y hebrea* 64 (2013): 153-180.
- Pérez Castro, Federico. *El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora: Séfer Hokmat Elohim*. Madrid: CSIC, 1950.
- Pinta Llorente, M. de la. “El humanista toledano Juan de Vergara”, *La Ciudad de Dios* 154 (1942a): 365-373.
- Pinta Llorente, M. de la. *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedrático de la Universidad de Osuna*. Madrid: CSIC, 1942b.
- Pinta Llorente, M. de la. *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*, Madrid: Gráficas Sánchez, 1945.
- Pinta Llorente, M. de la. *Erudición y Humanismo*. Madrid: [s.i.], 1948.
- Secret, François. *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris: Mouton & Co, 1964.
- Serrano y Sanz, M. “Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 5 (1901): 896-912; 6 (1902): 29-42 y 466-486.
- Tellechea Idígoras, Ignacio. “La Inquisición de Valladolid 1572-1573. Historias menores”. *Revista de la Inquisición* 11 (2005): 23-41.
- Valle, Carlos del. “Nebrija ante la Vulgata jeronimiana en la *Apología*”. En Jesús Campos y Víctor Pastor eds. *Actas del Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y Encrucijada de caminos*. Zamora: Asociación Bíblica Española, 2004. 612-625.
- Vázquez, Dionisio. *Sermones*. Félix G. Olmedo ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.
- Villegas, Alonso de. *Flos Sanctorum y Historia general de la vida y hechos de Jesucristo, Dios y Señor nuestro, y de los santos de que reza y hace fiesta la Iglesia católica*. Madrid: Pedro Madrigal, 1588.

La integración de los conversos en el discurso teológico de Juan de Ávila

Francisco Javier Perea Siller
(Universidad de Córdoba. España)*¹

1. Introducción

En el prólogo de 1949 a la ingente *Erasmus y España*, Marcel Bataillon se refería por vez primera a la *teología conversa* de Juan de Ávila. Doce años después de la edición original francesa, el célebre hispanista admitía que el tratamiento de Juan de Ávila constituía “la laguna más grave de todo el libro” (1966, XV); y a continuación esbozaba su idea de la síntesis entre erasmismo y teología conversa:

[...] es con Venegas, entre los espirituales españoles, el que mayor resonancia da a la metáfora del cuerpo místico. Y su evangelismo tiene no poco de erasmiano. Es otro cristiano nuevo que desempeña un papel de primer orden en la vida religiosa de su país [...]. Y nos obliga a plantear el problema de si, en España, el paulinismo no habrá tenido exactamente el sentido universalista que pretendía el Apóstol de los Gentiles frente a la Sinagoga, y si el enaltecer el cuerpo místico no habrá tenido aquí algo de reacción contra el prejuicio de la limpieza de sangre en que “se encastillaban”, como dice Venegas, los cristianos viejos ufanos de su linaje, imitadores inconscientes (en su antijudaísmo) del viejo racismo judío. (Bataillon 1966, XV)

Debido a la influencia de Bataillon, en los años centrales del siglo XX se completaba la conjunción entre erasmismo y conversos por parte de los teóricos, como testimonian los estudios de Américo Castro y Francisco Márquez Villanueva.² Aún hoy se sostiene la interpretación de los escritos de Juan de Ávila como ejemplo de la misma, de raigambre erasmista e incluso con dosis no pequeñas de alumbradismo, aunque en los textos se suele poner el énfasis en alguno de estos apelativos, como ocurre en los trabajos de Pastore, Martín Hernández o Pulido Serrano. Las doctrinas paulinas del cuerpo místico y del valor redentor de la sangre de Cristo, o *beneficio de Cristo*, son temas erasmianos por excelencia, y luego ensalzados por los protestantes, pero habían sido esgrimidas por los conversos desde la Edad Media como argumento contra la discriminación racial.

No obstante, ni el erasmismo ni el hecho de ser conversos algunos de sus defensores constituían la única posibilidad de uso de estos conceptos, por otra parte tradicionales en el cristianismo.³ En el horizonte ideológico de la época, sin embargo, se tiende a relacionar estos temas bien con la raza conversa de sus defensores, bien con la

¹ El autor de este artículo participa en uno de los equipos de investigación de la red temática de excelencia “Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (FFI2016-81779-REDT/AEI).

² En efecto, Castro escribe: “Hoy no cabe ya dudar de que la espiritualidad de los erasmistas españoles continuaba la de los conversos del siglo XV” (281). Igualmente, se sitúa en la misma Márquez Villanueva: “ya es harto sabido cómo todas las inquietudes innovadoras en torno al erasmismo y al iluminismo solían ser abrumadoramente promovidas por cristianos nuevos” (1968, 105).

³ Vid. Perea (2001) y Pérez García (2009). Merece la pena transcribir el siguiente pasaje de Huerga y Sáinz Rodríguez: “El argumento de que los ‘cristianos nuevos’ eran los patrocinadores de la espiritualidad nueva, mientras que los ‘cristianos viejos’ defendían a capa y espada la espiritualidad tradicional, puede reducirse al absurdo contrastando un Vitoria –cristiano nuevo–, abierto a las corrientes de renovación; un Valdés –cristiano viejo– defensor del espiritualismo radical con un Cano –cristiano nuevo–, ‘el más fervoroso defensor de las tradiciones amenazadas’” (101, n. 79).

simpatía hacia las doctrinas de Lutero, de manera que es apreciable que estos conceptos básicos del catolicismo dejan, en parte, de aparecer: “La eclesiología del Cuerpo de Cristo desapareció en gran parte y por largo tiempo, sobre todo a raíz de la Reforma, al considerar la teología católica cercano ese concepto al ataque protestante a la Iglesia visible y jerárquica” (Tejerina 1165). Como escribe Pulido, la sombra de la sospecha estaba ya presente en la época:

[...] el erasmismo ya estaba señalado como fuente potencial de herejías y durante la década de 1530 algunos de sus seguidores en Alcalá fueron sometidos a procesos inquisitoriales, unas veces acusados de alumbrados y otras de luteranos. La condición de cristiano nuevo fue entendida, cada vez más, como un indicio sólido de predisposición hacia la herejía. (2013, 345)⁴

2. Análisis de las obras. El problema hermenéutico

Este trabajo se centra en el análisis de algunas de las obras de Juan de Ávila, en unos casos por constituir el centro de la polémica en la interpretación heterodoxa, y en otros, por resultar menos conocidas y por la luz que arrojan sobre las mismas cuestiones. El objeto del análisis será el papel del linaje en la teología del autor, y el sentido del paulinismo en el contexto de estos mismos textos. Se trata de tópicos relevantes en la evaluación de su obra.

Conviene partir de una apreciación teórica sobre el propio sentido de *interpretación heterodoxa*. Ya Márquez Villanueva advertía:

Frente a simplismos como “judío”, “protestante”, etc., lo que hay que explicar aquí es cómo y por qué hombres como el arzobispo Carranza, san Juan de Ávila y fray Luis de León “son” en un determinado momento “herejes” ante la conciencia oficial del *continuum* Iglesia-Estado. Lejos de una defensa de la fe en peligro, lo que aquí se ha ventilado es más bien la imposición no de *la* ortodoxia, sino de *una* ortodoxia opuesta al desarrollo de formas evolucionadas y no inquisitoriales de aquélla. (2006, 84)

El problema de interpretación que se plantea no es solo la multiplicidad de orientaciones textuales de la época, sino la propia recepción de tales obras en el momento y en la actualidad. Un ejemplo es Constantino Ponce, quemado en efígie en el auto de fe celebrado en Sevilla (1560), por luterano. Sobre su teología, escribe Huerga: “Un teólogo no será capaz hoy en día de hallar errores de bulto” (1973, 22). Es más, sus obras, que salieron a la luz entre 1543 y 1548, no tuvieron en su momento ningún problema con la Inquisición para ser publicadas. Fueron acontecimientos posteriores los que provocaron que acabara en el ojo de la Inquisición.⁵

Otro ejemplo. Encontramos también *Los libros de la Madre Teresa de Jesús* (Guillermo Foquel, 1588), editados por fray Luis de León, tan apreciados de Juan de Ávila.⁶ El dominico Alonso de la Fuente, al leerlo, escribe que “si la monja es verdaderamente santa

⁴ También las palabras de Juan de Ávila pasaron por esta sospecha. Como sintetiza Martín Hernández: “en los ‘tiempos recios’ en que vive y escribe el Maestro de Andalucía, podía adivinarse en ellas un lenguaje típicamente erasmiano y alguna que otra resonancia a la teoría de la justificación de Lutero y los protestantes” (71).

⁵ Tales acontecimientos, no estrictamente relacionados con las ideas religiosas, se han analizado en el mismo libro de Huerga (1973, 10-38).

⁶ Analiza Juan de Ávila el *Libro de la Vida* en una carta a Teresa de Jesús, del 12 de septiembre de 1568 (carta 158). Ella había insistido en que él ofreciera su parecer, como puede verse en su *Epistolario* (cartas 7 y 8), y reflexiona sobre la respuesta del maestro Ávila en la carta 14.

[...], no pudo ser auctora deste libro [...] sino que debe ser traza de algunos herejes que se lo han atribuido para acreditarlo.”⁷ Hay que señalar que la lectura sospechosa de este informe no fue atendida por su receptor, lo que permitió que se publicara sin mayor problema.

El caso de Juan de Ávila ofrece otros ejemplos. El hecho de que algunas de sus cartas se extendieran en algunos de los círculos de alumbrados no convierte al autor en alumbrado.⁸ Por otra parte, el tratamiento de Ávila de ciertos temas ha hecho pensar a algunos investigadores que el autor escribe para consolar de sus persecuciones a la población de origen converso. Es el caso de Stefanía Pastore cuando afirma:

[...] la carta XX destinada a una “mujer atribolada”, que alcanzó un éxito extraordinario y cuya insistencia sobre el valor salvífico de la sangre de Cristo enardeció los espirituales y luteranos de Valladolid, proponía a los conversos andaluces y extremeños un sendero de adversidades, angustias y tentaciones al final de cuyo recorrido podrían sentir cómo la elección divina de que eran objeto daba fuerza y seguridad a su vocación. (2010, 339)

Se opera en este pasaje una reducción de lo que Umberto Eco denomina *lector modelo* del texto, entendido como “conjunto de *condiciones de felicidad* establecidas textualmente que deben satisfacerse para que el contenido potencial de un texto quede plenamente actualizado” (89). La carta 20 de Juan de Ávila se entiende, según la autora, como texto de un converso escrito para un receptor también converso. Pastore la interpreta desde esta óptica de la “espiritualidad conversa”. En su análisis aparece el tópico textual del *quotidie morior* de san Pablo (1 Co 15,31), es decir, el “vivir muriendo cada día,”⁹ al que se le adjudica un contenido referencial, el sufrimiento de los conversos, que restringe absolutamente el contenido potencial del texto, en una única dirección interpretativa legítima:

La sombra de una vida cotidiana dominada por el miedo, la sospecha y la desigualdad, por inesperadas delaciones que podían deberse a los propios vecinos o por discriminaciones derivadas de la cada día más dominante obsesión de “limpieza”, se sublima y convierte en un camino de fe hecho de pruebas y persecuciones. (Pastore 2010, 339)

En esta lectura que ofrece Pastore, la expresión que utiliza el santo de “convertir en pan las piedras de la tribulación” debe leerse propiamente como “una admonición a proseguir el camino elegido como una vida de martirio y resistencia a las persecuciones inquisitoriales” (2010, 339). No creemos, sin embargo, que sin conocer el destinatario real de esta carta se pueda llegar a extremar tales conclusiones sobre su sentido. Se trata de un buen ejemplo de abuso interpretativo. La carta debe entenderse en un sentido más

⁷ AHN, *Inq.*, leg. 2072, exp. 43. Lo transcribimos de Huerga (1994, 85, n. 51), que recoge también la crítica del dominico a fray Luis de León por haber editado tal libro.

⁸ O en medios protestantes. Tellechea muestra cómo el vallisoletano Francisco de Fonseca poseía desde hacia dieciocho años “hasta veinte plicas de papel con traslados de cartas” de Ávila (170), que eran del gusto del dominico fray Luis de la Cruz, perteneciente al círculo de protestantes procesados en Valladolid en 1559, pero vinculado a los protestantes sevillanos (Tellechea, 194-211).

⁹ Se trata de un tema que ha sido identificado igualmente presente en otras obras de conversos como en *La Celestina* o en Teresa de Jesús. La propia Pastore nombra estos supuestos paralelos basándose en Gilman (175), en los que descubrimos un nuevo argumento para sus afirmaciones: la *intertextualidad* entre los textos de los conversos. Sin embargo, sigue siendo artificioso recurrir tan solo a estos textos para documentar un tema paulino presente en otros contextos diferentes de la misma y de otras épocas.

amplio, dado por el propio contexto, que invita a no temer la experiencia de la *noche oscura*, como metaforiza san Juan de la Cruz, común a toda experiencia de fe. El propio Ávila resume el sentido de su carta cuando escribe:

[Está] probado cuán trabajosa cosa es asconderse Dios al alma que le busca no sé qué fatiga se pueda igualar con la que trae su ausencia al ánima deseosa, dejada como en unas oscuras tinieblas, que no sabe por dónde camine ni tiene gana de estarse queda. (Carta 20 (2), en 2003b, 127)¹⁰

3. La experiencia conversada de Juan de Ávila

Una de las tareas fundamentales para pergeñar la posibilidad de una *escritura conversada*, es comprobar la existencia de circunstancias personales que impedirían al autor su asimilación y lo impulsarían a experimentar su *conciencia de alteridad* respecto al grupo mayoritario cristiano viejo. Se trata de comprobar si hubo o no una *experiencia conversada*, como la denomina Round, que se refleje en una forma peculiar de escribir (cfr. Perea 2001).

La experiencia conversada de Juan de Ávila es bien conocida. Más allá de su condición misma de ser descendiente de conversos, desde el análisis de Bataillon en el año 1944 (pero publicado en 2010) y varios artículos de Huerga, los estudiosos se han fijado en dos hechos principales de su biografía que muestran las circunstancias por las que el sacerdote tomó conciencia de los problemas que conllevaba su condición de judeoconverso. En primer lugar, el proceso inquisitorial que sufrió en 1532, en el que algunas de las acusaciones se relacionaban con sus opiniones sobre los conversos. Se le acusa, en concreto, de haber afirmado en confesión que los quemados por la Inquisición eran mártires, y de haber preguntado a sus penitentes si odiaban a los conversos penitenciados por ella. En respuesta a lo primero, afirmaba en su respuesta que “los que con paciencia sufrían la muerte que les daba la justicia, si morían con fe y en gracia, podía aquella pena serles como martirio” (Abad 1946, 115). Sobre la recriminación del odio a los conversos, el proceso recoge su declaración:

Respondió que muchas veces, confesando, ha hecho al penitente esta pregunta; como también, si tenía odio a los descendientes de los moros, por haber entendido que algunos no los tienen por prójimos; y así mismo, para reprenderles, a fin de que no llamen a los bautizados descendientes de infieles, perros moros o judíos (como demasiadas veces son llamados de sus amos con esos nombres), siguiéndose de este desprecio que algunos infieles no se cuidan de hacerse cristianos. Esta pregunta la hacía solamente a personas que creía tuvieran necesidad. (Abad 1946, 115-6)

En el juicio aparece, por tanto, la intención de integrar en la normalidad social a este colectivo formado por los conversos, muchos de los cuales, como veremos, siguieron de cerca la predicación del sacerdote. Pastore comenta este aspecto del juicio como revelador del papel del “predicador converso”, “e la sua ferma volontà di denuncia di discriminazioni contro i propri ‘hermanos de raça’ che vorrei rimarcare” (2005, 151).

Aun aceptando que una predicación que mostrara la acogida de los conversos en el seno de la Iglesia no tenía por qué ser pronunciada solamente por un sacerdote del mismo origen social, lo cierto es que en la época debieron ser escasas las excepciones.

¹⁰ El mismo sentido interpreta fray Luis de Granada, quien en la biografía de Juan de Ávila que precedía a la edición de sus obras, redactó un breve comentario a esta carta (p.1ª, c.3, 10 f. 33). Vid. también Díaz Lorite (65-115).

Encontramos un caso que corrobora esta hipótesis en la *Apología de los linajes de Domingo Valtanás*:

Habiendo predicado yo un día en Peñaranda, vino a mí un converso de judío, y, en mucho secreto, preguntóme si yo era converso. Repondíle que no, pero que hiciese cuenta de que era su hermano y se declarase conmigo lo que quería. Al fin él me manifestó cómo había sido judío, y, sin tener voluntad se bautizó cuando echaron los judíos de Castilla. Y, gloria a Dios, yo le di el remedio con que su conciencia y salvación fue segura. (155)

El converso al que se refiere Valtanás debió de entender que un predicador que acogiera a descendientes de raza hebrea seguramente sería de su misma sangre. Se trata de unos años en los que en Sevilla está viva la polémica social y teológica sobre la integración de los conversos. Como escribe Pulido (2014), Juan de Ávila participó en esta polémica con el resultado de su denuncia y encarcelamiento.

Otros datos que permiten reconstruir la experiencia conversa de Juan de Ávila están vinculados con las relaciones que mantuvo con la Compañía de Jesús, que se pueden rastrear en los epistolarios publicados de la Compañía. Se sabe de la estrecha colaboración entre el Maestro Ávila y los jesuitas. El primero pasó a los segundos hasta 28 de sus discípulos y algunos colegios, y él mismo estuvo cerca de entrar en la Compañía (Ruiz Jurado).

Sin embargo, el linaje de Ávila y de muchos de sus discípulos iba a suponer un obstáculo al traspaso, al menos, de estos últimos con la compañía. El libro de Bataillon (2010) muestra que, en efecto, si bien Ignacio de Loyola y la Compañía en sus inicios no tuvieron prejuicios en admitir a cristianos nuevos en sus filas, conforme avanzaba el siglo las perspectivas cambiaron, sobre todo a raíz de la persecución que sufrieron por parte del arzobispo de Toledo, Juan Martínez Silíceo, que quería que la Compañía instaurara un estatuto como el que él había impuesto en el cabildo catedralicio.¹¹ Los jesuitas tuvieron que plegarse, en parte, a los requerimientos del arzobispo, lo que ocasionó numerosas dificultades para que determinados discípulos de Ávila, descendientes de conversos, pudieran incorporarse a la Compañía.

Cuando Jerónimo Nadal escribe a Ignacio de Loyola sobre Ávila, le presenta con grandes elogios, pero escribe que “es de cristianos nuevos y ha sido tomado por la inquisición, mas liberado sin nota alguna”. Luego señala: “Síguenle muchos cristianos nuevos en los cuales ha tenido alguna persecución y tiene actualmente, que tiene la inquisición en Córdoba al Sr. Carleval, y ténese que sea notado.”¹² Algunos de ellos, sufrieron procesos inquisitoriales, como el citado Bernardino de Carleval, Gaspar de Loarte, Diego de Guzmán, Diego de Santa Cruz y Diego Pérez de Valdivia, además de sus discípulos de Zafra y Fregenal, como ha destacado López Arandía. Sin duda, el vínculo espiritual que Ignacio de Loyola y Juan de Ávila quisieron entre sus respectivas empresas se vieron frenadas, y no sin sufrimiento, por la ascendencia conversa de muchos discípulos de Ávila.

En 1593, la Compañía tuvo que adoptar los Estatutos, que duraron solo hasta 1608, debido a la campaña emprendida por Pedro de Ribadeneira y otros miembros de la Compañía (Kamen 341-2). Ribadeneira escribió una memoria contra la exclusión de cristianos nuevos en la que escribía: “El P. Maestro Ávila dixo que por dos cosas se podría

¹¹ Así informa Francisco Villanueva, rector del colegio de Alcalá, a raíz de la prohibición, en 1550, de que los miembros de la Compañía prediquen, confiesen o digan misa en su diócesis. MHSI, *Ep. Mixtae*, II, pp. 625-6, apud Bataillon 2010, 212).

¹² MHSI, *Ep. Nadal*, I, 226-227, apud Bataillon (2010, 223).

perder la Compañía; la primera por admitir en ella a mucha turba; y la segunda por hacer distinción de linages y de sangre.”¹³ El propio Juan de Ávila opta por dispersar a los fundadores del colegio de Granada “porque no dijeran que era sinagoga.”¹⁴ Finalmente, en sus últimos años de vida, Ávila contempla cómo muchos de sus discípulos que proceden de conversos son blanco de la Inquisición por una espiritualidad sospechosa de iluminismo (Huerga 1974, 229-30).

A partir de esta pequeña muestra de hechos, comprendemos que la crítica a la discriminación por causa del linaje, de la que los estatutos de limpieza de sangre fueron el referente legal, esté presente, de forma relevante, en la obra de Juan de Ávila. Comprobaremos que el análisis de la cuestión que lleva a cabo en sus obras parte de un planteamiento de tipo religioso, que inquiere qué tipo de error teológico conlleva la discriminación racial en el credo cristiano.

4. La integración del converso en la obra del Maestro Ávila

4.1. Estrategias lingüísticas

Los acontecimientos relevantes en una sociedad, las relaciones en el seno de la comunidad e incluso la identidad de los sujetos se generan a partir de prácticas discursivas de todo tipo (Foucault). Durante los siglos XVI y XVII, la segregación del converso es mantenida por los estatutos de limpieza de sangre, los autos de fe y los sambenitos y, ampliamente, por la literatura culta y popular (Beusterien). Al mismo tiempo, aparecen discursos en los que se mina esta ideología dominante, como los de Teresa de Jesús (Márquez Villanueva 1968) y Luis de León (Perea 2001; 2013).

La obra de Juan de Ávila se incluye entre los intentos de quiebra de la ideología racista que supone la discriminación social y teológica de los conversos. Su discurso carga a menudo contra el error teológico que supone dividir a los cristianos en dos categorías de valor diferente en función del nacimiento.¹⁵ La estrategia que sigue para argumentar contra el privilegio religioso que se atribuye al grupo cristiano viejo es la *recontextualización* de los términos que se utilizan en la época para caracterizar los grupos sociales a partir de la ascendencia racial. Ávila deslegitima el lenguaje de las diferencias sociales, enmarcándolo en un nuevo contexto. Así por ejemplo, inspirándose en la misma paradoja que san Pablo expone en su teología de la cruz, opone a la *honra* que procura el ser cristiano viejo una mayor *honra* en seguir las *deshonras* que sufrió Cristo, como se muestra en la temprana carta 58, fechada en el tiempo de su cárcel en Sevilla.¹⁶ Más tarde, las páginas de los *Avisos* (1556) contienen no pocas referencias a la huida de la *honra mundana*, propia del lenguaje del mundo (2000, 410), que se desarrolla en el *Audi, filia* (1574) con la misma contraposición que había esbozado en la citada carta 58: “¡Oh honra vana, condenada por Cristo en la cruz a costa de sus grandes deshonras!” (2000, 541).

¹³ MHSI, *Mon. Rib.* II, pp. 374-384 (la cita en p. 381, que recoge tanto Ruiz Jurado 164, n. 25, como Bataillon 2010, 65). Sobre Ribadeneira, en relación con los estatutos, vid. Hernández Franco e Irigoyen López.

¹⁴ MHSI, *Ep. Mixtae*, IV, 418, apud Huerga (1965, 273).

¹⁵ En esta línea, Pulido (2013) analiza los capítulos 2, 3, 4 y 99 del *Audi, filia* (en su edición de 1574), además de la carta 58 y el sermón “Esto es honra: ser del linaje espiritual de Jesucristo” (2003a 822-842), entre otros textos.

¹⁶ I. Romero fue el primero en datar esta carta en el tiempo de su predicación en Écija. En su biografía del predicador, se refiere al tiempo en la prisión sevillana, y escribe: “Data seguramente de aquel entonces la carta ‘A unos devotos de la ciudad de Écija’, a lo que sospecho, afligidos por una persecución que se había levantado” (28).

La estrategia de la paradoja es sustituida en otros contextos por el discurso sobre la criatura nueva, de orden espiritual, obrada por la redención, que posibilita traspasar la frontera entre los deshonrados y los honrados según la carne. Escribe en los *Avisos*:

Porque, destruyendo con nuestra semejanza nuestro hombre viejo (cf. Rom 6,6), nos puso su imagen de hombre nuevo y celestial. Y esto obró Él con aquellos atavíos que parecen fealdad y flaqueza y son altísima honra y grandeza. (2000, 471)

La utilización, en pasajes como el anterior, de la palabra *honra* modifica el universo de referencias que presentaba en el discurso oficial, puesto que ahora se sitúa en un horizonte espiritual. Poco más adelante, en la misma dirección, recurre a la imagen del cuerpo místico, como posibilidad de un sistema de relaciones sociales que elimina las diferencias sociales, incluido el linaje:

No se puede escribir ni decir el amor que se engendra en el corazón del cristiano que mira a sus prójimos, no según lo de fuera, así como según riquezas, linaje o parentesco, o otras condiciones semejables, mas como unos entrañables pedazos del cuerpo de Jesucristo, y como cosa conjuntísima a Cristo con todo linaje de parentesco y de amistad. (2000, 473)¹⁷

Otro término que adquiere nueva significación es *nobleza*. En la argumentación de Juan de Ávila, a la *nobleza* que supone el *linaje carnal* opone la nobleza de pertenecer al *linaje espiritual* de Cristo. Algunos capítulos del *Audi, filia* tomarán este tema como verdadero *leit motiv* del discurso sobre la conversión personal, principalmente en el 99, en el que opone los nacimientos *carnal* y *espiritual*, y pondera el segundo sobre el primero, con la concentración de todos los términos de los que estamos tratando:

El linaje de carne terrena es escurecido con el resplandor de la celestial honra, y en ninguna manera ya parece; pues que los que eran antes desiguales por honras del mundo, son igualmente vestidos con nobleza de honra celestial y divina. Ningún lugar hay allí de linaje vano, y ninguno de aquéllos es sin linaje, a los cuales la alteza del nacimiento divino los hermosea. (2000, 752)

Desde la perspectiva de que los discursos que circulan en la sociedad crean las identidades de los individuos y los grupos que la integran, como se teoriza en Foucault, la práctica discursiva del maestro Ávila no deja de tener interés, por cuanto explícitamente subvierte el uso de los términos que se utilizaban para marcar las diferencias sociales en virtud del origen racial. Se trata de términos como *honra*, *linaje*, *nobleza*, el adjetivo *oscuro*, que aparecen dotados de un nuevo significado que procede del universo discursivo teológico en que se emplean.

Se trata de una estrategia discursiva que, con el aval de los textos bíblicos como autoridad, resquebraja los presupuestos ideológicos que se habían extendido en la sociedad española desde mediados del siglo XV. Tales postulados se mantienen por medio de los tópicos difundidos en la literatura, las actividades inquisitoriales y, en otro

¹⁷ El pasaje se toma con pocas variantes en 1574. Después el texto de *Avisos* continúa como sigue: “¿Qué tanto os parece que querrá un amator de Cristo a su prójimo, *viéndole hecho cuerpo de Él*, y que ha dicho el mismo Señor por su boca, que el bien o el mal que al prójimo se hiciere, el Señor lo recibe como hecho a Sí mismo?” (2000, 473). En el pasaje citado, hemos señalado en cursiva lo que cambiará en el *Audi, filia*, donde sustituye por “viéndoles que son cuerpo místico de Él” (743).

nivel, a través de los índices de libros prohibidos, entre otros mecanismos que controlan los discursos en su relación con una ortodoxia religiosa, que también es social, como revelan los estatutos de limpieza de sangre.

Topamos aquí con el hecho de que los *Avisos* de 1556 fueron incluidos en el *Índice de libros prohibidos*. Y, sin embargo, hay que señalar que los pasajes a los que nos hemos referido permanecen intactos, o son apenas modificados, en el paso de la primera edición a la redacción definitiva publicada en 1574. Ello confirma que no fue el tratamiento del linaje lo que supuso el escollo a la edición de los *Avisos* en la primera edición. De forma magistral demostró Sala (1950) que fueron los excesos de paulinismo, de regusto erasmista y valdesiano los que autocensura en la edición definitiva.

En todo caso, algunos pasajes significativos sobre los judíos sí fueron modificados entre las dos ediciones del *Audi, filia*, en los que se mostraba una posición privilegiada por parte de los descendientes de los judíos, bien por constituir los destinatarios propios de la Buena Nueva, bien por ser los actuales judeoconvertos descendientes de los apóstoles. En lo que será el capítulo 111 de la versión definitiva del libro, Ávila recuerda, basándose en Mt 15,24, que “Jesucristo predicó en persona a las ovejas que habían perecido de la casa de Israel, no más.” Y sus apóstoles llevaron la predicación más allá. El texto de Ávila gira en torno a la dicotomía *judíos / gentiles*, como destinatarios de la salvación. Es muy interesante que Ávila recurra al pasaje de Lc 2,29-32, que contiene la profecía de Simeón. Se trata del mismo pasaje que Alonso de Oropesa, general de los jerónimos al mediar el siglo XV, utilizó para el título de su obra *Lumen ad revelationem Gentium* (impresa en 1500), contra los estatutos de limpieza de sangre. El pasaje clave de la Vulgata que discute Ávila es precisamente el que contiene la dicotomía: “Lumen ad revelationem gentium, et gloriam plebis tuae Israel” (cursiva nuestra). Es señalada la cercanía del discurso de Ávila y el de Alonso de Oropesa, que reproducimos:

[...] el libro está escrito contra la ignorancia de algunos fieles que vinieron de la gentilidad a la fe de Cristo, para hacerles ver más claro que todos nosotros, junto con aquellos que ingresaron a la Iglesia de Cristo desde el judaísmo, hemos de ser un solo pueblo en todo íntegro y perfecto, y unido en la fe y en la caridad sin disparidad alguna. [...Finalmente,] todo el contexto del libro se orienta a que se quite este oprobio y afrenta de nuestros fieles que vinieron del judaísmo a Cristo y que antes de su venida se solían llamar en las sagradas escrituras Israel Pueblo de Dios; lo que ciertamente indicaba su honor, favor y gloria y en lo que también se ve por consiguiente que Cristo, nuestro legislador, haya venido según la carne de su raza, a saber, de la descendencia de David, y que, como atestigua Juan evangelista: “la salvación viene de los judíos.”(Oropesa, *Dedicatoria*)

En el caso de Juan de Ávila, se registra un mismo interés en corregir una forma de vivir el cristianismo con una actitud que sitúe a los conversos en una posición de inferioridad. Incluso algunos pasajes pueden llegar al extremo contrario, cuando ensalza el carácter hebreo de Jesús y los discípulos.¹⁸ En la segunda edición realiza algunos cambios que eliminan o rebajan el alcance del contenido inicial. Veamos dos pasajes contrastados, el primero de los *Avisos* y el segundo del *Audi, filia*:

Y Cristo predicado es luz, entonces y agora, para los judíos que le quisieren creer; porque grande honra es para ellos venir de ellos, y *principalmente a ellos*, el que es Salvador del mundo y verdadero Dios y hombre. (2000, 526; cursivas nuestras)

¹⁸ Se trata de un comentario común en las apologías de los conversos desde mediados del siglo XV, como atestiguan los casos de Fernán Díaz de Toledo y Juan de Torquemada. Vid. Amrán (2004, 161).

Y Cristo así predicado, es luz, entonces y ahora, para los gentiles que le quieren creer; y es luz y honra para los judíos, que también le quieren creer, como lo nota San Pablo, diciendo: *De los cuales viene Cristo, según la carne, el cual es sobre todas las cosas, Dios bendito por todos los siglos* (Rom 9,5). (2000, 774)

El referente del primer pasaje se centra exclusivamente en los judíos, y es ampliado en el segundo a los gentiles. Además, en el último se modifica el resabio de orgullo de raza que puede haber en la descendencia del mismo linaje de Cristo. Véase en todo caso cómo se mantiene la palabra *honra*, muy marcada en la época, por el que se traduce *gloriam* del texto de Lc. El segundo pasaje, en todo caso, elimina la exclusividad, aunque se utiliza un pasaje de san Pablo para insistir en la idea original. También en el segundo texto desaparece la alusión a que los judíos son los destinatarios principales del Mesías.

4.2. El *Tratado de las causas y remedios de las herejías*

Un pasaje de la última obra del maestro Ávila trata el problema de la discriminación racial de forma explícita. Se trata del *Tratado de las causas y remedios de las herejías* (1565),¹⁹ último de los tratados de reforma de la Iglesia desde que escribiera el primero cuando D. Pedro Guerrero, arzobispo de Granada, le pidió asesoramiento para su participación en la segunda sesión de Trento, en mayo de 1551. Con tal origen fue configurándose en diversas versiones el contenido del *Tratado*, del que nos interesa el epígrafe 30, sobre la fe. Se trata precisamente del apartado final de las causas de las herejías, tras el cual comienza el discurso sobre los remedios. Sala y Martín (2001, 466) señalan que los epígrafes 23-30 y 32 están tomados literalmente de los capítulos 47 a 49 del *Audi Filia*, tal como aparece en la redacción definitiva, ultimada a fines de 1562. Sin embargo, destacamos que es original la parte que nos interesa del epígrafe 30, a partir de la cita en latín de Rm 11,20-22. Así pues, el texto que analizaremos constituye un injerto en una estructura heredada. En una nueva situación, al volver sobre el texto del *Audi, Filia*, el Maestro Ávila decide insertar un nuevo argumento que otorga nuevo sentido a todo el conjunto.

El texto fuente es un pasaje del *Audi, Filia* (2000, cap. 49) que utiliza prácticamente la misma cita (Rm 11,19-21), pero solo la explica en relación con la necesidad de mantener la humildad de la fe, frente a quien se engríe ante quien no la tiene; además de la necesidad de cuidar las obras, para no ser castigado cayendo en la herejía, como ocurre, señala, con Lutero. El pasaje original se inscribe, por tanto, en el debate *fe / obras*.

Para analizar el nuevo texto, se modifican los límites de la cita que encabeza la digresión, que esta vez es Rm 11, 20-22:

[...] tú, por la fe te mantienes. ¡No te engrías!; más bien, teme. Que si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que tampoco a ti te perdone. Así pues, considera la bondad y la severidad de Dios: severidad con los que cayeron, bondad contigo, si es que te mantienes en la bondad; que si no, también tú serás desgajado.

¹⁹ El texto se publicó a partir de diferentes manuscritos, que generaron la polémica entre Abad (1945) y Sala y Martín (2001, 464-5), quienes afirman: “en lo que publicó el P. Abad como *Memorial segundo para Trento* hay que distinguir dos escritos diversos: el *Tratado de las causas y remedios de las herejías* (p. 43-103) y unas *Advertencias al concilio de Trento* (103-151)”. Vid. también las indicaciones de los mismos autores en el “Estudio biográfico” de Ávila (Sala y Martín 2000, 265, n. 358).

El contexto de la cita bíblica no deja de ser significativo. De hecho, el capítulo 11 de la *Epístola a los Romanos* va a servir de fundamento teológico al texto de Ávila, como antes lo había sido al menos desde Alonso de Cartagena, en su *Defensorium Unitatis Christianae* (Stuczynski 158). En efecto, san Pablo había afirmado en este capítulo que “los dones y la vocación de Dios son irrevocables” (Rm 11,29), en el sentido de la continuidad de la Alianza establecida entre Dios y el pueblo de Israel. En el rechazo de Jesucristo por parte de los judíos había un plan divino de salvación: “su caída ha traído la salvación a los gentiles, para llenarlos de celos. Y, si su caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua, riqueza para los gentiles ¡qué no será su plenitud!” (Rm 11,11-12). Al principio del capítulo, Pablo recordaba su condición de hebreo, pero escribe a los gentiles:

[...] si algunas ramas fueron desgajadas, mientras tú —olivo silvestre— fuiste injertado entre ellas, hecho participe con ellas de la raíz y de la savia del olivo, no te engrías contra las ramas. Y si te engrías, sábetete que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz que te sostiene. (Rm 11,17-8)

A la vista del intertexto paulino, resulta fácil comprobar el paralelismo entre las alocuciones del apóstol de los gentiles y el Apóstol de Andalucía. Ambos escritos se dirigen a interlocutores gentiles, con los ojos puestos en los hebreos; en el caso de Juan de Ávila, con los ojos puestos en los hebreos conversos. Reproducimos el pasaje completo, en el que insertamos marcas de la estructura textual:

[A1] Hase de poseer la fe con mucho agradecimiento, como cosa no heredada de carne y sangre, sino dada por merced de Dios y a persona indigna. [A2] Hase de poseer con gran temblor, acompañándola con buenas obras, para que no permita el Señor que la perdamos queriéndonos contentar con ella sola. [A3] Hase de poseer con mucha humildad, no engriéndose quien la tiene contra quien no la tiene, ni contra quien viene de quien no la tiene. [B] Porque, como Dios es capital enemigo de la soberbia y del desprecio de prójimos, no es maravilla que donde estas culpas hallare, ejercite su justa ira y deje caer el que está en pie, quitándole, como dijo San Agustín [*Serm.* 197,1; *Enarrat. in Ps.* 138,8; *In Io. Ev. Tr.* 53,8-12], lo que le había dado de balde. [B1] Gran sobrecejo tenían los del pueblo de Israel, teniéndose en más que los gentiles que venían al conocimiento de Dios, y castigólos Dios y humillólos permitiendo que perdiesen la fe. [B2] Y por ventura de este castigo que en nuestros tiempos hemos visto, ha sido la culpa, o buena parte de ella, el sobrecejo de los cristianos gentiles contra los de otra generación. [C] Unos perdieron la fe y otros la van perdiendo; causa nos dan de temor, y de humillarnos y de vivir bien, con aquella unión de caridad que hace tener entre muchos corazón uno y ánima una; y, entre la diversidad de estados, linajes y oficios, hacen tenerse el amor que los miembros de un cuerpo se tienen unos a otros, reverenciando los menores a los mayores y no desechando, antes honrando, los más honrados a los que menos lo son, de manera que no haya cisma en el cuerpo de Cristo, como dice San Pablo (cf. 1 Cor 12,25). (2001, 523-54)

La estructura del texto es la siguiente:

[A] Tres proposiciones sobre cómo ha de poseerse la fe:

- [A1] Como don, y no como heredada (frente a algunos cristianos viejos);
- [A2] acompañada de obras (frente a los luteranos);

[A3] con humildad, sin engreírse frente a quienes no tienen o vienen de quienes no tienen, i.e., los conversos (frente a algunos cristianos viejos).

[B] Motivos: Dios permite perder la fe de quienes no cumplen estas premisas. Ejemplos:

[B1] El pueblo de Israel, por su presunción frente a los gentiles.

[B2] Actualmente, entre los cristianos gentiles, por su presunción frente a los conversos.

[C] Por ello, más vale vivir la fe desde la caridad entre los miembros del cuerpo místico de la Iglesia.

El texto de Ávila se destina a profundizar en el análisis social y religioso de quienes estigmatizan a los conversos, como se observa en las proposiciones A1 y A3. En la primera, se señala que la fe es don personal de Dios y no procede de haber nacido de cristianos. Se trata de una afirmación conocida en la obra de Ávila, pues ya se puede encontrar en el epígrafe 68 de los *Avisos*:

La verdadera fe cristiana no está arrimada a decir: “nací de cristianos” o “veo a otros ser cristianos, y por eso soy cristiano”, y “oyo decir a otros que la fe es verdadera y por eso la creo” [...]. Mas esta otra es un atraimiento divino que hace el Eterno Padre, haciendo creer con gran firmeza y certidumbre [...]. (2000, 436)

En la proposición A2 aparece otro motivo: hay que acompañar la fe de buenas obras. Se trata de una aclaración necesaria en el contexto antiluterano del texto fuente del *Audi, Filia*, en su edición definitiva.

De nuevo, la proposición A3 vuelve sobre el linaje cuando afirma la necesidad de la humildad de la fe, que no permite engreírse ante “quien viene de quien no la tiene” (es decir, los descendientes de judíos). En el *Audi, Filia* aparecen los dos ejemplos que propone como argumento: los israelitas y los luteranos,²⁰ pero el desarrollo es original en el *Tratado*. En el *Audi, Filia*, el centro del problema se centra en el análisis de la Biblia desde el principio luterano de la *sola scriptura* (como aparece en §48.4), mientras que el *Tratado* desarrolla el ejemplo de los judíos, siguiendo el texto de Rm que sirve de contexto a la digresión: los israelitas se tuvieron en más que los gentiles y Dios los humilló haciéndoles perder la fe.

La sección más novedosa de todo el pasaje es la que en la estructura hemos indicado como B2: “en nuestros tiempos”, señala, se asiste a “el sobrecejo de los cristianos gentiles contra los de otra generación”. También ellos van perdiendo la fe, escribe. El pasaje adquiere gran importancia en un tratado que versa sobre las causas de las herejías. Descubrimos que esta idea procede probablemente de Domingo de Valtanás,²¹ en su apología “Acerca de los linajes”, publicado en 1556. En efecto, en un momento dado, el fraile dominico aludía al texto de Rm 11,1, que hemos transcrito más arriba, y adelantaba a continuación la aplicación del texto paulino a la situación de los países protestantes:

En las cuales palabras amenaza a los que vienen de gentiles, que [si] tratan mal a los que vienen del pueblo hebreo, por esta soberbia vendrán a perder la fe.

²⁰ Vid. especialmente *Audi, filia* [2000 §48.3], que empieza escribiendo: “Y si miráis dónde armó Dios el lazo con que los judíos y herejes fuesen castigados, según hemos dicho, pareceros ha cosa más para temblar que para hablar”.

²¹ La amistad entre Valtanás y Ávila, y la influencia del primero sobre el segundo, están bien documentadas (Sala y Martín, 2000 32-3).

Así parece que, por vuestros pecados, vemos que en nuestros días se ha hecho, pues Alemaña e Inglaterra y otros muchos pueblos de gentiles han hereticado. (Valtanás 156)²²

La última sección [C] constituye una llamada de los cristianos a vivir la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, o “unión de caridad” entre la diversidad de estados, linajes y oficios (remitiendo a 1 Co 12,25). De nuevo aparece la doctrina del cuerpo místico como fundamento para dismantelar la ideología dominante de segregar a los que se denominaba *cristianos nuevos*.

Para terminar, se puede comprobar que la sección del *Tratado* que hemos analizado contiene un tratamiento explícito de un problema teológico que aparece en otras obras de Juan de Ávila: el error de fe que consiste en despreciar a los conversos en el seno de la sociedad cristiana. Hay que recordar que el epígrafe es un añadido que el autor ha decidido insertar en 1565 en un pasaje procedente del *Audi, Filia*, en el que se trataban otros errores de fe. Según se ha revisado al tratar su experiencia vital, se comprende hasta qué punto Ávila se muestra consciente de este desprecio sentido sobre sí mismo y sobre sus discípulos, y el esfuerzo por responder desde la reflexión teológica ante la situación de discriminación que se vivía en los planos religioso y social. Los textos de Juan de Ávila se sitúan, por tanto, en la misma corriente de pensamiento que, iniciada por autores del siglo XV como Alonso de Oropesa y Alonso de Cartagena, y continuada en el siglo XVI por otros como Domingo de Valtanás, llegará a las obras de Teresa de Jesús y Luis de León, entre los ejemplos mejor conocidos.

²² Nos podemos preguntar si este texto no será una actualización de la misma dedicatoria de Alonso de Oropesa en el *Lumen ad revelationem Gentium*, que empieza tratando del origen de las herejías como envidia entre cristianos, aplicándola a los problemas ocasionados por los estatutos de Toledo.

Obras citadas

- Abad, Camilo M^a. “Segundo Memorial para Trento del Beato Juan de Ávila. Una copia en El Escorial manejada por Felipe II”. *Miscelánea Comillas* 5 (1945): 281-92.
- . “El proceso de la Inquisición contra el B. Juan de Ávila”. *Miscelánea Comillas* 6 (1946): 95-167.
- Amrán, Rica. “De Pedro Sarmiento a Martínez Silicio: la ‘génesis’ de los estatutos de *limpieza de sangre*”. En Rica Amrán dir. *Autour de l’Inquisition. Études sur le Saint-Office*. Paris: Indigo / Universié de Picardie, 2002. 33-56.
- . “Sobre algunos espirituales en el periodo de Carlos V: el caso de Domingo de Valtanás”. En Rica Amrán coord. *Autour de Charles Quint et son empire*. Paris: Indigo / Universié de Picardie, 2004. 151-70.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. Trad. Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica. 2^a ed. española 1966.
- . *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Trad. Marciano Villanueva Salas. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2010.
- Beusterien, John. “Lope de Vega’s *Auto sacramental de la circuncisión y sangría de Cristo*. A focal Point of Anti-Semitism in Seventeenth-Century Spain”. *Hispanic Review* (Summer 2004): 357-74.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México: Porrúa. 1954, 7^a ed. 1980.
- Díaz Lorite, Francisco Javier. *Experiencia del amor de Dios y plenitud del hombre en San Juan de Ávila*. Madrid: Gráficas Campillo Nevado, 2007.
- Eco, Umberto. *Lector in fabula*. Trad. Ricardo Pochtar. Barcelona: Lumen, 1981.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Trad. Julia Valera & Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992.
- García-Villoslada, Ricardo. “El paulinismo de Juan de Ávila”. *Gregorianum* 51 (1970): 615-47.
- Gilman, Stephen. *La España de Fernando de Rojas. Panorama intelectual y social de “La Celestina”*. Madrid: Taurus, 1978.
- Luis de Granada. *Obras del Padre Maestro Iuan de Auila: aora de nuevo añadida la vida del autor y las partes que ha de tener vn predicador del Euangelio*. Madrid: Juan Madrigal, 1588.
- Hernández Franco, Juan & Antonio Irigoyen López. “Construcción y deconstrucción del converso a través de los memoriales de limpieza de sangre durante el reinado de Felipe III”. *Sefarad* 72.2 (2012): 325-50.
- Huerga, Álvaro. “El Beato Ávila, imitador de San Pablo”. *Teología espiritual* 26 (1965): 247-92.
- . *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1973.
- . “Conversos, alumbrados y tomismo en la ‘escuela’ de Juan de Ávila”. *Teología espiritual* 53 (1974): 229-52.
- . “Las lecturas místicas de los alumbrados”. En *Historia de los alumbrados*. Vol 5: *Temas y personajes*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994. 73-95.
- Huerga, Álvaro & Sáinz Rodríguez, Pedro. “Estudio preliminar”. *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión y Apología de la comunión frecuente*. De Domingo Valtanas. Barcelona: Juan Flors editor, 1963. 1-130.
- Juan de Ávila. *Obras completas de San Juan de Ávila. I: Audi, filia. Pláticas. Tratados*. Introducción, edición y notas de Luis Sala Balust & Francisco Martín Hernández. Madrid: BAC, 2000.

- . *Obras completas de San Juan de Ávila. II: Comentarios bíblicos. Tratados de reforma. Tratados menores. Escritos menores*. Introducción, edición y notas de Luis Sala Balust & Francisco Martín Hernández. Madrid: BAC, 2001
- . *Obras completas de San Juan de Ávila. III: Sermones*. Introducción, edición y notas de Luis Sala Balust & Francisco Martín Hernández. Madrid: BAC, 2003a.
- . *Obras completas de San Juan de Ávila. IV: Epistolario*. Introducción, edición y notas de Luis Sala Balust & Francisco Martín Hernández. Madrid: BAC, 2003b.
- Kamen, Henry. "Una crisis de conciencia en la edad de oro en España: la Inquisición contra 'Limpieza de Sangre'". *Bulletin Hispanique* 88 (1986): 321-56.
- López Arandía, María Amparo "¿Caminos Encontrados? Juan de Ávila y la Compañía de Jesús". En M.^a Dolores Rincón González & Raúl Manchón Gómez eds. *El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569), un exponente del humanismo reformista*. Salamanca: Fundación Universitaria Española / Universidad de Salamanca, 2014. 567-91.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid / Barcelona: Alfaguara, 1968.
- . "Hablando de conversos con Domínguez Ortiz". En *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006. 75-94.
- Martín Hernández, Francisco, "¿Fue erasmista san Juan de Ávila?". *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012): 63-76.
- Oropesa, Alonso de. *Luz para conocimiento de los gentiles*. Estudio, trad. y ed. de Luis A. Díaz y Díaz. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1979. Disponible en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/luz-para-conocimiento-de-los-gentiles--0/html/ff5d1244-82b1-11df-acc7-002185ce6064_10.html (Consulta: 8/1/2014).
- Pastore, Stefania. *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005. 2^a ristampa.
- . *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2010.
- Perea Siller, Francisco Javier. "Discurso teológico y transgresión: un aspecto de la identidad conversa". En María de los Ángeles Hermosilla Álvarez & Amalia Pulgarín Cuadrado eds. *Identidades culturales. Actas del Congreso Internacional Identidades Culturales (Córdoba, octubre 1999)*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2001. 177-92.
- . "La lengua como filtro de la realidad: un estudio sobre imaginaria racista en el siglo XVI". En María Luisa Calero Vaquera & María de los Ángeles Hermosilla Álvarez eds. *Lingüística, Literatura y cognición*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2013. 117-39.
- Pérez García, Rafael M. "Formas interiores y exteriores de la religión en la Baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular". *Hispania Sacra*, 61/124, julio-diciembre (2009): 587-620.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. "Juan de Ávila: su crítica a la limpieza de sangre y su condición conversa". *Sefarad* 73 (2013): 339-69.
- . "Experiencia vital y elaboración de una fórmula conciliadora en la obra de Juan de Ávila". En María Dolores Rincón González & Raúl Manchón Gómez coords. *El maestro Juan de Ávila (1500?-1569): un exponente del humanismo reformista*. Madrid: Fundación Universitaria Española / Universidad de Salamanca, 2014. 191-216.
- Romero García, Ildefonso. *Fuego de Cruzado. Estampas de sacerdocio del Mtro. Juan de Ávila*. Vitoria: Montepío Diocesano, 1947.

- Round, Nicholas G. "La 'peculiaridad literaria' de los conversos: ¿unicornio o 'snark'?" En Ángel Alcalá ed. *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito Ediciones, 1995. 557-76.
- Ruiz Jurado, Manuel. "San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 40 (1971): 153-72.
- . "Estado actual de los estudios sobre San Juan de Ávila". En *El maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional*, Madrid: Conferencia Episcopal Española, 2002. 637-47.
- Sala, Luis. "Vicisitudes del *Audi filia* del maestro Avila y diferencias doctrinales de sus dos ediciones (1556-1574)". *Hispania sacra* 3 (1950): 63-127.
- Sala, Luis & Francisco Martín. "Introducción". En Juan de Ávila *Obras completas de San Juan de Ávila. II: Comentarios bíblicos. Tratados de reforma. Tratados menores. Escritos menores*. Introducción, edición y notas de Luis Sala Balust & Francisco Martín Hernández. Madrid: BAC. 2001, 461-483.
- . "Estudio biográfico". En Juan de Ávila. *Obras completas de San Juan de Ávila. I: Audi, filia. Pláticas. Tratados*. Introducción, edición y notas de Luis Sala Balust & Francisco Martín Hernández. Madrid: BAC, 2000, 5-319.
- Stuczynski, Claude B. "Pro-converso apologetics and Biblical Exegesis". En J. Decter & A. Prats eds. *The Hebrew Bible in Fifteenth Century Spain: Exegesis, Literature, Philosophy and the Arts*. Leiden: Brill, 2012, 151-176.
- Tejerina, Gonzalo "La eclesiología agustiniana del *Christus totus*". *Revista Agustiniana* 42 (2001): 1139-1179.
- Tellechea, J. Ignacio. *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios & Otger Steggink. Madrid: BAC, 9ª ed. 1997.
- Valtanás, Domingo de "Apología cerca de los linajes". En *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión y Apología de la comunión frecuente*. Estudio preliminar y ed. de Álvaro Hueriga & Pedro Sáinz Rodríguez. Barcelona: Juan Flors editor, 1963, 151-158.

Francisco de Osuna y Santa Teresa de Jesús. Algunas notas sobre la historia de la mística cristiana en la España del siglo XVI

Rafael M. Pérez García¹
(Universidad de Sevilla)

1. Olvido y memoria de la tradición mística. Los estudios sobre Santa Teresa y la recuperación de fray Francisco de Osuna.

Censura, vigilancia, conflicto y reescritura de la historia fueron algunas de las coordenadas que marcaron el desarrollo de la historia de la espiritualidad y de la literatura espiritual en la España de los siglos XVI y XVII (Vega 2014; Pérez García 2006, 2008 y 2012a). Ello propició un continuo proceso de selección o arrumbamiento de autores y textos espirituales que no solo distinguió y determinó el éxito social y eclesiástico de unos, sino también la pérdida de la memoria de otros, cuando no su condena y prohibición e incluso una completa desaparición. De modo que cuando se llegue al siglo XVIII, una serie de autores espirituales españoles del siglo XVI conservaban su prestigio, cuando no habían sido elevados a los altares y continuaban siendo utilizados en la práctica devota de forma generalizada. Otros, sin embargo, que alcanzaron una enorme difusión editorial y social en su tiempo, habían quedado olvidados y preteridos. El definitivo triunfo del racionalismo en el siglo XVIII y la fractura cultural ligada al paso al mundo contemporáneo generaron un absoluto desprestigio intelectual del misticismo y de la literatura mística, asociados ahora al fanatismo irracional del sentimiento religioso cuando no directamente a las patologías mentales que podían aquejar al espíritu humano. Esta opinión se extendió también en el seno de amplios sectores eclesiásticos e intelectuales católicos del siglo XIX, lo que contribuyó aun más al descrédito de lo que siglos atrás había llegado a considerarse culmen de la reflexión teológica y centro por excelencia de la experiencia cristiana. Aunque es cierto que diversos autores del Quinientos, como fray Luis de Granada u otros, nunca dejaron de leerse ni de utilizarse en los medios sociales devotos, parece obvio que aquella coyuntura histórica fue determinante para la generación de un catolicismo espiritualmente empobrecido y emocionalmente casi aniquilado. Es ésta una historia pendiente aún de ser escrita.

En la segunda mitad del mismo siglo XIX en que la tradición espiritual católica agonizaba en Europa occidental, comenzó un proceso de redescubrimiento de la mística que partió de estudiosos de muy diferente perfil ideológico e intelectual. Evidentemente, el desarrollo de la psicología fue un acicate para muchos de ellos, que vieron en los textos místicos una puerta abierta a la psique humana; otros buscaban unas raíces religiosas que habían perdido o desconocían, cuando no, trataban simplemente de acercarse a aquella enorme literatura fósil para poder incluirla en las sistematizaciones, tan en boga entonces, de las producciones filosóficas o literarias de cada país. Una obra fundamental que responde a ese preciso contexto cultural es la del francés Paul Rousselot (1833-1914), *Les mystiques espagnols*, publicada en París en 1867 y llamada a ejercer una influencia notable a lo largo del tiempo. Rousselot, profesor entonces de filosofía en el Liceo Imperial de Dijon y que llegaría a ocupar un lugar destacado en el panorama pedagógico de la Tercera República, escribió un voluminoso tratado de 500 páginas organizadas en catorce capítulos. La parte central de la obra está constituida por estudios monográficos

¹ El autor de este artículo participa como investigador en uno de los equipos de la Red temática de excelencia "Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia" (Ref. FFI2016-81779-REDT/AEI).

dedicados a once autores españoles de espiritualidad: Alejo Venegas y Pedro Malón de Chaide (capítulo 1); Juan de los Ángeles y Diego de Estella (capítulo 2); Juan de Ávila (capítulo 3); Luis de Granada (capítulo 4); Luis de León (capítulos 5, 6 y 7); Santa Teresa de Jesús (capítulos 8 y 9); para acabar con lo que denomina *Escuela de Santa Teresa*, a saber, San Juan de la Cruz (capítulo 10), Jerónimo Gracián y Juan de Jesús María (capítulo 11). Esta nómina es representativa de la literatura espiritual española de los siglos XVI y XVII que había sobrevivido al paso del tiempo, y, aunque en ella se menciona a algunos otros escritores, como Pedro de Alcántara, todo parece orientarse al antes y después de Santa Teresa, convertida la carmelita en el punto central de la historia del misticismo español. Aunque Rousselot se esforzó por estudiar a cada autor en sí mismo, quedó así diseñada una visión histórica que giraba en torno a ella, donde lo anterior se reducía casi a meros antecedentes y lo posterior a derivados de lo verdaderamente relevante. Todo acaba leyéndose desde Santa Teresa. Desconozco hasta qué punto Rousselot era consciente de ello, pero, de hecho, tanto la perspectiva adoptada como la selección realizada eran claramente deudoras del propio proceso histórico de selección de autores y textos producida por la continuada práctica censora ejercida desde instancias inquisitoriales y eclesiásticas, así como de las sanciones favorables dictadas por la Iglesia sobre algunas de aquellas figuras mediante las correspondientes beatificaciones y canonizaciones: Teresa de Jesús había sido beatificada en 1614, Ignacio de Loyola en 1609 y canonizado en 1622, el mismo año de la beatificación de Pedro de Alcántara; el proceso de beatificación de San Juan de la Cruz comenzó en 1627, etc. Estos acontecimientos resultarían a la postre decisivos en la evolución de la propia literatura espiritual en lengua castellana en los siglos siguientes.

Sin proponérselo, Rousselot nos ofrece en *Les mystiques espagnols* una gigantesca radiografía del olvido, la de todos aquellos autores y textos cuya memoria se había perdido, cuyos nombres apenas era ya posible leer en indigestas bibliografías mamotréticas llenas de omisiones y errores (desde Waddingus a Nicolás Antonio), y cuyos ejemplares, otrora reeditados una y otra vez, habían perecido masivamente en la orgía de la Desamortización de los conventos desde 1836. Cuando ese mismo año se procedió a la nacionalización de los bienes del antiguo convento franciscano de Cifuentes (Guadalajara), el responsable de elaborar el inventario de los libros de su biblioteca se limitó a apuntar con desdén: “un crecido número de libros de sermones vidas de santos, Filosofía, Teología y Moral forrados en pergamino y viejos.”² Era el fin de un mundo percibido como caduco. Un superficial recordatorio nos pone sobre aviso de las dimensiones de aquel vacío: Rousselot no sólo omite cualquier mención al *Carro de dos vidas* de Gómez García y al *Exercitatorio de la vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros, las dos primeras síntesis sistemáticas y completas de la mística cristiana escritas en castellano e impresas en 1500, sino que tampoco recuerda, ni en una sola ocasión, a autores tales como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo o Bernabé de Palma, los tres franciscanos que sistematizan en sendas obras la mística del recogimiento entre 1527-1535, todas ellas editadas en esos años (Andrés Martín 1994). Las dimensiones de la fractura de la continuidad cultural se percibe mejor si recordamos que Osuna y Laredo fueron leídos detenidamente por una Santa Teresa, objeto central del interés de Rousselot, que no escondió en sus escritos su atracción por ellos. Más aún, cuando Rousselot explica la vida de la santa y su evolución espiritual, otorga un papel relevante a su lectura de las *Confesiones* de San Agustín en 1553, pero pasa por alto el propio relato de Teresa en el capítulo 4 de la *Vida acerca del Tercer Abecedario Espiritual* de Osuna. Según Rousselot,

² Archivo Histórico Provincial de Guadalajara: Clero, caja 19. “Inventario de los bienes del suprimido convento de Franciscos observantes de la villa de Cifuentes. Año de 1536.”

tras la profesión de Teresa en el convento de la Encarnación de Ávila de 1535, habría seguido una época de transición de dieciocho años en la que

elle passait insensiblement de la dévotion au mysticisme, et celui-ci, comme un feu qui a longtemps couvé sous le cendre, allait bientôt se manifester avec éclat. Une lecture des *Confessions* de saint Augustin parait on avoir déterminé l'explosion définitive en 1553. Elle avait eu sa première vision plusieurs années auparavant, et elle pratiquait depuis longtemps déjà l'oraison mystique, mais avec interruptions, et sans se rendre compte ni des phénomènes, ni de conditions de la vie extatique. Ce qu'elle raconte de ses inquiétudes, de ses luttes avec elle-même, [...]. (Rousselot, 313)

Cuatro décadas más tarde, en 1908, en un artículo publicado en la revista *Bulletin hispanique* dedicado a *Les lectures de Sainte Thérèse*, Alfred Morel-Fatio (1850-1924) lamentaba la inexistencia de ninguna obra importante “sur la mystique espagnole au XVI^e siècle,” cargando con dureza no solo contra el libro de Rousselot sino también contra “nos voisins les Espagnols” que se contentarían, según el insigne hispanista francés, con encontrarlo incorrecto pero sin preocuparse por aportar nada mejor. Para Morel-Fatio, una de las carencias principales de Rousselot habría sido obviar la generación de literatura espiritual previa a Santa Teresa, que habría influido decisivamente en ella:

Dans Rousselot, nous n'apprenons rien sur la première phase du mysticisme péninsulaire qui a préparé l'éclosion du grand mouvement spirituel de la période suivante [...]. Pour ce qui concerne sainte Thérèse, Rousselot n'a pas recherché ce que sa méthode d'oraison doit aux spirituels antérieurs; [...] A vrai dire, ceux qui étudient exclusivement au point de vue psychique et physiologique peuvent faire abstraction des alentours, mais quiconque se propose de la remettre dans son milieu propre, à la place qu'elle occupe dans l'histoire du mysticisme espagnol, a le devoir de s'enquérir de ses maîtres et de ses inspirateurs. Je ne traiterai pas pour le moment du mysticisme de Thérèse, étude qui doit porter en premier lieu sur les écrits de Francisco de Osuna et de Bernardino de Laredo; je pense le faire plus tard. (Morel-Fatio, 17-18)

Las indicaciones de Morel-Fatio acerca del camino a seguir para preparar la escritura de una obra completa sobre el misticismo español no cayeron en saco roto (Sáinz Rodríguez 1956, 110-111). Fundamental fue su advertencia acerca de la necesidad de publicar en la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* “un choix des principaux traités contemplatifs condamnés dans l'index de 1559, avec les oeuvres des maîtres spirituels de sainte Thérèse [...]” (Morel-Fatio, 17). Solo tres años más tarde, en 1911, apareció en dicha colección una edición del *Tercer Abecedario* de Osuna preparada por Miguel Mir,³ y en los años siguientes se publicaron también en la *NBAE* dos tomos con las obras de fray Juan de los Ángeles (tomos 20 y 24); a este mismo contexto intelectual corresponde la edición entre 1915 y 1924 de los nueve volúmenes de las obras de Santa Teresa a cargo del carmelita Silverio de Santa Teresa, aparecidos en la *Biblioteca Mística Carmelitana*. Si prescindimos de una traducción francesa del mismo *Tercer Abecedario* que se había ido publicando en fascículos entre los años 1899 y 1908, así como de la traducción por el P. Miguel Angel de Narbonne de cinco sermones de Osuna al francés aparecidos en 1904, antes de la edición de Miguel Mir (criticada en su tiempo por diversos defectos) ninguna

³ *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, t. XVI, Madrid, 1911, *Escritores místicos españoles*, t. I.

obra del franciscano había pasado por la imprenta desde que en 1638 se publicase en Madrid por última vez el *Tercer Abecedario* (Quirós García 2010, 196). Se trata de un dato claro que indica el olvido en que había caído Osuna durante más de dos siglos.⁴ A pesar de todo, si Morel-Fatio acertaba plenamente al advertir de la necesidad de estudiar a Osuna y Laredo para comprender a Santa Teresa, no era menos cierto que en aquel artículo seminal sólo dedicó cuatro páginas al primero y apenas dos al segundo (Morel-Fatio, 58-63). Osuna seguía siendo un desconocido, y su nombre volvía a la vida solo gracias a la llamativa referencia expresa contenida en la *Vida* de Teresa de Jesús y a que en los estudios teológicos, filosóficos y literarios sobre la mística que se estaban desarrollando de forma acelerada a comienzos del siglo XX, Santa Teresa ocupaba un lugar absolutamente central.

Las obras de teólogos católicos como Adolphe A. Tanquerey (1854-1932), Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) y Juan González Arintero O.P. (1860-1928) recuperaron y sistematizaron la teología mística católica, resultando determinantes para su reivindicación en el conjunto de los estudios teológicos contemporáneos (Pérez García 2008, 16-17). Y toda una pléyade de estudiosos, sobre todo franceses, y en menor medida españoles y belgas, dedicaron cuantiosos esfuerzos al análisis científico de la mística que culminaron con la publicación en la década de 1920 de un conjunto significativo de monografías que cambiaron radicalmente el panorama intelectual e historiográfico (Andrés Martín 1994, 55). En el campo filológico y filosófico, la publicación de *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse* (París-Burdeos, 1923) de Gaston Etchegoyen, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (París, 1924) de Jean Baruzi, *Sainte Térèse, écrivain* (Lille-Brujas, 1925) del abad Rodolphe Hoornaert, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI^e siècle* (Lovaina, 1927) de Pierre Groult, e *Introducción a la historia de la literatura mística en España* (Madrid, 1927a) de Pedro Sáinz Rodríguez (que obtuvo el Premio Nacional de Literatura), sentaron nuevas bases para la investigación.⁵ Especial relevancia tiene por lo que respecta a Santa Teresa y Osuna el libro de Etchegoyen, que dedica a sus maestros Morel-Fatio y Pierre Paris. En efecto, su meticuloso análisis sobre la concepción teresiana del amor divino lo acaba haciendo depender fundamentalmente del *Tercer Abecedario* y de la *Ley de amor santo* de Osuna, así como de la *Subida del Monte Sión* de Laredo, antes que de otros autores; dado el olvido en que cayeron esos franciscanos, habría sido Santa Teresa la transmisora a la posteridad de esa tradición espiritual (Etchegoyen 1923, 355-356). No debe dejarse de hacer notar que la confluencia de intereses de estudiosos tan dispares no fue en absoluto armónica, y en el seno del campo católico la investigación

⁴ Las causas de este olvido tenían que ver, lógicamente, con con el ejercicio de la censura y las restricciones inquisitoriales (Pérez García 2012a y 2013).

⁵ Las traducciones al español de estas obras, en caso de hacerse, tardaron mucho en llegar: el libro de Groult fue publicado en español solo en 1976 por la Fundación Universitaria Española, y Baruzi tuvo que esperar todavía más, hasta 1991, cuando salió en las colecciones de la Junta de Castilla y León. No obstante, la presencia de ejemplares de los libros de Etchegoyen, Hoornaert, Baruzi y Groult en numerosas bibliotecas españolas testimonia una recepción temprana. También los enfoques de muchos estudios a lo largo del siglo XX, interesados por la determinación de las fuentes empleadas por los místicos españoles, delata la filiación de perspectiva respecto a aquellos e, incluso, las propuestas de Morel-Fatio. Así, por ejemplo, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro* (Madrid, 1946) de Joaquín Sanchís Alventosa, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands* (París, 1966) de Jean Orcibal, *Estudios literarios sobre mística española* (Madrid, 1955) de Helmut Hatzfeld, o diversos trabajos de Pedro Sáinz Rodríguez. La creación de la colección *Espirituales Españoles* en la década de 1950, primero publicada por Juan Flor de Barcelona y continuada después hasta el presente bajo los auspicios de la Fundación Universitaria Española y la Universidad Pontificia de Salamanca, representa la culminación de todo un proyecto de investigación y la mejor expresión del mismo. La trascendencia del papel jugado por Pedro Sáinz Rodríguez en todo ello todavía no ha sido suficientemente apreciada por la crítica.

continuó desarrollándose en el marco de la censura eclesiástica, cuando no de la condena.⁶ No nos interesa ahora este tema, que merece una pormenorizada atención, sólo considerar que, finalmente, unos y otros, desde sus respectivas laderas, contribuyeron a un indudable salto adelante en el conocimiento.

El progreso de los estudios durante esos años sobre la mística española alcanzó finalmente a la figura de Francisco de Osuna. Si en 1908 Morel-Fatio apenas pudo recordar algunas páginas sobre Osuna debidas a cuatro estudiosos y publicadas en alemán o inglés (M. Wilkens, 1862; E. Boehmer, 1865; H. Ch. Lea, 1890; y G. Cunninghame Graham, 1907) (Morel Fatio, 61),⁷ pronto comenzaron a multiplicarse los trabajos sobre el franciscano de la mano del P. Miguel Angel de Narbonne, fraile capuchino. Desde 1903 había empezado a estudiar la obra de Francisco de Osuna, y con la colaboración de los también capuchinos Jaime Sala y José María de Elizondo fue adquiriendo poco a poco las ediciones antiguas de los *Abecedarios* (Ros 1936, X).⁸ Fue Narbonne el verdadero impulsor de las ediciones modernas de Osuna en traducción al francés, el idioma por excelencia de los estudios sobre espiritualidad a comienzos del siglo XX,⁹ al traducir cinco sermones de Osuna procedentes de dos de sus obras latinas, además de iniciar la publicación, finalmente inconclusa, del *Tercer Abecedario* en francés, aparecida paulatinamente en la revista *Orient* entre 1923 y 1932 (Quirós García 2010, 196). No

⁶ El contexto científico francés, donde coinciden integristas, católicos modernistas o racionalistas positivistas, es magníficamente referido en Jiménez Lozano 1991, 8-17. Referencias claves relativas al debate habido en las décadas de 1880 y 1890 sobre la supuesta histeria de Santa Teresa como explicación de sus fenómenos místicos extraordinarios en Madre de Dios & Stegink 1997, L.

⁷ Incluso en el Menéndez Pelayo de *La Ciencia Española* Francisco de Osuna no es sino un nombre con una confusa cronología de su obra (1954, vol. III, 43). En *La estética platónica en los místicos de los siglos XVI y XVII*, Menéndez Pelayo escribe: “De aquí la rareza extraordinaria de la mayor parte de los libros de este primer periodo, que para la mayor parte de los críticos incluso Rousselot, han sido tierra sin conquistar: libros extraños, [...] En el campo ortodoxo pueden citarse, entre otros muchos, a cual más raros, Fr. Juan de Dueñas, autor del *Remedio de pecadores*; Fray Pablo de León, que lo fue de la *Guía del cielo*; Fray Francisco de Osuna, insigne por su *Abecedario espiritual*; Fray Francisco Ortiz [...]” (Menéndez Pelayo 1956, 266). Pedro Sáinz Rodríguez apunta con pleno conocimiento de causa: “Es un hecho evidente que en la enorme obra de Menéndez Pelayo las páginas dedicadas propiamente a la mística española ocupan una mínima parte. Y es que en realidad a Menéndez Pelayo le interesaban casi exclusivamente los místicos artistas, los que eran grandes poetas, como San Juan de la Cruz o Fray Luis de León, o escritores eminentes, como Santa Teresa, Fray Luis de Granada, Fray Juan de los Ángeles y tantos otros. El género en sí, es decir, los problemas doctrinales de la teología mística, le interesó poco y lo encontraba monótono y cansado por la repetición constante de los asuntos y aun de las ideas. En realidad, en su tiempo, ni en Europa ni en España (salvo las páginas beneméritas del Padre Mir), se habían iniciado los estudios de espiritualidad, con la nueva técnica tan ampliamente desarrollada en estos últimos cuarenta años. Se da el caso curioso de que sea Morel-Fatio, como puede verse en su *Epistolario*, quien le impulsa a realizar estudios sobre la mística española, que al gran filólogo francés interesaba exclusivamente desde un punto de vista histórico. Fue él también quien incitó a don Marcelino a que incluyese unos volúmenes dedicados a la mística en la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, que andaba planeando Menéndez Pelayo. Y Morel-Fatio, cuyo estudio sobre *Las lecturas de Santa Teresa* marca una época en los estudios de historiografía de nuestra espiritualidad, certeramente le aconsejaba: «Otra vez le recomiendo la publicación de un tomo o dos de los místicos, en los cuales se pondría algunos de los tratados condenados por el *Índice* de Valdés ... y después los maestros de Teresa: Osuna, Laredo, etcétera. Es de todo punto imposible estudiar el método de oración de la Madre, sin tener a la vista los antecedentes, hoy rarísimos y por eso desconocidos». Don Marcelino aceptó esta sugestión, como puede verse en los tomos dedicados a la mística en la *Nueva Biblioteca*.” (Sáinz Rodríguez 1956, 109-111)

⁸ El capuchino José María de Elizondo († 1922) ocupó un lugar relevante en los estudios franciscanos a comienzos del siglo XX, por más que su obra fuese silenciada e injustamente ninguneada hasta tiempos recientes (Arcelus 1995 y 1998). A ambos expresa su reconocimiento el propio Narbonne (1914, 1).

⁹ En 1907, por cierto, los carmelitas de París habían comenzado la publicación en francés de las obras de Santa Teresa (Conde 1987, 176): *Oeuvres complètes de Sainte Térèse de Jésus*, traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris, avec la collaboration de Monseigneur Manuel-Marie Polit, évêque de Cuenca. Paris, 1907-1910.

obstante, su gran aportación a los estudios sobre Osuna fueron dos series de artículos que vieron la luz entre 1909 y 1915. La primera, titulada “Ossuna et Duns Scot ou la mystique de Saint François”, se publicó en la revista *Études franciscaines* en 1909-1911. La segunda, bajo el largo título de “La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales,” apareció en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* entre 1912 y 1915. Estos artículos, que suman más de medio millar de páginas, constituyen el primer gran estudio de la vida, la obra, el pensamiento y la influencia ejercida por Francisco de Osuna. En “Ossuna et Duns Scot ou la mystique de Saint François,” fray Miguel Angel, como gustaba de firmar sus artículos, muestra la incardinación de la espiritualidad del amor y la pobreza de Osuna en el espíritu de San Francisco de Asís sobre una arquitectura teológica de carácter escotista. Un carácter muy diferente presenta “La vie franciscaine en Espagne [...]” pues en esta serie de trabajos de corte histórico, Narbona pinta el fresco del franciscanismo español de la década de 1520 para ubicar en él a Francisco de Osuna: es la época del triunfo de la Observancia en 1517 sobre la conventualidad gracias a la Bula *Ite vos*, del generalato de Quiñones, de la implantación de la Orden en el Nuevo Mundo y del problema alumbrado que afecta a la provincia de Castilla. Se trata de una investigación crítica fundamental, pues organiza y somete a revisión las múltiples referencias biográficas y bibliográficas aportadas por cronistas y bibliógrafos en los siglos precedentes, reconstruyendo por primera vez la secuencia de las ediciones castellanas y latinas de Osuna así como la cronología básica de su vida como franciscano, en la que habría destacado su elección en 1528 como Comisario General de la orden franciscana para las Indias del mar océano. Finalmente, dedica uno de los artículos (el capítulo 6) a “Ossuna dans la litterature espagnole,” demostrando de una vez por todas que Osuna fue un autor popular y generalmente conocido en la España del Quinientos, a cuyas obras se refieren numerosos escritores de su tiempo y cuya autoridad se conservaría todavía en 1638, cuando el *Tercer Abecedario* fue impreso por última vez (Narbonne 1914, 1-62). El capítulo 7, como no podía ser de otra manera, se ocupa de “La extática doctora” (Narbonne 1915: 193-253) presentando a Osuna como “maître et le guide spirituel de la grande contemplative” a partir de la declaración expresa de la propia Santa Teresa sobre el *Tercer Abecedario*. Dada “l’incontestable influence du livre de François d’Osuna sur la séraphique Thérèse de Jésus,” el P. Miguel Angel intentó determinarla no solo mediante el análisis comparativo de los textos teresianos con los de Osuna, sino mediante el recurso al ejemplar del *Tercer Abecedario* usado y anotado por la Santa y conservado en el convento de San José de Ávila:

Il y a de cela huit ou neuf ans passés, nous dûmes à l’obligeance des religieuses du Carmel de Saint-Joseph d’Avila d’avoir entre nos mains, une journée entière durant, l’exemplaire, gardé parmi les reliques, du *Troisième Abécédair*e qui fut à l’usage de sainte Thérèse entre 1537 et 1582, pendant près d’un demi-siècle et nous eûmes la consolation de relever, une à une, les trois cents indications et plus par lesquelles la Sainte signalait, au fur et à mesure, les passages qui l’intéressaient plus particulièrement ou sur lesquels elle croyait utile d’insister ou de revenir. Donner en note des passages ainsi soulignés par elle-même à l’aide de croix, de coeurs, de mains indicatrices, de soulignés ou de crochets engageant dans la marge parfois des pages entières et commenter par ces passages, encore una fois, tous désignés et remarqués par elle, des enseignements bien authentiques et bien connus du *Château intérieur*, telle sera notre méthode. (Narbonne 1915, 196)

El artículo concluía con la expresión de la voluntad del P. Miguel Angel de hacer una edición fototipográfica de dicho ejemplar, con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de la Santa que en aquel ya lejano 1915 se celebraba, entendiendo que las anotaciones manuscritas de la Santa en el mismo deberían considerarse entre sus escritos (Narbonne 1915, 253). Desconozco si esta edición llegó a realizarse, aunque el mismo P. Miguel Angel publicó las fotografías de dos hojas en otro de los artículos contenidos en “La vie franciscaine en Espagne [...]”¹⁰

Los esfuerzos de Miguel Angel de Narbonne fueron continuados y completados por otro capuchino, el P. Fidèle de Ros. Sus investigaciones sobre Francisco de Osuna culminaron con la publicación en París en 1936, dentro de la colección *Études de Théologie Historique* del Institut Catholique de Paris, de su gran obra *Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d’Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, un grueso volumen de 704 páginas donde quedaba reunido todo su trabajo y publicaciones anteriores, entre ellas el estudio biográfico sobre Osuna que ya había aparecido en forma de libro (*Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d’Osuna*, París, 1934). Ros, que hizo sus estudios en el Institut Catholique de Toulouse, ciudad en cuyo convento capuchino vivió,¹¹ abrió su obra con una dedicatoria “Au Révérend Père Michel-Ange de Narbonne, en témoignage de filiale reconnaissance.” En el prefacio de su libro, Fidèle de Ros hacía un repaso de las escasas publicaciones previas que habían tratado o mencionado a Osuna, donde el lector de este artículo podrá encontrar algunos datos y referencias de interés secundario que he omitido aquí, afirmando taxativamente, y estaba en lo cierto, que solo el P. Miguel Angel había llegado a adquirir un conocimiento profundo de la obra castellana y latina de Osuna. Era el único que en verdad había realizado una investigación en profundidad sobre el franciscano, desplazándose no solo hasta el convento de San José de Ávila, como vimos, sino incluso, como nos cuenta Ros, hasta la ciudad andaluza de Osuna en un viaje infructuoso en busca de información en los archivos locales durante el año 1905. El propio Ros le agradeció poner a su disposición tanto su biblioteca como sus notas personales de trabajo (Ros 1936, IX-XV).¹² La obra de Ros sigue siendo, sin ninguna duda, el punto de partida para cualquier estudio que se realice sobre Francisco de Osuna. Incluye no solo una reconstrucción biográfica completa, a la que muy pocos datos se ha podido añadir posteriormente, sino también un estudio específico sobre cada una de sus obras y un amplio análisis sobre su doctrina espiritual. Aparte de una enorme

¹⁰ En concreto se encuentran en el correspondiente al año 17, números 9 y 10 (1913), tras las páginas 196 y 204, como láminas IX y X, que reproducen los folios 214r y 214v. El P. Miguel Angel avisa de que el ejemplar está incompleto, faltando varios folios (Narbonne 1915, 253). Tiempo antes de que el P. Miguel Angel consultara el ejemplar del *Tercer Abecedario* de Santa Teresa, se publicó la enorme obra de Gabriella Cunninghame Graham, en la que podemos leer: “Amongst the most precious and touching of her relics, preserved by her nuns of Avila, is the venerable tome by Francisco de Osuna, whose yellow pages bear the traces of constant study. Whole passages are heavily scored and underlined, whilst on the margins a cross, a heart, a hand pointing (her favourite marks), indicate the quaint thoughts and tender conceits which seemed to her the most worthy of notice in the Gothic text.” (Cunninghame 1907, 100)

¹¹ Allí seguía viviendo todavía en 1952, cuando expresaba sus dudas sobre la obra filosófica de Unamuno (Guy 1989, 317).

¹² Ros también da cuenta de los proyectos frustrados de Francisco Rodríguez Marín (1855-1943) de escribir una biografía de Osuna y hacer una edición del *Norte de los estados* (Ros 1936, XIV). En el Archivo Rodríguez Marín, ubicado en la Biblioteca Central del CSIC (Madrid), se conserva una carpeta de trabajo (caja 16) de este con diversas notas sobre Francisco de Osuna y con información sobre su relación con el P. Miguel Angel; este archivo acabó de microfilmarse en 2006. El P. Miguel Angel también da cuenta de su relación con Rodríguez Marín, reproduciendo en una nota los datos biográficos apurados por aquel (Narbonne 1913, 1). Rodríguez Marín sí llegó a publicar un artículo en el diario *ABC* de Madrid en 25 de julio de 1909 (y luego en *El Universo* de 1-VIII-1909) con las conclusiones de su intento de reconstrucción familiar (López Santidrián 1998, 7), que aunque digna de tenerse en cuenta al ser una cuestión todavía no resuelta por la historiografía, no es, a mi juicio ni al de Ros (1936, 645-648), concluyente ni segura.

riqueza de información relativa a la determinación de las fuentes empleadas por Osuna, tema en el que sigue siendo imprescindible su consulta, contiene numerosos apéndices donde se examinan de forma crítica multitud de aspectos relativos a su persona y obra. Por supuesto, el título mismo de la obra, *Un maître de Sainte Thérèse*, nos sigue avisando de que el enfoque histórico general seguía dependiendo de una concepción de la historia de la espiritualidad española en la que la carmelita continuaba siendo el punto de referencia definitivo. A pesar de ello, solo en el último capítulo, el octavo, dedicado a “L’influence de François d’Osuna,” Ros aborda la cuestión de su presencia en la espiritualidad de la santa de Ávila. Aunque el capítulo tiene un enfoque muy amplio, pues trata numerosos autores y sigue las huellas de los escritos de Osuna fuera de España, la carmelita es claramente el centro de su interés: no en vano, el capítulo comienza afirmando taxativamente que “Le Père François d’Osuna fut le premier maître spirituel de sainte Thérèse. C’est là son plus brillant titre de gloire, ce n’est pas le seul” (Ros 1936, 607). A pesar de todo, es Osuna, y no Santa Teresa, el verdadero objeto de estudio de Fidèle de Ros, pues, finalmente, apenas ocupa ocho páginas con el estudio de la dependencia de Teresa respecto del franciscano, y en ellas se dedica básicamente a examinar de manera crítica algunas de las conclusiones a las que había llegado una década antes Gaston Etchegoyen (Ros 1936, 617-625).¹³ Doce años más tarde, Fidèle de Ros publicó un segundo libro, dedicado ahora al otro gran místico franciscano coetáneo de Osuna, Bernardino de Laredo. Su título, *Un inspireur de Sainte Thérèse. Le frère Bernardin de Laredo* (París, 1948), vuelve a apuntar en la misma visión histórica que mira a Santa Teresa, pero, de nuevo, estamos ante una monografía crítica dedicada a Laredo y al conjunto de su obra, no sólo la de carácter místico sino también la correspondiente a la medicina. El hecho de que apareciera publicado en la colección *Études de théologie et d’histoire de la spiritualité*, codirigida por Étienne Gilson, en la *Librairie Philosophique J. Vrin* de París, nos avisa de un contexto académico preciso que le reconocía un claro mérito científico, compartido por los carmelitas españoles (Sagrado Corazón 1950). Este libro de Ros tampoco ha sido superado, y su consulta debería ser irrenunciable para cualquier estudioso todavía hoy. *Maître e inspireur* fueron los calificativos empleados en su día por Morel-Fatio para referirse a Osuna y Laredo en relación con Santa Teresa. Con los estudios de Fidèle de Ros se cerraba un largo capítulo de la investigación sobre espiritualidad y literatura espiritual del siglo XVI. Gracias a él, el otrora olvido y vacío historiográfico, producto en buena medida de la censura y la prohibición inquisitorial (Pérez García 2012 y 2013), se había transformado en un territorio perfectamente conocido y transitable para los investigadores. Osuna ya estaba recuperado. Laredo también. Trabajos menores de Fidèle de Ros sobre otros autores, como Bernabé de Palma o fray Luis de Granada, completan una aportación científica insustituible.

2. Del olvido a la amnesia. Los «nuevos» modelos interpretativos de cuño romántico y sus secuelas en la investigación.

Hasta la década de 1930, la hegemonía del hispanismo francés y francófono sobre los estudios de historia de la espiritualidad y literatura espiritual española del siglo XVI fue absoluta. Otras tradiciones hispanistas, como la anglosajona o la alemana, ocuparon

¹³ El mismo lo reconoce: “En ce qui regarde sainte Thérèse, le regretté Gaston Etchegoyen, professeur au Lycée français de Madrid et fervent admirateur des Abécédaires, a déjà réalisé une étude consciencieuse, un travail exhaustif, accueilli avec enthousiasme dans les cercles d’Hispanisants. Ma tâche en est singulièrement facilitée. Elle consistera principalement à *revoir* et à *retoucher* quelques-unes des positions de son livre” (Ros 1936, 617). Las palabras en cursiva aparecen así en el propio texto del capuchino.

siempre un lugar marginal respecto de aquella, por más que los trabajos de Henry Charles Lea (1825-1909) o Edgar Allison Peers (1891-1952), entre los primeros, o de Eduard Boehmer (1827-1906) entre los segundos, no dejaron de conocerse, leerse e incluso, según qué casos, traducirse al castellano.¹⁴ Además, en lo que respecta a Francisco de Osuna fueron anteriores a los franceses, como el propio Morel-Fatio puso de manifiesto en su día. En 1931 apareció una traducción inglesa del *Tercer Abecedario* (Quirós García, 196), y al año siguiente un artículo de S. L. Franklin con una útil recapitulación biográfica, bibliográfica y temática sobre Osuna. A pesar de todo, su impacto sobre los modelos interpretativos imperantes a lo largo del siglo XX ha sido casi imperceptible.

Paradójicamente, y a pesar de su relevancia, las publicaciones de Miguel Angel de Narbonne y de Fidèle de Ros pasaron prácticamente desapercibidas en España, incluso para algunos de los estudiosos de Santa Teresa. Cuando hace años empecé mi investigación sobre Francisco de Osuna, apenas encontré dos ejemplares del libro de Ros sobre Osuna en bibliotecas de Madrid y Valladolid, ambos con las páginas todavía sin abrir; nadie había usado aquellos ejemplares en más de sesenta años. Es cierto que no suele faltar la referencia a Ros en las bibliografías sobre Santa Teresa (Jiménez Salas, 78; Madre de Dios & Steggink 1997, LXIX; 1982, vol. II.2, 849), aunque es muy raro encontrar citados los trabajos de Miguel Angel de Narbonne. Más comprensible es que ninguno de los capuchinos aparezcan recogidos en una bibliografía sistemática, esta vez sobre San Juan de la Cruz, que reunió en el año 2000 más de 6.300 títulos (Diego 2000).

Testimonios del desconocimiento en España de la obra de Fidèle de Ros se podrían aducir muchos. En un artículo titulado *Una figura olvidada* publicado en la edición andaluza del diario *ABC* del 11 de enero de 1953, se daba la noticia de que en la villa de Osuna se pondría el nombre de una calle al Padre Francisco de Osuna, cumpliendo así un viejo anhelo de Rodríguez Marín, oriundo de esta localidad. El autor del artículo, que por supuesto recuerda al que fuera director de la Biblioteca Nacional y cita al P. Mir, no tiene empacho en considerar al P. Bautista Gomis (responsable de la edición de la *Ley de amor santo* publicada por la BAC en 1948 dentro de la serie *Místicos Franciscanos Españoles*) como “mejor biógrafo” de Francisco de Osuna; a Ros no lo nombra. Doce años más tarde, el mismo periodista, Juan J. Rivera, volvió a publicar en el *ABC* de Andalucía de 12 de agosto de 1965 otro artículo sobre el franciscano con idéntico título, en el que, además de aportar varios datos históricos confusos o erróneos, comunica la siguiente noticia:

Un detalle curioso conviene hoy destacar, que tiene por protagonista a la olvidada figura, no menos esclarecida, de fray Francisco de Osuna. El ilustre franciscano minorita, cuyas obras sobre la Mística Hispano-Franciscana han trascendido más allá de las fronteras, es figura de actualidad por parte de investigadores y estudiosos, principalmente extranjeros [...] Hace unos días, unos investigadores alemanes, de Hamburgo concretamente, se desplazaron a Osuna con el solo objeto de conocer detalles íntimos de la vida del preclaro franciscano. Manifestaron tener más interés en conocer la vida y obra de fray Francisco que todo el cúmulo de arte que Osuna atesora. Y este es el detalle curioso: que vengan personas del extranjero expresamente a conocer quien en su propia patria chica apenas si es conocido.

¹⁴ No es este el lugar de hacer un repaso bibliográfico exhaustivo, pero no conviene olvidar los artículos de Franklin (1932), Green (1938) y Peers (1942). El libro de Calvert (1973) es un buen testimonio de la continuidad del interés del hispanismo anglosajón por la figura de Osuna. Los trabajos citados de Green y Peers deben leerse en relación con Sáinz Rodríguez (1927b).

Dejemos a un lado la feliz ignorancia que expresa y el lamentable estado que manifiesta respecto a la investigación en la España de entonces... Aunque el artículo no ofrece nombre alguno, suponemos que debía formar parte de esa expedición Hans-Jürgen Prien, quien precisamente leyó su tesis doctoral sobre *Francisco de Ossuna. Mystik und Rechtfertigung* en la facultad de teología evangélica de Hamburgo en 1967. Prien, que demuestra haber estudiado concienzudamente los escritos del franciscano, es uno de los últimos representantes del mundo académico germano que se ha interesado por Osuna;¹⁵ de nuevo, su trabajo ha sido ignorado por la historiografía.¹⁶

Los datos anteriores nos ponen sobre aviso de algunos de los males endémicos de la investigación sobre historia y literatura espiritual española moderna: la poca comunicación entre las distintas tradiciones europeas del hispanismo, la impermeabilidad del hispanismo francés respecto de las aportaciones de ingleses y alemanes con un reiterado desprecio a lo producido dentro de España, la proliferación de publicaciones que han descuidado sistemáticamente realizar revisiones bibliográficas serias y conocer las fuentes con un mínimo de profundidad; la inveterada incomunicación y mutuo recelo entre los ámbitos académicos eclesiásticos y civiles no ha sido tampoco el menor de los problemas. Esta situación ha llegado actualmente al paroxismo más extremo.

No obstante, el olvido de las investigaciones no solo de Narbonne y Ros sino también de otros muchos aquí citados, guarda también relación con el giro copernicano que se produce en el paradigma interpretativo dominante a finales de la década de 1930. Me refiero, naturalmente, a Marcel Bataillon (1895-1977) y a Américo Castro (1885-1972). El *Erasmus et l'Espagne* (París, 1937) traslada conscientemente el eje de gravedad de la historia espiritual de la España del Quinientos desde Santa Teresa de Jesús a Erasmo de Rotterdam.¹⁷ El mismo Bataillon lo afirma en el primer párrafo del prefacio a la primera edición francesa, donde, tras admitir que la existencia del erasmismo en España era conocida, sin embargo, “Lo que no se sabe muy bien es que el erasmismo ocupe un lugar tan central en ella” (Bataillon 1966, VII); en el prólogo escrito en 1949 para la traducción española insiste en que ha tomado a Erasmo “como centro de perspectiva de mi libro” (Bataillon 1966, XIV). Tres largos capítulos dedicados a rastrear “la estela” y los “últimos reflejos” de Erasmo en la literatura española espiritual y profana (capítulos 11, 12 y 14) bastaron para crear el que sin duda es el tópico más recurrido y recurrente de toda la historiografía española contemporánea. Decenas, centenares de publicaciones, han repetido y lo siguen haciendo hasta el hastío, simplificando frecuentemente las tesis del propio Bataillon, el pretendido erasmismo de tal o cual autor, texto, afirmación, concepto o expresión. A pesar de múltiples aportaciones que han matizado, corregido, revisado o enmendado unos u otros aspectos de la obra del hispanista francés (Maravall 1956; Goñi 1986; Adeva 1984, 1990 y 1995; Villanueva 2008; Pérez García 2009 y 2014; etc.), la cascada de la comodidad y la autoridad ha terminado por anegar la bibliografía actual. La

¹⁵ No podemos olvidar los trabajos de Erika Lorenz.

¹⁶ A ello contribuyó, sin duda, que su tesis permaneciese inédita hasta fechas recientes (Hamburg, 2014). No obstante sí fue conocida hasta cierto punto en el mundo anglosajón: fue merecedora de una reseña de Roland H. Bainton, de Yale University, aparecida en *Church History* 37 (1968): 338; y es citada en Jones 1997, 83. En realidad, la única publicación accesible de Prien sobre Osuna ha sido durante casi medio siglo un artículo que vio la luz en 1972 en la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*.

¹⁷ Santa Teresa ocupa un lugar claramente secundario en el libro de Bataillon, a pesar de que este era consciente de la importancia dada por los estudiosos a la carmelita. De hecho, no duda en afirmar: “Como la espiritualidad española del siglo XVI ha sido estudiada en general con relación a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz, la floración de literatura ascético-mística que se hace tan abundante hacia 1555 se ha tratado naturalmente como una fase preparatoria que anuncia, y no más, la gran producción dominada por la escuela carmelitana [...]”, cuando en realidad “La reforma carmelitana es, en realidad, un refugio que Santa Teresa y sus compañeros edifican para la oración mental amenazada.” (Bataillon 1966, 750)

cuestión conversa, que de hecho no es estudiada por Bataillon en el *Erasmus et l'Espagne*, cobra también protagonismo en tanto que los judeoconversos son sugeridos por el hispanista como la clave explicativa que habría permitido la recepción del europeo erasmismo en la España rancia y supersticiosa de los cristianos viejos: una nueva piedad laica e interior difícilmente asumible por los españoles, pero que los conversos habrían aceptado con entusiasmo (Bataillon 1966, XIV, 180-182, 802-806).

Hay que decir que, en mi opinión, Bataillon fue de alguna manera arrastrado a esta posición por Américo Castro, al que le unía una generosa relación académica y de amistad. Los vínculos personales, conocidos y ejemplares, y su correspondencia, así permiten apuntarlo (Munari 2012). El prestigio de Bataillon apuntaló tal interpretación, asumida de forma general y aceptada sin mayor crítica incluso en el plano de la mentalidad de la sociedad española (un buen testimonio de ello en Nerva 1981, 6). En 1939 escribió Castro una serie de ensayos que vieron la luz diez años más tarde en Santiago de Chile, insistiendo en la vinculación del erasmismo y de la espiritualidad española en general con los conversos (Castro 1987, 7-11). Desde luego no es éste lugar para repetir o analizar con detalle la compleja, extensa y conocida obra de don Américo. Para lo que aquí nos interesa, remito a un excelente artículo de Teófanos Egido donde se estudia la evolución del pensamiento de Américo Castro sobre Teresa de Jesús, que emigra desde una imagen perfectamente comprensible en el contexto de los años veinte del siglo XX, a la Teresa Sánchez de Cepeda, judeoconversa y “expresión de un conflicto de castas,” visión que emerge en sus páginas entre las décadas de los cuarenta y cincuenta de la pasada centuria (Egido 1973), cuando ya el hallazgo de Narciso López (1946) había demostrado, efectivamente, que Teresa era nieta de judíos. Aquellos trabajos de Castro, reunidos en *Aspectos del vivir hispánico*, también traían a colación a Francisco de Osuna, sin conocer, por supuesto, la obra de Fidèle de Ros.¹⁸ El “ideal social y cristiano” del franciscano sería, según Castro, “ejemplo característico de la actitud espiritual de ciertos cristianos nuevos.” Con todo el respeto hacia don Américo, cuyo conocimiento de la obra del franciscano era escaso y parcial, su interpretación se ha demostrado equivocada (Pérez García 2012b).

El problema historiográfico planteado por las tesis de Bataillon y Castro es, no obstante, más complejo de lo que generalmente se entiende o admite. Por supuesto, si Teresa era conversa, difícilmente sería *La Santa de la Raza*, como la llamó en su biografía el P. Gabriel de Jesús (Madrid: Editorial Voluntad, 1929), haciéndose eco de inflamadas opiniones a cuyo origen luego volveré. Pero vayamos a la “Conclusión” del *Erasmus y España*, donde la que *a priori* se considera obligada incompatibilidad de España con unas ideas europeas como las de Erasmo se resuelve recurriendo a la aportación “étnica” semítica, ésas son las palabras empleadas por Bataillon (y después por Castro), de los judíos:

¿Cómo llegó ese cristianismo erasmiano a florecer en España más brillantemente que en otras partes? ¿Cómo pudo la libertad religiosa, aliada a un fervor místico, expresarse tan vigorosamente en este país en que la Inquisición estaba consolidando su poder? El enigma no es insoluble [...] no se explicaría la

¹⁸ La bibliografía de la edición española de *Erasmus y España* de 1966 sí recoge los trabajos de Miguel Angel de Narbonne y de Ros, que son citados en algún momento (Bataillon 1966, LXXXVII, C, 167, 170), aunque es evidente que se trata de menciones anecdóticas. No es un problema historiográfico menor el hecho de que las sucesivas ediciones de esta obra (que abarcan el largo periodo comprendido entre 1937 y 1991) hayan visto crecer incesantemente su aparato crítico y bibliografía sin proceder a una verdadera actualización del texto ni de sus planteamientos. Esta cuestión merece un estudio detenido que espero poder ofrecer en el futuro.

contribución española a la renovación cristiana del Renacimiento si se olvidara el legado oriental de la vieja España de las tres religiones. Una de las originalidades étnicas de la España moderna es la de ser la gran nación occidental que ha asimilado más elementos semíticos. Aquí se puede, al parecer, pasar un poco por alto la aportación árabe: ésta representó sobre todo su papel cultural entre el siglo XI y el siglo XIII. A fines del siglo XV el hecho cargado de consecuencias es la reciente cristianización de gran número de elementos judíos que ocupaban un lugar de primer orden en la burguesía comerciante, y que tenían lazos con la aristocracia [...] Pues bien - y en esto no se ha puesto hasta hoy la atención debida -, los cristianos nuevos venidos del judaísmo constituyeron un terreno de elección para las nuevas tendencias morales y místicas que la revolución espiritual del siglo XVI oponía al formalismo ceremonial, y que se encadenaban, pasando por encima de la Edad Media, por encima también de los orígenes cristianos, con la tradición de los Salmos y del profetismo hebreo. Al mismo tiempo que la Inquisición vigilaba sobre los conversos sospechosos de judaizar en secreto, y castigaba cruelmente a oscuras familias culpables de abstenerse de carne de cerdo, o de mudar de ropa los sábados, toda una porción selecta de clérigos de origen judío estaba luchando ardientemente, con Erasmo, en contra del «judaísmo» de las ceremonias, y predicando la libertad cristiana y el «dejamiento» a la inspiración divina. Ciertamente, este iluminismo no fue patrimonio exclusivo de los cristianos nuevos. De ellos, sin embargo, es de quienes parece haber tomado su vigor. Si el injerto erasmiano prendió también en el tronco español, se lo debe a esa savia. (Bataillon 1966, 802-804)

Late en esta explicación un principio racista profundamente interiorizado por el hispanismo y la intelectualidad francesa de la época, incluso en aquellos que sentían simpatías por España y han sido tildados de hispanófilos (Sáinz Rodríguez 1977, 13-15). No nos debe extrañar, menos a quien haya leído a tantos viajeros franceses por la España de los siglos XVIII o XIX, o recuerde aquel brutal artículo de Masson de Morvilliers († 1789) para la *Enciclopedia*. La tesis africanista sobre el origen común de las comunidades peninsulares y norteafricanas estaba en pleno vigor, en ella tuvo mucho que ver el mundo académico francés; hasta la década de 1960 el progreso científico no comenzó a derribarla (Cañete 2009). Hoy quizás sonriamos cuando en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (París, 1949), Fernand Braudel, posiblemente el principal historiador francés del siglo XX, se refiere a “este curioso país que es España,” cuya población cristiana estaba “teñida de sangre mora,” la misma que explicaría “los ojos negros de los andaluces;” una “civilización ibérica [...] variedad particular de la civilización occidental,” que en el siglo XVI pretende “volver a ser Europa” (Braudel 2005, vol. II, 101, 193-194, 229), cosa que Braudel parecía no tener del todo clara: “[...] sigue en pie el viejo problema de si España forma o no parte de Europa” (Braudel 2005, vol. I, 249). Pero no nos equivoquemos. En ello tiene mucho que ver el océano de ignorancia y prejuicio extendido por la leyenda negra durante siglos (Perez 2009), cuya eficacia nos sigue sorprendiendo hoy. Y no menos real era la convicción clara del hispanismo francés acerca de su superioridad intelectual, en la que no faltaban tintes colonialistas (García Cárcel 2009, 29).¹⁹

¹⁹ Las palabras de Fernand Braudel glosando “La vida ejemplar de Marcel Bataillon” ante el embajador de España en Francia y un distinguido auditorio con motivo de su fallecimiento, no tienen desperdicio: “Bataillon era maestro en estas investigaciones. Pero Vds., no son, no somos Bataillon [...]” (Braudel 1981, 8)

Sigamos con la cita conclusiva del *Erasmus y España*. Personalmente, y considerando la importancia de la ley y la letra en la religión judía, jamás he entendido porqué un descendiente de judíos hubiese de tener una mayor aversión a las ceremonias religiosas que otro que no lo fuese. Quizás lata en esa opinión la creencia en un mayor carácter espiritual del judaísmo respecto del cristianismo, argumento demasiado vago y genérico como para merecer más atención. Aunque esa fue en su día la opinión de Rousselot cuando se preguntaba si el misticismo español podría proceder de la “filosofía árabe-española”, dado que la misma “predisposición mística” del “genio español” se constataba entre los “árabes,” una “raza poco filosófica” y sin vocación real por la racionalización, al igual que los españoles, un pueblo dominado por la imaginación y “el sentimiento religioso,” ambos de sangre calentada por el mismo sol ardiente que abrasaba las dos orillas del Estrecho de Gibraltar (Rousselot, 1-40). Tras negar que el misticismo español recordase el sufismo o la filosofía contemplativa y oriental de los árabes, concluía: “L’histoire nous confirme que l’heritage philosophique des Arabes passa directement aux mains des Juifs” (Rousselot, 40). No andaba muy lejos Miguel de Unamuno en 1895 cuando afirmaba refiriéndose a los españoles: “Pueblo fanático pero no supersticioso, y poco propenso a mitologías, al que cuadra mejor el monoteísmo semítico que el politeísmo ariano,” y en otro lugar, que “no fue la castellana una mística de razón racionante,” y de Santa Teresa que “la casta de la reformadora será fanática, no supersticiosa” (Unamuno, 104-105, 132).

En mi opinión, tanto Bataillon como Castro fueron víctimas no solo de prejuicios generalmente asumidos en su tiempo, sino también de la confusión que sobre el misticismo español seguía reinando. La opinión de Rousselot de que el misticismo era “la verdadera filosofía de España” (Rousselot, 55) dado que sus gentes, por su carácter, carecían de aptitud para el ejercicio de la razón, algo propio y característico de los franceses (Rousselot, 456), era, de hecho, muy similar a la del Miguel de Unamuno de *En torno al casticismo* (1895), un libro que tanto gustara a Bataillon, del que repite la idea de la “inquisición inmanente” como constitutiva de la sociedad española (Bataillon 1966, 383, 491; Unamuno, 150, 165), y que utiliza en su conclusión del *Erasmus y España* para avalar su tesis de la existencia de esa “España ariscamente antieuropea, enemiga de las novedades, temerosa siempre de «perder su yo»,” manifestada, naturalmente de forma primitiva y brutal, en la guerra civil de 1936-1939 (Bataillon 1966, 805). De modo que la espiritualidad española en general, y con ella Santa Teresa, se acabarían comprendiendo por una cuestión básicamente racial, determinada por el carácter de los pueblos, que sería lo que explicaría sus realizaciones culturales. El poso ideológico, que no es otro que el del nacionalismo y racismo románticos, predominante en la cultura decimonónica europea, era compartido también en España por autores conservadores e integristas (Pérez García 2005, 13-17); solo variaba el orden y la combinación de los ingredientes: si para éstos la mística era la mejor expresión de una raza limpia de sangre infecta cuya fe había sido cien veces demostrada en la defensa del catolicismo frente al Islam y el protestantismo, para aquellos sólo era comprensible precisamente por lo menos español de todo, por la sangre judía que soterrada y necesariamente debía ser la que animaba todo lo que no fuese fanatismo y comportamiento primitivo, cualidades básicas de los españoles, como asumía el conjunto de la intelectualidad francesa. Cuanto menos judío, más español; cuanto más español, la religión se volvería más primaria, más africana, más alejada de la mística. Y Santa Teresa podía ser bien la santa de la raza y la mejor expresión del “genio español” (Rousselot, 491), bien la mujer capaz de expresar maravillosamente su individualidad e interioridad solo gracias a su “tradición semítica” como quería Castro (Egido 1973, 87), bien la constructora de un refugio secreto, llamado Carmen descalzo,

para la oración mental amenazada por la España atávica del inquisidor Fernando de Valdés, como creía Bataillon.

La doctrina de los caracteres nacionales, o del principio de las nacionalidades como en algún pasaje la denomina el inefable Rousselot, dominaba los paradigmas interpretativos europeos en numerosos campos de la ciencia. Y este no era una excepción. El delirio del nacionalismo había invadido Europa, también la africana España, queriéndose explicar toda producción cultural en función de los supuestos caracteres nacionales de cada pueblo, generados a lo largo de los siglos por la interacción entre el hombre (la raza), el medio ambiente y la historia. Esta visión, perfectamente diseñada en Herder y Fichte, fue interiorizada hasta bien entrado el siglo XX por intelectuales que iban desde las posiciones más reaccionarias hasta otros tildables de progresistas y que se consideraban a sí mismos racionalistas y librepensadores. De esta manera se fraccionó toda manifestación cultural del pasado para su estudio en función de las fronteras políticas o mentales de cada nacionalismo. Esto también sucedió con la mística. De modo que cuando Rousselot dedicó un capítulo al estudio de “Le mysticisme espagnol comparé aux principales écoles du mysticisme chrétien”, interesado por dilucidar sus parecidos con “manifestaciones análogas,” determinó que es distinto al francés por predominar en este la razón (naturalmente...); antitético con el italiano como se diferencia el *Apocalipsis* del *Cantar de los Cantares*; y disímil con el alemán por ser esta expresión del “genio alemán” y Santa Teresa del “genio español” (Rousselot, 465-467, 482, 491). Así de sencillo. Pero es que el mismísimo Unamuno, europeísta y hombre de espíritu cosmopolita donde los haya, no vaciló en diferenciar la mística italiana del siglo XIII de la española del XVI con argumentos de la misma índole (Unamuno, 138-139),²⁰ considerando la mística castellana como la más cumplida “revelación del alma castellana,” expresión insuperable del “individualismo místico” de la “casta,” “la casta de la reformadora (Santa Teresa),” que no fue “una mística de razón racionante” (Unamuno, 126, 131, 132), como también pretendiera Rousselot. La mística castellana, su literatura, los grandes místicos y sus religiosos no serían, pues, para Unamuno, más que la expresión del “espíritu castellano” (Unamuno, 82), porque, para él, “el espíritu colectivo de un pueblo,” “el *Volkgeist*,” existía (Unamuno, 167).

Dado que, como acertadamente se ha escrito, “desde la magnífica monografía de M. Bataillon, la espiritualidad española se ha estado escribiendo «sub specie Erasmi», y se siguen repitiendo como indiscutibles no pocos tópicos que el insigne hispanista francés había superado al fin de sus días” (Andrés Martín 1994, 282), aquellas semillas románticas se han esparcido por doquier, haciendo imprescindible, hoy día más que nunca, recuperar la memoria de cómo se ha construido este campo de estudios para comprender qué se está escribiendo.

3. Volviendo a Santa Teresa y Osuna.

Desde mediados del siglo XX las publicaciones de carácter histórico sobre los procesos de reforma de las órdenes religiosas y sus espiritualidades entre los siglos XIV y XVI se han multiplicado, mostrándonos una realidad antes desconocida. También se ha podido reconstruir con precisión la cadena de la literatura espiritual escrita en la Península Ibérica y mostrar su engarce en el tronco común de la tradición cristiana (Pérez García

²⁰ Dice Unamuno: “Resaltan los caracteres de la eflorescencia religiosa de España cuando se la compara con otra: la de Italia, por ejemplo. Siguió ésta a la renovación comunal italiana de los siglos X al XII, brotando popularísima de la masa, mezclándose con ensueños apocalípticos de renovación social [...] El símbolo religioso italiano son los estigmas de Francisco, señales de crucifixión por redimir a sus prójimos; el castellano, la transverberación del corazón de Teresa [...]” (Unamuno, 138).

2014). Ya Robert Ricard, que sí se molestó en leer a Fidèle de Ros (Ricard, 194), lo sugirió en su día (Ricard, 9-21), aunque de forma ciertamente insuficiente. M. Andrés Martín ha sido quien mejor ha sabido recoger los frutos de esas investigaciones (1975 y 1994); de hecho, solo gracias al basamento representado por los libros de Ros pudo plantear su nuevo paradigma interpretativo, en que las síntesis franciscanas de la mística recogida de Osuna, Laredo y Palma de las décadas de 1520 y 1530 son piedra angular. Por otra parte, el enorme y positivo desarrollo de la investigación en el área de la Historia Social de la España de los siglos XV, XVI y XVII, nos ofrece numerosas vías de resolución para la cuestión de la relevante presencia de los judeoconversos en la literatura castellana, más allá de las añejas luchas de castas y los rancios espíritus nacionales. Estamos, por tanto, en magnífica situación de progresar. En este trabajo, simplemente, se han querido abrir algunas ventanas por las que mirar. Porque lo que es cierto es que a Teresa, aquella monja carmelita abulense nieta de judíos toledanos, su tío Pedro de Cepeda le regaló en el otoño de 1538 el *Tercer Abecedario* cuando iba camino de Becedas (Madre de Dios & Steggink 1982, vol. I, 237-240), y ella leyó a ese franciscano que se apellidó Osuna...

Obras citadas

- Adeva Martín, Ildefonso. "Fray Juan de Zumárraga: *Regla cristiana breve*." *Hispania Sacra* 47 (1995): 109-117.
- "Observaciones al supuesto erasmismo de fray Juan de Zumárraga. Edición crítica de la *Memoria y Aparejo de la buena muerte*." En Josep-Ignasi Saranyana *et alii* dirs. *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990. Vol. 2, 811-845.
- "Erasmus, Venegas y Bataillon." *Revista Española de Teología* 44 (1984): 397-493.
- Andrés Martín, Melquiades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.
- Arcelus Ulibarrena, Juana María. *Floreto de Sant Francisco [Sevilla, 1492]. Fuentes Franciscani y Literatura en la península Ibérica y el Nuevo Mundo. Estudio crítico, texto, glosario y notas*. Madrid: Fundación Universitaria Española & Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- "Correspondencia inédita del P. José María de Elizondo († 1922): historia de una polémica." *Archivo Ibero-Americano* 55 (1995): 265-320.
- Baruzi, Jean. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966 [1a ed. 1937].
- Braudel, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005 [1a ed. 1949].
- "La vida ejemplar de Marcel Bataillon." *Cuadernos de investigación histórica* 5 (1981): 8-13.
- Calvert, Laura. *Francisco de Osuna and the spirit of the letter*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1973.
- Cañete Jiménez, Carlos. *El origen africano de los iberos. Una perspectiva historiográfica*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Málaga, 2009.
- Castro, Américo. *Aspectos del vivir hispánico*. Madrid: Alianza Editorial, 1987 [1a ed. 1949].
- Conde, Carmen. *Al encuentro de santa Teresa*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1987.
- Cunninghame Graham, Gabriela. *Santa Teresa. Her life and times*. London: Eveleigh Nash, 1907 [1a ed. 1894].
- Diego Sánchez, Manuel. *San Juan de la Cruz. Bibliografía sistemática*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- Egido, Teófanos. "La novedad teresiana de Américo Castro." *Revista de espiritualidad* 32 (1973): 82-94.
- Etchegoyen, Gaston. *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*. Bordeaux-Paris: Feret & Fils, Éditeurs; E. de Boccard, 1923.
- Franklin, S. L. "Francisco de Osuna. A complementary study." *Bulletin of Spanish Studies* 9 (1932): 158-168.
- García Cárcel, Ricardo. "Reflexiones sobre el hispanismo francés." En Francisco García González ed. *La historia moderna de España y el hispanismo francés*. Madrid: Marcial Pons, 2009. 29-47.
- Goñi Gaztambide, José. "El erasmismo en España." *Scripta theologica* 18 (1986): 117-155.

- Green, Otis H. "The Historical Problem of Castilian Mysticism." *Hispanic Review* 6 (1938): 93-103.
- Groult, Pierre. *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976 [1a ed. 1927].
- Guy, Alain. "La trama filosófica-teológica en «Del sentimiento trágico de la vida»." En M^a. Dolores Gómez Molleda ed. *Actas del Congreso Internacional del Cincuentenario de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989. 317-329.
- Hatzfeld, Helmut. *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos, 1968 [1a ed. 1955].
- Hoornaert, Rodolphe. *Sainte Térèse écrivain*. Lille-Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1925.
- Jiménez Lozano, José. "Prólogo a la edición castellana." En Jean Baruzi. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991. 7-31.
- Jiménez Salas, María. "Santa Teresa de Jesús: Bibliografía fundamental." *Cuadernos bibliográficos* 6 (1962): 3-86.
- Jones, John N. "Honey without God: Francisco de Osuna's Higer Memory." En Ann L. Mackenzie ed. *Spain and its Literature. Essays in Memory of E. Allison Peers*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997. 77-88.
- López Santidrián, Saturnino. "Introducción." En Francisco de Osuna. *Tercer Abecedario Espiritual*. Madrid: BAC, 1998. 5-82.
- Lorenz, Erika. *Francisco de Osuna. ABC des kontemplativen Betens*. Herder, 2002.
- "Francisco de Osuna: Die Kunst des Betens." *Christliche Innerlichkeit* 16 (1981): 40-47, 86-97, 157-175, 207-226, 286-298.
- Maravall, José Antonio. "La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo." *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca* (1956): 29-44.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *La mística española*. Madrid: Afrodiseo Aguado, 1956.
- *La ciencia española*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1954. 3 vols.
- Morel-Fatio, Alfred. "Les lectures de sainte Thérèse." *Bulletin hispanique* 10 (1908): 17-67.
- Munari, Simona ed. *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*. Madrid: Biblioteca Nueva & Fundación Xavier Zubiri, 2012.
- Narbonne, Miguel-Angel. "Ossuna et Duns Scot ou la mystique de Saint François." *Études franciscaines* 22 (1909): 607-634; 23 (1910): 293-311 y 424-443; 24 (1910): 266-288; 25 (1911): 169-190.
- "La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales." *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 26 (1912): 157-214 y 345-404; 28 (1913): 167-225; 29 (1913): 1-63 y 157-216; 31 (1914): 1-62; 32 (1915): 193-253.
- Nerva, Marqués de. "Homenaje póstumo a Marcel Bataillon." *Cuadernos de investigación histórica* 5 (1981): 5-7.
- Orcibal, Jean. *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987 [1a ed. 1966].
- Peers, Edgar Allison. "Notes on the Historical Problem of Castilian Mysticism." *Hispanic Review* 10 (1942): 18-33.
- Perez, Joseph. *La leyenda negra*. Madrid: Gadir, 2009.

- Pérez García, Rafael M. "Communitas Christiana. The sources of Christian Tradition in the Construction of Early Castilian Spiritual Literature, ca. 1400-1540." En Natalia Maillard Álvarez ed. *Books in the Catholic World during the early modern period*. Leiden & Boston: Brill, 2014. 71-113
- "La obra de Francisco de Osuna y la censura." En Eugenia Fosalba & María José Vega eds. *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*. Bern: Peter Lang, 2013. 119-148.
- "Entre el conflicto y la memoria devota. La cronística franciscana ante la crisis espiritual de la Orden en la España del Quinientos." En Ángela Atienza López ed. *Iglesia memorable. Crónicas, Historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, 2012a. 361-386.
- "El tema de la crítica al clero en la obra de Francisco de Osuna en el contexto del pensamiento católico reformista pretridentino." En Enrique Soria Mesa & Antonio J. Díaz Rodríguez eds. *Iglesia, poder y fortuna. Clero y movilidad social en la España moderna*. Granada: Comares, 2012b. 139-189.
- "Formas interiores y exteriores de la religión en la Baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular." *Hispania Sacra* 61 (2009): 587-620.
- "La censura y la espiritualidad española del Renacimiento. Razones doctrinales y elementos históricos para el conflicto." *Cultura Escrita & Sociedad* 7 (2008): 13-36.
- *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*. Gijón: Trea, 2006.
- *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.
- "El castillo en la frontera cultural del Renacimiento." En *V Estudios de Frontera. Congreso Internacional Las Fronteras. Funciones de la red castral fronteriza*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 2004. 597-606.
- Prien, Hans-Jürgen. "Ein spanischer Katechismus aus dem Jahre 1529 von Francisco de Ossuna." *Zeitschrift für kirchengeschichte* 83 (1972): 365-390.
- *Francisco de Ossuna. Mystik und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur Erforschung der spanischen Theologie und Frömmigkeit in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts*. Hamburg, 1967.
- Quirós García, Mariano. *Francisco de Osuna y la imprenta (Catálogo Biobibliográfico)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- Ricard, Robert. *Estudios de literatura religiosa española*. Madrid: Gredos, 1964.
- Rousselot, Paul. *Les mystiques espagnols*. París: Librairie Académique Didier et Cie, Libraires-éditeurs, 1867.
- Ros, Fidèle de. *Un inspirateur de Sainte Thérèse. Le frère Bernardin de Laredo*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.
- "Influencia de Francisco de Osuna en Laredo y los Mártires". *Archivo Ibero-Americano* 11 (1943): 378-390.
- *Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*. Paris: Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1936.
- "Barnabé de Palma". En Marcel Viller ed. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1935. Fasc. IV, 1247.
- Sagrado Corazón, Enrique del. "Una aportación del P. Fidele de Ros a la Historia de la Espiritualidad española: su obra sobre Bernardino de Laredo, O.F.M." *Revista de espiritualidad* 9 (1950): 228-237.

- Sáinz-Rodríguez, Pedro. *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca & Fundación Universitaria Española, 1979.
- "Presentación del Centro de Cooperación hispanista." En Marcel Bataillon. *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1977. 3-17.
- "Menéndez Pelayo, historiador y crítico literario." En Marcelino Menéndez Pelayo. *La mística española*. Madrid: Afrodisio Aguado, 1956. 7-127.
- *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Espasa, 1984 [1a ed. 1927a].
- "El problema histórico del misticismo español." *Revista de Occidente* 15 (1927b): 324-346.
- Madre de Dios, Efrén de la & Steggink, Otger. "Bibliografía teresiana." En Santa Teresa de Jesús. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1997. XXXVII-CXVII.
- *Santa Teresa y su tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982. 2 vols.
- Unamuno, Miguel de. *En torno al casticismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996 [1a ed. 1895].
- Vega, María José. "Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro." *Criticón* 120-121 (2014): 137-154.
- Villanueva Fernández, Juan Manuel. "¿Erasmismo o teología española del siglo XVI?" En Ruth Fine & Santiago López Navia eds. *Cervantes y las religiones*. Madrid-Frankfurt: Universidad de Navarra & Iberoamericana & Vervuert, 2008. 301-326.

Cartas de Teresa de Jesús: mística de la vida cotidiana.

Jerzy Nawojowski
(CITeS - Universidad de la Mística)¹

Introducción

Las cartas de Santa Teresa de Jesús han sido consideradas "documentos que desvelan a golpe de confidencias la propia historia personal de la madre Teresa hasta los últimos pliegues de su alma" (Rodríguez Martínez 2002, 611) y, de hecho, éstas constituyen una parte imprescindible de su obra escrita.

Los estudiosos, queriendo subrayar lo que distancia las cartas de Santa Teresa de escritos también de su autoría, pero más extensos, conciben el resultado de la necesidad de ella de comunicarse no tanto como una "expansión mística", ni como el "resultado de una fuerza interior profética", resalta Tomás Álvarez, sino más bien como debidos a una humana necesidad personal de pedir consejo, compartir sus dudas y alegrías, vivir su necesidad de la familia, amigos, hermanas y hermanos (1997, 6).

El epistolario presenta un lado de la personalidad de la autora mística totalmente desconocido en otros escritos. En ellos, Santa Teresa parece hablar desde *el otro lado* de la vida, desde aquel lugar que es el destino de unos pocos; un mundo para los muchos no suficientemente real, ni tampoco concreto. Tanto es así que Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, después de un estudio en profundidad sobre el *Epistolario* de Teresa, escriben ya no de una voz que enseña y habla, desprendida de los hechos, sino de las cartas que son los hechos que confirman la doctrina versada en los libros. Por eso el primero concluye: "las cartas comienzan por donde acaban sus libros" (23).

La pregunta, que se nos presenta desde el inicio, es la siguiente: ¿los contenidos que Teresa formula en sus misivas, tienen valor espiritual y místico? ¿Se puede hablar de una mística en el texto de las cartas de Santa Teresa?

1. Cartas, escritos de una mística madura

Al considerar el problema de la mística en las Cartas, parece necesario recalcar el principio de la unidad inseparable de toda la obra teresiana escrita, incluidas aquellas. Tal unidad radica en el hecho de que su Autora es la misma persona, Teresa de Jesús. Editores de su obra llegaron incluso a afirmar: "cualquier edición de las obras de la Santa que prescinda voluntariamente de su epistolario se desautoriza por sí misma" (Rodríguez Martínez 2002, 612).

Es cierto, como constata M. Cortés Timoner, que el epistolario al igual que sus otros escritos más extensos, responde a la voluntad de su autora de "verbalizar su mundo interior [...] y [de hablar] más que nada, de tenacidad y fe en el Amor con mayúscula" (365). Es por ello que el epistolario constituye un espacio "simbólico y físico" de la peculiar e intensa experiencia de Dios en la fe. Igualmente, los editores del *Epistolario* teresiano de la B.A.C., conscientes de la relegación que sufrieron estos escritos en los siglos pasados, ofrecen una rotunda afirmación sobre ellos y su autora: "su alma se deja tocar como si tuviese cuerpo" (Efrén 1959, 23).

Parecen ser unas constataciones de valor formal, que se refieren solamente al género literario epistolar, específicamente caracterizado por el carácter personal e íntimo,

¹ El autor de este artículo es miembro del equipo de investigación del Proyecto estatal de excelencia "Impronta de la espiritualidad hispánica del XVI sobre *La casa de la divinidad*, de Abraham Cohen de Herrera. Edición de esta obra y de los Tratados del amor de Dios que la prefiguraron" (FFI2015-63921-P).

sin parecer referirse a su valor teológico. En gran medida es así, como lo confirman varios comentarios a las cartas, que recalcan la clara evidencia de la dimensión humanista en ellas.²

Sin embargo, es preciso considerar el asunto más detenidamente, por el siguiente hecho, subrayado en su momento por Bernard Sesé (1998, 716), ya advertido con anteriores por otro estudioso: más de 400 cartas, esto es, más del 90 por ciento de las que hoy en día se conservan, fueron escritas después de noviembre de 1572. Lo que quiere decir que, tanto quien escribe las cartas, como quien conoce perfectamente la experiencia del *matrimonio espiritual*³ es la misma persona. Por lo tanto, se trata de quien tiene en su interior la imborrable huella de una experiencia considerada el símbolo y la expresión de la más intensa relación con Dios.⁴ Hablamos de la época de la vida de Teresa en la que nos deja las mejores páginas de la mística cristiana, mientras que paralelamente, escribe sus cartas. Aunque este paralelismo es un dato muy evidente, no obstante, para el punto de vista del "lector espiritual", no deja de ser inquietante.

La dificultad que se presenta podría formularse en esta pregunta: ¿Este principio de unidad sería automáticamente válido para afirmar que las cartas son unos escritos místicos? Si el místico no habla libre y directamente de sus experiencias ¿de qué "forma interior de la consagración" de la autora hablaríamos, al referirnos a las cartas de Santa Teresa? ¿Cómo se expresa su ser místico cuando ella conscientemente no lo hace?

Hans Urs von Balthasar, hablando de la santidad y del don de profecía o el carisma de "doctor" que algunas personas reciben de Dios, mencionaba la necesidad de un principio que rige el discurso de estas personas. Decía "su discurso sobre Dios (*theologia*) portará en sí necesaria y analíticamente la forma interior de la consagración de su vida para la entrega total, para ser creíble ante el mundo y, si Dios quiere, conservar su credibilidad a través de los tiempos" (490-491).

2. Recepción mística de las cartas teresianas

Para mejor comprensión de la mística en la vida cotidiana, es preciso recordar brevemente en el epistolario teresiano, algunas características del proceso de su recepción. Aquél se perfilaba al menos de tres formas:

- desde el silencio total, "para no romper el secreto de la amistad más íntima" (Silverio 1922, IX),
- pero también forzado, con la voluntad de secuestrar las cartas y así poder obtener ilícitamente información sobre la Santa,
- o con la intención de ser destruidas, a causa de la información delicada y de carácter confidencial e íntimo, dirigido a un grupo determinado de personas.

² La lista de comentarios podría ser más amplia, no obstante, baste citar algunos ejemplos: Juan Luis Rodríguez habla del grande humanismo de Teresa de Jesús, (2014): 497-533; Jesús G. Burillo llama a la autora de cartas, "maestra en humanidad" (2014, 17); T. Álvarez subraya que "lo más importante e interesante es que en ese carteo de hace cuatro siglos se trasluce y hace presente al lector de hoy el alma misma de su autora, la altura de sus ideales humanos." (2012, 15).

³ De la gracia del *matrimonio espiritual* Teresa habla en las *Cuentas de conciencia* 25a, del 18 de noviembre de 1572. Aquella gracia se considera como una expresión clara de los estados místicos de la relación con Dios (Para los escritos de Santa Teresa de Jesús, exceptuando sus cartas, citamos siempre por esta edición: Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000 [5ª edición]).

⁴ Uno de los mejores teresianistas explica, en torno a aquella experiencia: "Mientras que las facultades en las etapas precedentes quedaban absortas, ahora permanecen bien despiertas (7M 1,6-7), y las experiencias se realizan en el centro del alma (7M 2,3). La comunión con Dios ya es permanente, sin la conmoción anterior, salvo raras excepciones (7M 3,12)." (Castro 2017, 230)

Desde el inicio la recepción de las cartas fue más bien unilateral. Venían consideradas únicamente como unos documentos complementarios a otros escritos, más extensos; estos sí espirituales, pero no aquellas. Hasta el siglo pasado, al parecer, no se hablaba de que existiera en el epistolario una *forma interior* de la consagración total, la que expresaría la experiencia mística de su autora. Los comentarios de diversos autores, que dibujaban el perfil espiritual y místico de Teresa, se centraban casi únicamente, en sus obras extensas; mientras que de las cartas, sólo se extraían bosquejos interesantes e imprescindibles, del perfil humano. Así fue durante los siglos XVII, XVIII y XIX, en las ediciones que siguen a la de Palafox (la primera edición de 1658). Incluso Francisco Sobrino, el obispo de Valladolid, una de las primeras personas que se ocupó de recoger y compilar los manuscritos de las misivas teresianas, realiza esta tarea motivado más bien por la voluntad de conservar las reliquias que por el posible legado espiritual contenido en ellas. Es preciso reproducir aquí su nota, que junto al cuaderno de manuscritos de la más copiosa colección de cartas, entregaba en el año 1614 a la comunidad de monjas Carmelitas Descalzas de Valladolid: "Todas estas cartas, aunque no contienen cosa de particular importancia de doctrina ni historia, por sólo ser todas firmadas de la Madre Teresa y todas escritas de su propia mano y letra, si no son dos o tres que son de mano ajena, y por la veneración que se debe a todas sus cosas, se recogieron aquí en este libro [...]" (citado en Álvarez 2014, 33-34).

En este cuidado de los manuscritos teresianos, a Francisco Sobrino le precedieron muy pocos. Quizás el primero que en realidad apreciaba el valor espiritual de las cartas, por conocer personalmente a su autora, fue el padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, según se sabe, uno de los más cercanos colaboradores de ella, y destinatario privilegiado por varias razones. Gracián, en una carta a su prima, la superiora del convento de Consuegra y depositaria de algunos manuscritos de cartas teresianas, expresaba su aprecio de esta manera: "y no es mi voluntad que me falte dellos el menor papel, y los estimo más que cuantos dineros hay en el mundo" (543). No fue él, no obstante, quién empezó a inmortalizarlas en letra de molde, sino el ya mencionado obispo de Osma. Además, en cada una de las siguientes ediciones, hasta el siglo pasado, se aplicaba para su elección el criterio espiritual de cada época. Se publicaban solamente aquellas cartas que mejor podrían edificar y ayudar a los lectores de acuerdo con los patrones de la santidad reconocida. De hecho afirmaba Otger Steggink:

Se ha tardado más de tres siglos en autorizar la publicación de ciertas cartas de la Santa. En los siglos XVII, XVIII y XIX -con arreglo al gusto de la época- sólo se consideraban apropiadas para ser divulgadas las cartas de un contenido edificante y no pasaban la censura aquellas que daban fe de una visión realista del hombre y del mundo o trataban de temas que se consideraban profanos. No se vacilaba, incluso, en deformar los autógrafos teresianos, llegando a borrar y hacer ilegibles palabras y frases no conformes con la espiritualidad dualista. Los comentarios de sus escritos estaban, naturalmente, a tono con este criterio. (1974, 132-133)

En realidad sólo unos pocos editores y algunos copistas sabían hallar el valor espiritual de estos manuscritos.⁵

⁵ Ejemplos que lo ilustran podemos mencionar solamente algunos: Jerónimo Gracián (aunque no las editara mostró el deseo de hacerlo "Para cómo me había de haber con algunas almas, me avisaba con cartas (la Madre Teresa): de las cuales guardé muchas, de que tengo un libro de tres dedos alto, que aunque es bien se publiquen, por haber en ellas cosas particulares que es bien se guarden en secreto, tengo puesto..." (Carmelo de la Cruz O.C.D. "Un manuscrito inédito del P. Gracián. «Scholias y Addiciones al libro de la vida de la Me. Theresa de Jesús»." *Monte Carmelo* 68 (1960): 156); Juan de Palafox quién recibió el

Don Vicente de la Fuente, ilustre editor de las obras teresianas del siglo XIX, parece que todavía no apreciaba suficientemente el valor espiritual de las cartas. En una de sus valoraciones decía: "Son las cartas por naturaleza unos escritos ligeros, sueltos y de difícil conservación [...] son cual hojas desprendidas de un árbol, que los vientos de humanas vicisitudes arrastran en rápido torbellino, al azar y hacia diversos puntos" (Santa Teresa 1862, V).

En los inicios del s. XX, Silverio, refiriéndose a ese aspecto espiritual de las cartas, resaltaba el objetivo con que la Santa dirige las misivas a sus destinatarios: "para animarlos a las cosas de la religión". Y aunque no califica de místico lo que contienen, sin embargo con mucho acierto dice: "hasta las debilidades encierran provechosas enseñanzas" (Santa Teresa 1922, VIII-IX).

La entrega total de los místicos en la multiplicidad de sus realizaciones, que confluyen en la sintonía de su plenitud, simbolizada en la mariposa que se precipita sobre la llama de la vela quemándose por completo, es lo que J. Sudbrack denomina el *espíritu concreto*.⁶ A eso, parece, apuntaban Efrén de la Madre de Dios y Otger Seggink en su edición de cartas teresianas cuando- hablaban de su autora:

En todas las enseñanzas flota su voz, llena siempre de encantos; pero sólo su voz, como si ella se hubiese quedado aparte. Es ella la que escribe y la que habla y enseña; pero sólo se la ve como un reflejo; ¡se ha quedado al otro lado! En las cartas se la siente pasar a nuestro lado, como una mujer que habla y ríe, que bulle vigorosa y optimista resolviendo los eternos problemas de la vida mortal. Ella tiene deudas, enfermos y enfermedades, cuestiones de herencia, malentendidos, traiciones, calumnias, falsedades, compromisos... Y todo asoma en las cartas. (23)

Los editores de las más recientes publicaciones del *Epistolario* (Santa Teresa 1997 y Santa Teresa 2015), afirman que las cartas presentan lo más *recóndito*, hasta *los últimos pliegues de su alma*. Igualmente un estudio de Sancho Fermín sobre la autobiografía espiritual en las cartas de Santa Teresa, pone en evidencia *cómo Teresa se vive a sí misma* (Sancho Fermín 2015, 251). Sin embargo, tanto las recientes ediciones del *Epistolario*, con su introducción, como el estudio de Sancho Fermín, son solamente un *acercamiento somero al tema*, como afirma este último. Lo cierto es que, hoy día, los estudios de cartas asoman cada vez más, como por un ventanal, a lo interior espiritual y místico de Teresa de Jesús. Sancho Fermín, en su investigación al respecto, concluía: "Lo más evidente de

encargo de su edición y comentario de parte de la Orden de los Carmelitas descalzos (Santa Teresa de Jesús, *Cartas de la Gloriosa madre santa Teresa de Jesús, con Notas del Excelentísimo y Reverendísimo don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osmá, del Consejo de su Majestad, Recogidas por Orden del Reverendísimo Padre Fray Diego de la Presentación, General de los Carmelitas Descalzos de la primitiva Observancia Dedicadas a la Majestad del Rey don Felipe Quarto Nuestro Señor, Tomo I, Primera y Segunda Parte*. Zaragoza: Diego Dormer, 1658); Pedro de la Anunciación (Santa Teresa de Jesús, *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia, con notas del padre fray Pedro de la Anunciación lector de teología de los Carmelitas Descalzos de Pamplona, Tomo Segundo*. Bruselas: Francisco Foppens, 1674); Antonio de San José (Santa Teresa de Jesús. *Cartas de Santa Teresa de Jesús Madre y Fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia con notas del R. P. Fr. Antonio de San Joseph, religioso Carmelita Descalzo, Tomos III y IV*. Madrid: Imprenta de Joseph Doblado, 1771 y 1778 tomo II); Vicente de la Fuente (Santa Teresa. *Escritos de Santa Teresa. T. II. Cartas*. Vicente de la Fuente (añadidos e ilustrados). Biblioteca de Autores Españoles 55. Madrid: Rivadeneira, 1862).

⁶ Escribía en su libro: "La unidad de la espiritualidad cristiana vive ciertamente en y desde la multiplicidad de sus relaciones concretas, en las que ya con el título de mi libro quisiera poner el acento" (Sudbrack 1999, 8. También página 457).

estas páginas es, sin embargo, la certeza de que la mística teresiana se va forjando en la vida cotidiana; se pone a prueba en los avatares de la vida" (283).

También el indudable reconocimiento del contenido inefable de las cartas por parte del mundo de las letras, y su clara vinculación con el oficio de escribirlas, resulta muy interesante para nuestra investigación. A este propósito, decía Cuevas García: "Para mí, Teresa de Jesús se configura en lo literario, ante todo, como escritora de cartas. Depositaria de inefables experiencias que ha de transmitir a sus semejantes." (559).

Con lo dicho hasta ahora y con la mirada puesta en las cartas, es decir en este material que narra lo "Cotidiano: de o para cada día [...]. Lo que sucede todos o casi todos los días" (Moliner 2004, 794) en la vida de Teresa, concretamente en los últimos 15 años de su vida, necesitamos adentrarnos en la realidad de lo cotidiano, pero identificar en esto la dimensión mística.

3. Mística de lo cotidiano en las cartas.

J. Sudbrack hablaba de dos formas de manifestación de la mística en la historia: como una secuencia larga de tiempo, o bien de momentos irrepetibles.⁷ Siguiendo a R. Tonelli⁸ y su noción de la vida cotidiana como un *gran sacramento* o *mediación*, y también de acuerdo con la propuesta de R. Zas Friz De Col, relativa a la transformación interior en el místico, cuando se habla de la mística, necesariamente hay que hablar de una vivencia, de una realidad, que se prolonga en el tiempo.⁹

El fundamento bíblico para la mística de lo cotidiano, de algo que aparentemente es menos espectacular y menos deseado, lo encontramos en la experiencia de Jesús, en la vida escondida de Nazaret (Saldaña 2013). El "misterio de la vida oculta de Jesús", recuerda que lo cotidiano, como lo era su vida sencilla en una familia, ha sido asumido también, totalmente, por el Verbo Encarnado, y por eso ofrece posibilidades infinitas de encontrar a Dios.

Los libros más extensos de Teresa reflejan mayormente experiencias de tipo puntual, que, efectivamente, repercuten en la vida y producen cambios definitivos en la estructura antropológica, pero el objetivo de narrarlos fue el de compartir una determinada experiencia que estaba de fondo en aquel momento de la vida de Teresa.

Según las afirmaciones de Castro Sánchez, Teresa es perfectamente consciente de que los fenómenos somáticos y psíquicos, expresiones de las experiencias profundas, "son la expresión, pero no la realidad... no son el tesoro" (145). Por lo tanto el epistolario contiene escritos que tienen la capacidad de reflejar tanto las formas de vivencias prolongadas, como una serie de experiencias vitales, caracterizadas por la intensidad

⁷ "La cumbre mística de la espiritualidad cristiana se manifiesta en la historia de dos maneras: - como un permanente ser llevado (De Caussade) e iluminado (Hildegarda); - o como un instante irrepetido, como escribe Bernardo de Claraval: *rara hora, brevis mora*; raro y corto. También en la experiencia bíblica de Dios se encuentra este doble tono: un claro vivir de Dios y con Dios que constituye lo cotidiano; Pablo alude a esto en sus cartas. En otros pasajes, en cambio, como en los llamamientos de los patriarcas y de los profetas, el lector es transportado a cumbres que producen escalofrío. Existe la espiritualidad de lo cotidiano y existen las cumbres de la experiencia irrepetible. Ambas están ligadas con la palabra «espíritu», de la que se formó la palabra «espiritualidad»." (Sudbrack 1999, 100).

⁸ "Questa mediazione è invece una trama di esperienze, profondamente e reciprocamente collegate, di cui possiamo affermare la irrinunciabile paternità personale. Con una parola, carica di forti risonanze evocative, nella nostra storia abbiamo incominciato a chiamare tutto questo con la formula: «Vita quotidiana»" (Tonelli 1990, 69-70).

⁹ "Quando si parla di esperienza mistica [...] si parla di un vissuto teologale [...] Non è semplicemente un'esperienza di Dio, ma l'esperienza di un'interazione concreta con il Dio della rivelazione cristiana che abbraccia tutte le dimensioni della vita, e perciò si specifica che si tratta di un «vissuto» che si prolunga nel tempo e non di un'esperienza puntuale." (Zas 2010, 129).

humana que conecta con el Espíritu Divino. Se trataría de aquello que Castro Sánchez llamó "el humanismo de las cumbres."¹⁰

Si tenemos en cuenta la propuesta de Sudbrack, podría decirse también que las cartas son una de las dos maneras de manifestación de lo místico; son el lugar en donde no solamente se verifican las expresiones místicas puntuales, sino en el que se manifiesta la mística misma, ya encarnada, como si de la otra cara de la misma moneda se tratara.

Lo cotidiano en las cartas de Teresa ofrece una cierta peculiaridad: en lugar de tratarse de lo general en el interior de un convento, como pudiera esperarse de una monja Carmelita, se trata en ellas más bien de lo particular y detallado en sus gestiones como fundadora de conventos, mostrando su forma de relacionarse pública y personalmente. Es decir, las cartas no relatan la rutina diaria de un convento, ni de una vida religiosa según horarios monacales, ni la práctica de unas tradiciones bien arraigadas. Todo aquello pasó, más bien, en el tiempo de sus actividades en el Convento de la Encarnación. Por el contrario, la cotidianidad que en sus cartas encuentra expresión se compone de un ir y venir constante de la Fundadora, se relatan sus viajes, asuntos diversos y el tiempo empleado en tratos muy continuos con sus colaboradores, distintas autoridades y gente de todo tipo de estados, tanto en ámbitos seculares como religiosos. Desde esta perspectiva, los contenidos más frecuentes de sus cartas, que escribe casi "diariamente," aunque hoy no tenemos constancia de ello, son sobre todo contenidos correspondientes a: los problemas de la renovación de la Orden Carmelita; cuestiones referentes a las relaciones familiares y de amistad; cuestiones enfocadas en la atención del cuidado del cuerpo y de la salud y sobre todo "ella misma y su alma" (Santa Teresa 1997, 29; a este respecto Barrientos 2002, 624-629).

El asunto más frecuente del *Epistolario* es todo lo relativo a la obra fundacional: las fundaciones de nuevas comunidades o los asuntos referentes a la renovación de otras comunidades, como por ejemplo el Convento de la Encarnación o la comunidad andaluza de Paterna. Por tanto, no es difícil observar una cierta transformación de la realidad, es decir, tanto la transformación interior de las personas como la comunitaria. Precisamente de la "transformación interior" como noción clave para la verificación de la vivencia, es de lo que habla R. Zas Friz (129-182). En atención a lo cual nos interesa captar a la autora como un agente de cambio y como testigo de aquella transformación. Testigo en el sentido evangélico, *martyria*, y de manera concreta en el sentido de 1 Jn 1, 1-4, quién "lo ha oído, lo ha visto y tocado con propias manos". Queremos también valernos de la expresión de J. Sudbrack sobre el testimonio en la comprensión de la experiencia mística:

Las personalidades, no los procesos lógicos, son los que rompen la propia estrechez. Por eso, forma parte del método de una espiritualidad orientarse siempre y abiertamente hacia los grandes testigos de la historia; de modo determinante, como es obvio, hacia Jesucristo, testigo primordial de la fe cristiana. (339)

El hecho de ser testigo de Dios en las Cartas se refleja en varias realidades de la vida cotidiana de Teresa. Mencionemos aquí solamente tres de las realidades que aparecen con más frecuencia. Una es ser testigo de la obra transformadora, tanto personal como comunitaria, que realiza Dios. Otra es vivir el cambio en la propia carne de los problemas de la salud y enfermedad. Y la última que analizaremos es ser testigo de la ternura, de amor maduro vivido intensamente.

¹⁰ "Con la llegada a las cumbres místicas se consigue la armonía de los elementos esenciales que constituyen el cristianismo, y en grado sumo. Unión plena con Cristo. [...] Y todo casi como de puntillas, normal, humano. Ya no hay fenómenos extraordinarios. Lo extraordinario se muestra en lo ordinario" (Castro 2017, 163).

3.1. Mística de la transformación personal y comunitaria

Por transformación personal entendemos aquí la experiencia humana a la cual se refiere San Pablo: “Si uno es cristiano, es criatura nueva. Lo antiguo pasó, ha llegado lo nuevo. Y todo es obra de Dios [...]” (2 Cor 5, 17). Nos parece que la frase de San Pablo une de manera providencial los dos aspectos de nuestra investigación. “La nueva criatura”, recreada por Dios a través de Su Hijo Jesucristo y la acción de Dios, que opera en todo el mundo y en cada momento de nuestra vida: “todo es obra de Dios.”

Quizás la mejor ilustración de este aspecto de la mística de la vida cotidiana en Cartas la tenemos en el caso del hermano de Santa Teresa: Lorenzo.

Las 16 cartas que nos quedan como documentación hablan de la hermana y amiga, Teresa testigo del cambio interior de su hermano Lorenzo. Ella es el testigo activo en esta aventura protagonizada por Dios. La relación epistolar entre estos dos hermanos ha sido tratada por más de un autor.¹¹ Lo que destaca es indudable, en parte, la actividad de Teresa y la confianza prácticamente ciega de Lorenzo.¹² Ella es testigo de la reintegración de su hermano en la sociedad castellana después de su larga estancia en Las Américas. De la misma manera y sobre todo, Teresa es testigo del proceso espiritual de Lorenzo. Ella es su hermana pero también amiga, directora y consejera espiritual de su hermano; de aquél aventurero, conquistador y buscador de vida mejor en otro continente, que con el tiempo su actitud se centra en la búsqueda del equilibrio emocional, espiritual y en general para toda su vida. Aunque no le faltaban dificultades y ciertos fracasos familiares, como por ejemplo en la convivencia con su hermano Pedro, él sin embargo optaba por el camino de sequedades espirituales expresadas en las formas externas de practicar las penitencias. Ciertamente, a no tener mucha experiencia en el discernimiento espiritual, eso fue, en la opinión de Teresa, la señal de la falta de la madurez espiritual de su hermano.¹³

Teresa explica a Lorenzo cómo, poco a poco, cada vez más, el Amor de Dios irá expulsando los demás amores hacia lo creado:

Como se apodera Dios en el alma, vala dando señorío sobre todo lo criado, y aunque se quita aquella presencia y gusto (que es de lo que vuestra merced se queja), como si no hubiese pasado nada cuanto a estos sentidos sensuales, que quiso Dios darles parte del gozo del alma, no se quita de ella ni deja de quedar muy rica de mercedes, como se ve después, andando el tiempo, en los efectos. (Carta 177, 6. A Lorenzo de Cepeda. Del 17 de enero de 1577)¹⁴

Sin duda, Teresa fue la testigo del camino de crecimiento espiritual de Lorenzo. Cuando escribe en una carta consolatoria a su sobrino de la muerte de Lorenzo, lo llama

¹¹ Para más detalles consultar: Monjas 2014; Cammarata 2000, 301-308; Sánchez-Castañer 1982, 173-180.

¹² Escribe E. Monjas Ayuso: "Lorenzo hace promesa de obediencia a su hermana (como directora espiritual) sin saberlo ella. Esto le causa pena y contento a la vez, pero cree que debe consultar con sus confesores y la solución que ella ve, es prematura esa promesa [...] Y que no vuelva a hacer promesa «que es peligrosa cosa»." (2014, 63-64)

¹³ "En forma había deseado estos días tuviese vuestra merced alguna sequedad, y así me holgué harto cuando vi su carta, aunque ésa no se puede llamar sequedad. Crea que para muchas cosas aprovecha mucho. Si ese cilicio llegare a toda la cintura, ponga un pañico de lienzo al estómago, que es muy dañoso; y mire que, si sintiere mal en los riñones, que ni eso ni la disciplina no lo tome, que le hará mucho mal; que más quiere Dios su salud que su penitencia, y que obedezca" (Cta 185, 6. A Lorenzo de Cepeda. Del 27-28 de febrero de 1577).

¹⁴ Cartas de Santa Teresa de Jesús citamos siempre por esta edición: Santa Teresa, *Cartas*. Tomás Álvarez ed. Burgos: Monte Carmelo, 1997 [4ª edición].

"mi buen hermano Lorenzo de Cepeda". Agrega este precioso testimonio, que aunque es de su hermano y ciertamente subjetivo, no deja de ser ella testigo privilegiado en esta evaluación por ser conocedora excelente del obrar de Dios en el interior del ser humano:

Y creo fue regalo para su condición no tener más tiempo; porque para lo que toca a su alma sé yo bien continuo le hallaría aparejado, y así ocho días antes me había escrito una carta donde me decía lo poco que había de vivir, aunque puntualmente no sabía el día. Murió encomendándose a Dios y como un santo, y así, según nuestra fe, podemos creer estuvo poco o nada en purgatorio. Porque aunque siempre fue, como vuestra merced sabe, siervo de Dios, estábalo ahora de suerte que no quisiera tratar cosa de la tierra; y si no era con las personas que trataban de Su Majestad todo lo demás le cansaba en tanto extremo, que yo tenía harto que consolarle, y así se había ido a La Serna por tener más soledad, adonde murió, o comenzó a vivir, por mejor decir. (Carta 363, 2. A Lorenzo de Cepeda (hijo). Del 27 de diciembre de 1580)

No sabemos si llegó Lorenzo a una plenitud espiritual; sin embargo, en pocas cartas que se conservan, existe un constancia segura del cambio, de la transformación, que realizó Dios en su interior.

El epistolario de Teresa proporciona más casos de este tipo. Por ejemplo el carteo con la aristócrata de Valladolid, María de Mendoza, hermana del obispo don Álvaro, a quien Teresa en una carta le hace la pregunta retórica: "¡Oh, si tuviese un señorío interior como lo tiene exterior, que en poco tendría ya vuestra señoría estos que acá llaman trabajos!; que el miedo que tengo es el daño que hacen en su salud" (Carta 19, 2. A María de Mendoza. Finales marzo 1569). Es conveniente hacer notar la relación que percibe Teresa entre el "señorío interior", que no es otra cosa, en su concepción, sino dejarse transformar por Dios, y la salud de nuestro cuerpo. En este caso, en la vida de esta aristócrata, Teresa identifica a los oponentes de la transformación: convencionalismos sociales petrificados que no dejan acontecer la transformación de Dios. En cambio, la realidad que indica de la transformación ya realizada es la paz en el corazón, independientemente de la difícil situación exterior. Una imagen de ello puede ser el ejemplo del momento en el que Juan Bautista Rubeo, superior general de la Orden de los Carmelitas Descalzos, prohíbe a Teresa continuar con la obra fundacional y la manda a encerrarse en un convento. En aquella situación ella siente paz, sosiego:

Yo digo a vuestra señoría cierto que, a cuanto puedo entender de mí, que me fuera gran regalo y contento si vuestra señoría por una carta me lo mandara y viera yo que era doliéndose de los grandes trabajos que para mí, que soy para padecer poco, en estas fundaciones he pasado, y que por premio me mandaba vuestra señoría descansar. Porque, aun entendiendo por la vía que viene, me ha dado harto consuelo poder estar en mi sosiego. (Carta 102, 12. A Juan Bautista Rubeo. De enero-febrero 1576)

El sosiego, del que habla Teresa en tono algo irónico, hay que identificarlo más bien con la tranquilidad estéril y cómoda de un rincón y no con la vida comprometida, movida por la respuesta a un Amor mayor experimentado en su vida. Sin embargo, no hay duda de que las palabras que escribe a su Superior apuntan también hacia la seguridad interior y la paciencia serena. Lo que en aquel momento experimentaba quizás lo refleja mejor la carta que, casi un año después, escribía a su hermano Lorenzo: "siempre suele Dios traer tiempos para cumplir los buenos deseos, y así hará a vuestra merced. Dios me

le guarde y haga muy santo, amén” (Carta 182, 15. A Lorenzo de Cepeda. Del 10 de febrero de 1577). Encerrada en el convento de Toledo, sin dejar de participar en la tormenta que se desata alrededor de su obra fundacional, permanece muy confiada y esperando tranquilamente la respuesta de Dios a sus deseos.

Aquella transformación de Dios, que actúa “siempre primero”, requiere una atención y un cierto equilibrio interior de nuestra parte. La ayuda de Dios y las contrariedades de la vida son las que proporcionan aquel cierto equilibrio. De ello habla en una carta al padre Jerónimo Gracián, admirando en él la capacidad de colaborar con Dios en esta transformación de personas:

Yo le digo que, a no me dar Dios a entender que todo el bien que hacemos viene de su mano y lo poco que podemos nosotros, que no fuera mucho tener alguna vanagloria de lo que vuestra merced hace. Sea por siempre bendito y alabado su nombre por siempre jamás, amén; que basta para entontecer las cosas que pasan, y cómo vuestra paternidad las hace con tanta paz es lo que más me admira, y dejando amigos los enemigos, y hacer que ellos mismos sean los autores o ejecutores, por mejor decir. (Carta 154, 1. A Jerónimo Gracián. De fines noviembre 1576)

No obstante, lo más seguro que pueda aportar el ser humano para que acontezca esa transformación que Dios desea para él, es la confianza: “el dejarlo todo a la voluntad de Dios y poner [su] causa en sus manos. Él sabe lo que nos conviene” (Carta 172, 15. A Lorenzo de Cepeda. Del 2 de enero de 1577).

La transformación personal repercute siempre en la comunitaria. En las cartas teresianas, esta cuestión, sin duda, resulta más compleja que la transformación individual. Teresa inició nuevas comunidades de monjas en San José (1562) y de frailes en Duruelo (1568), y varias otras, con lo cual, se podría afirmar que más que testigo de la transformación, fue fundadora de nuevas realidades comunitarias. No obstante, protagonizó varios intentos de transformación comunitaria de los conventos ya existentes, con mayor o menor éxito, y también de los que ella misma fundó pero que, con el tiempo, necesitaron ciertos cambios.

El primer, y quizás más significativo intento de transformación comunitaria, fue el caso de la comunidad de las Carmelitas de la Encarnación de Ávila, del que 10 años después, en 1571, llega a ser nombrada Superiora. La vemos apenas un mes después de iniciar aquella misión: de salud está mejor, pero muy agobiada por trabajos y ocupaciones, “tantas y tan forzosas, de fuera y de dentro de casa”. Aquéllas últimas las describe en la carta a doña Luisa de la Cerda: “¡Oh, señora!, quien se ha visto en el sosiego de nuestras casas y se ve ahora en esta barahúnda [el convento de la Encarnación con más de 130 monjas], no sé cómo se puede vivir, que de todas maneras hay en qué padecer.” (Carta 38, 4. A Luisa de la Cerda. Del 7 de noviembre de 1571). La diferencia que Teresa percibe es más que notable, es abismal en su opinión. En la misma carta, sin embargo, no deja de apreciar lo positivo de las hermanas: “son tan buenas -que cierto hay mucha virtud en esta casa-”, y una expresión más: “Llévalo bien y tiéname mucho respeto”. Juntamente con la gracia regalada de Dios, según ella misma lo define: “no está inquieta mi alma con toda esta babilonia, que lo tengo por merced del Señor”. Aquella paz interior que la capacita para llevarlo adelante, seguramente la ayuda también a percibir claramente, y no sin realismo, la situación real de la comunidad. Consciente de ello, dice: “mudar costumbre es muerte, como dicen.... Mas adonde hay ciento y treinta [monjas], ya entenderá vuestra señoría el cuidado que será menester para poner las cosas en razón” (Carta 38, 4. A Luisa de la Cerda. Del 7 de noviembre de 1571). Dos años más tarde la situación no ha cambiado mucho, más bien ha afectado su salud. Leemos esta afirmación: “Esta casa de la

Encarnación se ve notablemente hacerme gran mal" (Carta 53, 1. A Juan Ordóñez. Del 27 de julio de 1573). Por la enfermedad incluso pospone un viaje que iba a realizar. La transformación va lenta, no obstante, el tiempo pareciera confirmar la línea acertada de cambio que había proyectado Teresa: al inicio del año 1576, escribiendo al Superior General, le relata cambios introducidos en la Encarnación por los frailes calzados y lamentándose afirma: "que estaba la casa que era para alabar a Dios, que es lástima el gran desasosiego que traen" (Carta 102, 16. A Juan Bautista Rubeo. De enero/febrero de 1576).

Después de un trienio de estar de viajes fundacionales, Teresa tiene que volver a la Encarnación, dado que, el 7 de octubre de 1577, fue elegida priora en la Encarnación.¹⁵ En la transformación de aquella comunidad le ayudaba San Juan de la Cruz como confesor y director de la comunidad. A pesar de ello, siendo Teresa testigo de la transformación espiritual de una comunidad, experimenta la soledad y enorme impotencia. Todo porque Juan Gutiérrez de la Magdalena, el provincial de los carmelitas, se había opuesto seriamente a la elección de las monjas excomulgando a todas las que votaron por Teresa. Ella está en la misma ciudad y observa todo desde su convento de San José. Sufre impotencia y afectada de gran soledad busca ayuda, escribiendo cartas. A mediados del 1579, las monjas de la Encarnación, todavía siguen divididas a causa de la elección que hicieron: la mitad a favor de Teresa y la mitad en contra.

Ciertamente la división existente en la comunidad no es señal de la transformación completa. Sin embargo, no deja de ser la señal de la transformación comunitaria en camino.

Otro ejemplo interesante de intento de transformación comunitaria podría ser el de Sevilla, convento fundado por Teresa, que acogió la misión de ayudar en la transformación de una comunidad cercana, la de Paterna. La misión consistió en que las tres hermanas del convento teresiano de Sevilla, se habían aventurado a vivir con las carmelitas calzadas. Pendiente, con mucha atención, Teresa les escribe para darles unos consejos muy concretos: "Es menester que entiendan las que gobiernan que, dejado el encerramiento, lo demás ha de obrar Dios, y llevarlo con gran suavidad. Él sea con ella, hija mía, y me la guarde, y a todas, y las dé mis encomiendas" (Carta 178, 3. A la M. María de San José. Del 17 de enero de 1577). Las costumbres que no favorecen la vida de una comunidad, sino que reflejan ciertos vicios y autosuficiencia, necesitando una intervención de Dios más que los esfuerzos humanos: "que gente acostumbrada a otra cosa, harálas hacer más pecados que les quita distintas costumbres que en sí no son pecados. Es menester tiempo y que obre Dios, que será desesperarlas" (Carta 178, 2. A María de San José. Del 17 de enero de 1577).

A la priora de Paterna manda una misiva a través de María de San José, priora de las descalzas de Sevilla, transmitiendo su espíritu de confianza y haciéndoles ver cómo es Dios, Quien verdaderamente tiene que obrar es las comunidades carmelitas: "[...] y a entrambas que pongan en Dios su confianza, por que acierten en todo, y no piensen que han de hacer nada por sí." (Carta 178, 4. A M. María de San José. Del 17 enero de 1577)

Mucho más evidente es el actuar de Dios en los procesos de surgimiento de las nuevas comunidades. Aquí Teresa afirma claramente que "estas casas en parte no las han fundado hombres las más de ellas, sino la mano poderosa de Dios" (F 27, 11). La Fundadora reconoce con mucha precisión, su parte y su misión respecto a Dios en la obra

¹⁵ Aquellos sucesos Teresa los menciona, por ejemplo, en la Carta 211. A María de San José. Del 22 de octubre de 1577.

fundacional. A uno de sus colaboradores más cercanos, le recuerda: “No le pese a mi padre de oír estas cosas [del amor que le tiene a Gracián], que estamos vuestra paternidad y yo cargados de muy gran cargo y hemos de dar cuenta a Dios y al mundo” (Carta 141, 3. A Jerónimo Gracián. De Noviembre 1576?). La clave como siempre habría de ser la fe profunda y la ciega confianza en Dios, Quien mueve a las personas para remediar todos los tipos de necesidades, incluso económicas en sus nuevos proyectos comunitarios. Desde la primera fundación en San José de Ávila, hasta la última en Burgos, en todas ellas experimenta ayuda e intervención de Dios. En la primera, la de San José, cree que a Lorenzo le tuvo que inspirar Dios para mandarle justo la cuota del dinero que necesitaba y en la fecha en la que más le hacía falta: “creo que fue movimiento de Dios el que vuestra merced ha tenido para enviarme a mí tantos [dineros]” (Carta 2, 1. A don Lorenzo de Cepeda. Del 23 de diciembre de 1561). Para traer un ejemplo más, recordemos la fundación de Burgos, que le tocó preparar desde Soria: “Harto siento lo que vuestra merced [se refiere a Jerónimo Reinoso, su *amigo y servidor abnegado* de Palencia], trabaja por esa limosna; [...] Sin lo que vuestras mercedes mandan, despertará Dios otras gentes y poco a poco irá disponiéndolo todo” (Carta 401, 10. A Jerónimo Reinoso. Del 13 de julio de 1581).

El nacimiento y la transformación comunitaria connotan los rasgos místicos en cuanto acontecen de la mano creadora de Dios. Las cartas teresianas son reveladoras como documentos testigos de la experiencia mística transformadora.

3.2. Mística de la enfermedad y de la salud

La lectura atenta de las cartas confirma que solamente una cuarta parte del epistolario, ignora tratar el tema de la salud. Lo que quiere decir que en más de trescientas cartas Teresa expresa su preocupación por la salud de sus destinatarios, de las terceras personas conocidas, o también por su propia salud. El Dios que experimenta la Santa en esta realidad, es el Señor de la salud y de la enfermedad.

El Dios Creador, el Ser Supremo que crea y transforma al ser humano, nunca lo abandona. Ésa es la experiencia del pueblo elegido en el Antiguo Testamento, la experiencia de Jesús y también de Teresa, claramente documentada en sus cartas.

El epistolario refleja esa preocupación, en principio, dentro de la fórmula tradicional de escribir una carta; al inicio de ella, en forma de pregunta, o simple información: “Plega a su Majestad se sirva de dar tan presto salud a esos señores que no me vea yo tan lejos de vuestra señoría... Estoy buena, gloria a Dios” (Carta 10, 1. A Luisa de la Cerda. Del 23 de junio de 1568). Y como es de suponer, según avanza la edad, las alusiones se hacen más frecuentes y sobre todo más desarrolladas. E igualmente al concluir la epístola pide: “Siempre me avise de su salud...” (Carta 461, 1. A Tomasina Bautista. Del 9 de agosto de 1582), o desea al destinatario en el momento de la despedida: “Yo estoy mejor de salud que suelo. Désela Dios a vuestra merced en el cuerpo y en el alma, como yo deseo, amén.” (Carta 2, 14. A Lorenzo de Cepeda. Del 23 de diciembre de 1561), y un ejemplo más: “Traígamela el Señor con mucha salud y bien” (Carta 9, 2. A Luisa de la Cerda. Del 9 de junio de 1568).

Uno de los casos más frecuentes en las cartas de Teresa es la salud de la madre Brianda de San José, priora de Malagón: su salud era hartamente débil, y la situación en su convento muy delicada a causa de ello. En definitiva, la Santa consigue su traslado a Toledo, desde donde escribió a Gaspar Villanueva, el capellán de aquellas monjas, una carta bastante severa en lo que deplora la excesiva intromisión en la vida de las monjas, logra mejorar el clima en la comunidad de Malagón. En ocasión de diferentes viajes, visita en Toledo, más de una vez, a la madre Brianda (Carta 198, 2. A María de San José. Del

28 de junio de 1577; Carta 335, 8-9. A María de San José. Del 3 de abril de 1580 o Carta 340. A Jerónimo Gracián. Del 5 de mayo de 1580). En esta última ocasión la encuentra casi agonizante.

En varias ocasiones el cuidado de la salud lo relaciona con el tema de la vida espiritual. Una buena ilustración de ello es sobre todo el intercambio epistolar ya mencionado con su hermano Lorenzo. Las cartas con él refuerzan, todavía más, la visión teresiana de que Dios no quiere, ni desea, nuestro malestar. Teresa advierte a Lorenzo más de una vez que las penitencias excesivas pueden dañar la salud física. Lorenzo se impone más disciplinas de las que ella le había mandado, y por eso le advierte en las siguientes cartas: “que como es tan sanguíneo témole mucho, y por ser malo para la vista tomar mucha disciplina no le consiento más...” e incluso le manda: «En el dormir vuestra merced, digo y aun mando que no sean menos de seis horas» (Carta 182, 4 y 7. A Lorenzo de Cepeda. Del 10 de febrero de 1577).

Teresa es muy consciente y experimenta que las enfermedades y la falta de salud forman parte de la vida. “A mí me parecía imposible, luego que aquí vine, poder mi poca salud y flaco natural tanto trabajo... para que vea que todo se puede en Dios, como dice San Pablo. Dame tan en un ser [por junto] poca salud (y que con esto lo haga todo, yo me río algunas veces)” (Carta 41, 2. A María de Mendoza. Del 7 de marzo de 1572). Y otra vez dice “Cuando el Señor quiere que haga algo, luego me da más salud” (Carta 71, 2. A María Bautista. Del 11 de septiembre de 1574).

Por un lado afirma que las enfermedades son como “las mercedes que el Señor me hace en darme lo que siempre le pido”, pero por otro, no deja ella misma de cuidarse. También se queja y pierde la paciencia en aguantarlas: “tres semanas ha, que sobre las cuartanas me dio dolor en un lado y esquinancia. El uno de estos males bastaba para matar si Dios fuera servido, mas no parece le ha de haber que llegue a hacerme este bien. Con tres sangrías estoy mejor. Quitáronseme las cuartanas; mas la calentura nunca se quita, y así me purgo mañana. Estoy ya enfadada de verme tan perdida, que si no es a misa no salgo de un rincón, ni puedo” (Carta 41, 1. A María de Mendoza. Del 7 de marzo de 1572).

La enfermedad no es un obstáculo en la vida, ni tampoco en la misión que Dios exige de Teresa. En su vejez, llamada por algunos “una enfermedad incurable”, Teresa cree que con el descanso también le puede servir al Señor. Está segura de que de tal manera responde igualmente a su gran amor: “Esta está ya acabada, gloria a Dios [habla de su última fundación en Burgos]. Siempre he tenido poca salud en este lugar con todo no querría salir de él hasta ir a ése (así lo escribí a su ilustrísima señoría), y, si Dios fuere servido, no andar ya más, que estoy muy vieja y cansada.” (Carta 453, 2. A Dionisio Ruiz de la Peña. Del 4 de junio de 1582). Sin embargo, parece que Dios no la ha escuchado, pues hasta los últimos momentos tuvo que andar, y como es bien sabido, terminará su vida durante un viaje.

En las cartas teresianas, la vivencia de la enfermedad no aparece expresamente como una forma de expiación ni estilo de vivir, entendiendo los males corporales unidos a los sufrimientos de Cristo. Tampoco el Dios que se revela a Teresa tiene rasgos de un curandero que haga milagros: más bien, se presenta como el Señor de la salud y de la enfermedad. En una carta a Lorenzo dice: “cuando el Señor ve que es menester para nuestro bien, da salud; cuando no, enfermedad. Sea por todo bendito” (Carta 24, 4. A Lorenzo de Cepeda. Del 17 de enero de 1570). Lo repite en la carta a Alonso Álvarez: “pues de encomendar a vuestra merced al Señor no le pierdo. Como sé de su salud por otras partes, lo puedo sufrir. Désela nuestro Señor como puede y yo deseo” (Carta 31, 1. A Alonso Álvarez Ramírez. Del 5 de febrero de 1571). Sin embargo es un Dios que no se queda sordo ni ciego frente a nuestra enfermedad.

Teresa revela a un Dios que se interesa por el ser humano, pero cuya causa trasciende la ocupación por la enfermedad y la salud. En realidad, ni lo uno ni lo otro alteran la presencia continua y cercana que le ofrece a la persona humana. Examinándolo desde otra perspectiva, se puede afirmar también que la presencia del Señor tiene que ver tanto con la enfermedad como con el cuidado de la salud: “Habr  un año tuve unas cuartanas que me han dejado mejor... Así que, cuando el Señor ve que es menester para nuestro bien, da salud; cuando no, enfermedad. Sea por todo bendito. Pena me dió ser la de vuestra merced en los ojos, que es cosa penosa. Gloria a Dios que hay tanta mejoría” (Carta 24, 4. A Lorenzo de Cepeda. Del 17 de enero de 1570).

3.3. Mística de la ternura

Teresa llegó a tener varias relaciones caracterizadas por la profundidad, en un nivel humano y espiritual. En sus cartas vemos cómo emerge fuertemente el aspecto afectivo de Teresa. Parece que la ternura es una de las dimensiones que mejor revela la cara de Dios, *Abb *. Es un aspecto de la vivencia del amor intenso, enriquecido por el afecto y el sentimiento. Sin embargo, esta definición, si se la puede llamar así, no est  completa.

Merece recordar que la palabra ternura, en el S. XVI, no tenía la acepción adquirida con posterioridad. El diccionario de Covarrubias, bajo el término de “ternura” pone: “Ternura. *Teneritas*. Ternilla, *latine cartilago*, que ni es carne ni es hueso, como las ternillas de las orejas y narices” (959). No tiene nada que ver con el sentimiento.

Ternura aparece ya con más fuerza en los documentos del actual Papa Francisco. Su Encíclica *Lumen fidei* 32 habla de la “ternura de Cristo”. También el mismo documento en el n  96 recuerda que Jesús al hablar de lo importante que es cada ser vivo a los ojos de Dios (Lc 12, 6), subraya la ternura con que Jesús lo dice. La Encíclica *Laudato s *, n  73, hablando del poder de Dios Creador, afirma que igualmente no se puede escapar a la “ternura paterna”, más aún, “cada criatura es objeto de la ternura del Padre”. El Papa Francisco llega a afirmar incluso, que no puede existir la unión con los demás seres “si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación” por ellos (*Laudato s *, 91).

Como recuerda el pontífice, la ternura de Dios nunca se agota (*Evangelii gaudium*, 6), dado que el Hijo de Dios, haciéndose hombre, nos invit  a la “revolución de la ternura” que no es “virtud de los débiles” (*Evangelii gaudium*, 88 y 288). En la Exhortación Apostólica Postsinodal, *Amoris Letitia* 28, Francisco habla de la ternura en el contexto de la vida matrimonial. Ternura, dice, es una “virtud, algo ignorada en estos tiempos de relaciones frenéticas y superficiales”. Sin embargo la imagen del contexto matrimonial, como la “unión afectiva», espiritual y oblativa, [...] que recoge en sí la ternura de la amistad y la pasión erótica, aunque es capaz de subsistir aún cuando los sentimientos y la pasión se debiliten”, es muy potente cuando hablamos de intensidad en las relaciones humanas. Incluso en la última Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate*, 134 llega a afirmar que Dios es Ternura: “las dificultades [...], pueden tener la función de hacernos volver a ese Dios que es ternura...”.

En las cartas de Teresa, la palabra ternura, además de expresar cariño, amabilidad, sentimiento, tiene también otro significado, en forma de adjetivo, que refuerza una manera de sentir: “que yo digo a vuestra señoría que lo siento tan tiernamente [tan fuertemente], que deseo la muerte si ha de permitir Dios que venga tanto mal, por no lo ver” (Carta 305, 5. A Teutonio de Braganza. Del 22 de julio de 1579). Aparece también en forma de diminutivo, determinando una acción particular de Dios hacia el ser humano para liberarlo y atraerlo hacia Sí, en el inicio del camino espiritual. Lo usa en la carta a

una novicia: “Hasta ahora puede ser que tuviese más ternuritas, como la quería Dios ya desasir de todo, y era menester” (Carta 449, 2. A Leonor de la Misericordia. De mediados de mayo (?) de 1582).

Teresa llega a escribir a varias personas que les quiere tiernamente. Aquí me refiero sobre todo a la correspondencia con el padre Jerónimo Gracián y con la M. María de San José, entre otros, pero siempre a personas de gran confianza.

Merece atención especial la relación de Teresa con las pequeñas muchachas, niñas, que por diferentes razones y con su aceptación, vivían en distintas comunidades de las carmelitas descalzas. Sobre la perspectiva histórica de este tema trabajó Teófanos Egido, quién constata que “no se ha insistido en el significado de la presencia de las niñas en las fundaciones de la Madre Teresa, sensible a esta expresión excepcional de ternura” (417). Sin duda llama poderosamente la atención este hecho a partir del concepto estudiado de la ternura y del tema *Dios Abbá*.

Aquellas niñas jóvenes fueron las siguientes: Casilda de Padilla (1560-1618; monja en Valladolid), Teresita de Jesús (1566 - 1610; entra en Sevilla), Isabel de Jesús Dantisco (muere después del 1619; monja en Toledo), Mariana Gaytán (hija de Antonio Gaytán en Alba de Tormes), María de la Purificación Huerta (hija de Roque de Huerta; monja en Soria). Muy probablemente existen más casos que los aquí citados.

Es impresionante la cantidad de veces que escribe Teresa en sus cartas sobre aquellas jóvenes, así como las formas y expresiones que emplea para hablar de las mismas. Vemos por ejemplo una carta que escribe Teresa a Jerónimo Gracián, hablando de Teresita:

Ya ella está acá con su hábito, que parece duende de la casa, y su padre que no cabe de placer, y todas gustan mucho de ella; y tiene una condicioncita como un ángel, y sabe entretener bien en las recreaciones contando de los indios y de la mar mejor que yo lo contara. Holgádome he que no les dará pesadumbre. Ya deseo que vuestra paternidad la vea. (Carta 89, 3. A Jerónimo Gracián. Del 27 de septiembre de 1575)

O la otra carta al mismo padre, esta vez dedicada a “la mi Bela”, su hermana. Teresa recuerda en ella el encuentro con Juana Dantisco, su madre, que tuvo lugar en Toledo. “Estuvo hasta el postrer día la señora doña Juana, su hija, con ella, que me pareció harto bonita... De buena gana le diera yo el hábito con el mi angelito de su hermana, que está que no hay más que ver de bonita y gorda. La señora doña Juana no acaba de espantarse de verla. Periquito, su hermano, que vino acá, en todo su seso no la acababa de conocer.” (Carta 124, 4. A Jerónimo Gracián. Del 20 de septiembre de 1576).

Y la carta a María de San José, en la cual hace una comparación entre las dos muchachas, compartiéndola con su amiga “para que se ría” un poco:

Donosa está en no querer que sea otra como Teresa. Pues sepa, cierto, que si esta mi Bela tuviera la gracia natural que la otra y lo sobrenatural [...] que el entendimiento y habilidad y blandura, de que se puede hacer de ella lo que quisieren, que lo tiene mejor... Sólo tengo un trabajo: que no sé cómo le poner la boca, porque la tiene frigidísima y se ríe muy fríamente, y siempre se anda riendo. Una vez la hago que la abra, otra que la cierre, otra que no se ría. Ella dice que no tiene la culpa, sino la boca, y dice verdad. Quien ha visto la gracia de Teresa en cuerpo y en todo, echarlo ha más de ver, que así lo hacen acá, aunque yo no lo confieso, y a ella se lo digo en secreto. No lo diga a nadie, que gustaría si viese la vida que traigo en ponerle la boca. Creo, como sea mayor, no será tan fría; al menos no lo es en los dichos. Hela aquí pintadas sus muchachas, para que no piense que le

miento en que hace ventaja a la otra. (Carta 175, 6-7. A María de San José. Del 9 de enero de 1577)

Es interesante la opinión de la Santa sobre esas niñas. En la carta a Jerónimo Gracián del año 1577, donde le pide la licencia para admitir a Mariana en el convento, dice: "Suplico a vuestra paternidad no me deje de enviar la licencia por caridad, y presto; que yo le digo que nos edifican estos ángeles y dan recreación. Como hubiese una en cada casa y no más, ningún inconveniente veo sino provecho [...]" (Carta 205, 2. A Jerónimo Gracián. De julio/agosto de 1577).

Quizás la mejor actitud interior, que refleja la ternura de la Madre Teresa, es su posición frente a la niña, bebé, hija natural de su sobrino Lorenzo, que dejó en Ávila para irse y aprovechar de la fortuna que su padre dejó en América. Teresa se hace cargo de la niña y le procura el cuidado y futuro hasta la edad de doce años. Quizás, de Ávila se la llevará para cuidar su hermano Juan, que vive en Alba (Carta 427. A Lorenzo de Cepeda (hijo). Del 15 de diciembre de 1581).

En esto veo lo que le quiero, que con ser cosa para pesarme mucho por la ofensa de Dios, de que veo se parece tanto a vuestra merced esta niña, no la puedo dejar de allegar y querer mucho. Para ser tan chica, es cosa extraña lo que parece a Teresa en la paciencia. Dios la haga su sierva, que ella no tiene culpa; y así vuestra merced no se descuide de procurar que se críe bien, que en habiendo más años, no lo está adonde está; mejor se criará con su tía." (Carta 427, 4-5. A Lorenzo de Cepeda (hijo). Del 15 de diciembre de 1581)

Al presentar la ternura como la dimensión más apropiada a través de la cual se expresa la cara misericordiosa de Dios, Abbá, parece que Teresa igualmente encontró en su época, tan distinta de la nuestra, una disposición intensa de las relaciones humanas que las hacía místicas.

Conclusión

Las cartas de Teresa de Jesús son los escritos de una mística madura, en el auge de su vida con Dios. Durante siglos, no fueron consideradas por los editores como formando parte del *corpus* místico teresiano, por los editores, y tampoco por los estudiosos. Con el tiempo se observa el creciente interés por estos escritos como obra espiritual. Paulatinamente, la recepción de las mismas se ha inclinado a considerar su aspecto espiritual y místico.

Sin duda, el dar valor a la vida cotidiana, a la rutina diaria desde la espiritualidad, y más aún, considerarla como una expresión de lo místico, es el fruto de las investigaciones del siglo pasado.

Con esta investigación se ha demostrado que es necesario considerar más seriamente la intuición de que el epistolario teresiano es un registro de la vida cotidiana que transmite experiencias místicas de Santa Teresa.

Apenas hemos indicado algunos argumentos, sin profundizar ampliamente y sin considerar seguramente, todos los posibles. La cuestión queda, inicialmente, abierta para próximas investigaciones. Ahora bien, el hecho de que la Autora Mística escriba sus cartas en la época más intensa de sus experiencias de tal índole; así como el hecho de que, a lo largo de los siglos, ha ido creciendo y evolucionando el interés por estas misivas teresianas, en su consideración de escritos espirituales, resultan remarcables. Se da que

algunos estudiosos califiquen las cartas como transmisoras de las experiencias inefables de Teresa.

De acuerdo con el análisis realizado por nosotros, en relación a algunos aspectos de las cartas, tales como la transformación interior, individual, del ser humano o la transformación comunitaria; el asunto de la salud; o la dimensión de la ternura de algunas relaciones humanas de Teresa, se puede decir que existen varios indicios de la experiencia mística en este material teresiano escrito.

Hay diversas dificultades no resueltas; por ejemplo: en la transformación de la persona o de una comunidad, ¿cómo determinar con exactitud la intensidad de aquellas experiencias místicas? ¿Hablamos del inicio de la vida mística?, ¿son vivencias que indican ya la plena unión con Dios? Estas preguntas también pueden realizarse con respecto a la cuestión de la mística de la salud, la enfermedad, y la ternura.

La resolución de estas cuestiones queda suspendida, a la espera de un análisis comparativo con otros escritos, que excede el propósito que nos habíamos dado aquí.

Obras citadas

- Álvarez, Tomás - Pascual Elías, Rafael. *Estudios Teresianos. Vol. V. Autógrafos de Santa Teresa de Jesús en Europa y América*. Burgos: Monte Carmelo, 2014.
- Álvarez, Tomás. "Introducción." En Santa Teresa. *Cartas*. Burgos: Monte Carmelo, 1997 [4ª ed.]. 5-47.
- Álvarez, Tomás. *Comentarios a las «Cartas» de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo 2012.
- Balthasar, Hans Urs von. "Teología y santidad." *Communio* VI (1987): 486-493.
- Barrientos, Alberto ed.. *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de la Espiritual, 2002 [2ª edición].
- Cammarata, Joan F. "Epístola consolatoria y «contemptus mundi»: el epistolario de consuelo de Santa Teresa de Ávila." En Florencio Sevilla Arroyo - Carlos Alvar Ezquerro coords. *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid 6-11 de julio de 1998*. Barcelona: Editorial Castalia, 2000. 301-308.
- Carmelo de la Cruz O.C.D. "Un manuscrito inédito del P. Gracián. «Scholias y Addiciones al libro de la vida de la Me. Theresa de Jesús»." *Monte Carmelo* 68 (1960): 86-156.
- Castro Sánchez, Secundino. *La mística de Teresa de Jesús*. Burgos: Grupo Editorial Fonte - Editorial de Espiritualidad, 2017.
- Cortés Timoner, María del Mar. "Teresa de Jesús y los espacios de la libertad femenina." En *Santa Teresa o la llama permanente. Estudios históricos artísticos y literarios*. En Esther Borrego Gutiérrez y Jaime Olmedo Ramos eds. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017. 361-375.
- Covarrubias Orozco, Sebastián. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Ediciones Turner, 1984.
- Cuevas García, Cristóbal. "Los criptónimos en el epistolario teresiano." En Teófanos Egido - Víctor García de la Concha - Olegario González de Cardedal dirs. *Actas del Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre 1982, Vol. II*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983. 557-580.
- Efrén de la Madre de Dios, OCD - Steggink, Otger O.Carm. "Introducción general. Cartas de Santa Teresa." En Santa Teresa de Jesús. *Obras completas. III (último)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959. 21-99.
- Egido, Teófanos. "Santa Teresa y sus cartas, historia de los sentimientos." *Hispania Sacra* 67 (julio-diciembre 2015): 401-428.
- Francisco, Papa. *Amoris laetitia: Exhortación Apostólica sobre el amor en la familia* (19 de marzo de 2016). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (Consultado: abril 2018).
- Francisco, Papa. *Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (24 de noviembre de 2013). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (Consultado: abril 2018).
- Francisco, Papa. *Gaudete et exsultate: Exhortación Apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo* (19 de marzo de 2018). [ISSN 1540 9877](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-</p>
</div>
<div data-bbox=)

- francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (Consultado: abril 2018).
- Francisco, Papa. *Laudato si. Carta encíclica* (24 de mayo de 2015). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Consultado: abril 2018).
- Francisco, Papa. *Lumen fidei. Carta encíclica* (29 de junio de 2013). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (Consultado: abril 2018).
- García Burillo, Jesús. "Prólogo". En Esteban Monjas Ayuso. *Santa Teresa escribe a los laicos. Cartas de Santa Teresa a Lorenzo de Cepeda y a otros laicos*. Madrid: Éride Ediciones, 2014. 17-19.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo. *Cartas*. Juan Luis Astigarraga ed. Monumenta Historica Carmeli Teresiani. Roma: Teresianum, 1989.
- Moliner, María. *Diccionario de uso del español. A-H*. Madrid: Gredos, 2004 [2ª edición].
- Monjas Ayuso, Esteban. *Santa Teresa escribe a los laicos. Cartas de Santa Teresa a Lorenzo de Cepeda y a otros laicos*. Madrid: Éride Ediciones, 2014.
- Rodríguez Martínez, Luis - Egido, Teófanos. "Epistolario." En Alberto Barrientos eds. *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002. 611-667.
- Rodríguez, Juan Luis. "Humanismo de Santa Teresa en las cartas a sus familiares." *Revista de Espiritualidad* 73 (2014): 497-533.
- Saldaña Mostajo, Margarita. *Rutina habitada. Vida oculta de Jesús y cotidianidad creyente*. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2013.
- Sánchez-Castañer, Francisco. "Las cartas hispanoamericanas de Santa Teresa de Jesús." *Anales de literatura hispanoamericana* 11 (1982): 173-180.
- Sancho Fermín, Francisco Javier. "Autobiografía espiritual en la madurez de la vida. Teresa de Jesús en sus cartas." En Francisco Javier Sancho Fermín, Rómulo Cuartas Londo, Jerzy Nawojowski eds. *Epistolario y escritos breves de Santa Teresa de Jesús*. Actas de V Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015). Burgos: Monte Carmelo – Universidad de la Mística-CITeS, 2015, 249-283.
- Santa Teresa de Jesús. *Cartas de la Gloriosa madre santa Teresa de Jesús, con Notas del Excelentísimo y Reverendísimo don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osma, del Consejo de su Majestad, Recogidas por Orden del Reverendísimo Padre Fray Diego de la Presentación, General de los Carmelitas Descalzos de la primitiva Observancia Dedicadas a la Majestad del Rey don Felipe Quarto Nuestro Señor, Tomo I, Primera y Segunda Parte*. Zaragoza: Diego Dormer, 1658.
- Santa Teresa de Jesús. *Cartas de Santa Teresa de Jesús Madre y Fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia con notas del R. P. Fr. Antonio de San Joseph, religioso Carmelita Descalzo, Tomos III y IV*. Madrid: Imprenta de Joseph Doblado, 1771 y 1778 [tomo II].
- Santa Teresa de Jesús. *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia, con notas del padre fray Pedro de la Anunciación lector de teología de los Carmelitas Descalzos de Pamplona, Tomo Segundo*. Bruselas: Francisco Foppens, 1674.
- Santa Teresa de Jesús. *Epistolario*. Luis Rodríguez Martínez - Teófanos Egido Revisión textual, introducción y notas. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2015 [3ª edición].
- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas. III (último)*. Efrén de la Madre de Dios OCD - Otger Steggink O.Carm. eds. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: 1959.

- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000 [5ª edición]. (Todos los escritos de Santa Teresa de Jesús, fuera de cartas, citamos siempre por esta edición.)
- Santa Teresa de Jesús. *Obras de Santa Teresa de Jesús. Epistolario I*, Silverio de Santa Teresa C.D. Editadas y anotadas. Biblioteca Mística Carmelitana t. VII. Burgos: Tipografía El Monte Carmelo, 1922.
- Santa Teresa, *Cartas*. Tomás Álvarez ed. Burgos: Monte Carmelo, 1997 [4ª edición]. (Las cartas de Teresa de Jesús citamos siempre por esta edición.)
- Santa Teresa. *Escritos de Santa Teresa. t. II. Cartas*. Vicente de la Fuente. añadidos e ilustrados. Biblioteca de Autores Españoles 55. Madrid: Rivadeneyra, 1862.
- Sesé, Bernard. "El Epistolario de Teresa de Jesús. Reflexión compartida." *Revista de Espiritualidad* 57 (1998): 703-721.
- Steggink, Otger. *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1974.
- Sudbrack, Josef. *El espíritu es concreto. La espiritualidad desde una perspectiva cristiana*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1999.
- Tonelli, Riccardo. *Una spiritualità per la vita quotidiana*. Leumann-Torino: Editrice ELLE DI CI, 1990.
- Zas Friz De Col, Rossano. *Teologia della Vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*. Cinisello Balsamo-Milano: San Paolo, 2010.

Teresa de Jesús: del camino terrenal al camino espiritual pasando por la escritura

Francisco Castilla Urbano¹
(Universidad de Alcalá)

1. De lo intransmisible a la experiencia

Hace ya casi noventa años, Ortega y Gasset concluyó su “Defensa del teólogo frente al místico” diciendo que “El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso” (V, 459). La preferencia orteguiana por el teólogo no puede sorprender puesto que este, tal y como era tratado en su ensayo, resultaba ser un filósofo que se ocupaba de Dios. Por el contrario, su desconfianza ante el místico solo se justifica si se concibe su experiencia, en tanto que fruto de un sentimiento, como ajena a la razón. De hecho, algo así debía ser lo que quería decir el filósofo, porque si, efectivamente, la sabiduría del místico poseyera en su plenitud el carácter que le atribuye, esto es, ser intransferible, no sería posible juzgarla, con lo que no tendría sentido su afirmación. La imposibilidad de transferir este saber no puede, por tanto, ser absoluta, y si a lo que aludía Ortega es a que el saber místico no está basado en un proceso racional ni asequible a muchas personas – incluso a la mayoría-, tales rasgos no impedirían reconocer que la descripción de esa experiencia que llevan a cabo los místicos se esfuerza por ser lo más clara e inteligible posible y, desde luego, permite que se opine sobre ella. Es probable, por tanto, que lo que el filósofo quisiera señalar no fuera tanto lo incomunicable de la actividad del místico como su insuficiencia como descripción del encuentro con Dios e incluso la imposibilidad de someterla a comprobación para juzgar de su validez.

Respecto de lo primero, la insuficiencia de la descripción del último hallazgo de su saber, parece estar avalado por otras afirmaciones de su texto: “El místico de su travesía extramundana no trae nada o apenas que contar” (V, 459). Pero Ortega parece dejar de lado que miles de años de actividad intelectual de teólogos y filósofos en torno a la naturaleza divina tampoco han proporcionado a la humanidad ninguna seguridad sobre su existencia y atributos. Y esa misma incertidumbre de largo recorrido se extiende también a la posibilidad misma de contrastar las afirmaciones de quien pretenda decir algo sobre Dios. Lo que cuenta el místico, en todo caso, abunda en esa incapacidad.

La radicalidad del reproche orteguiano resultaba más amplia que la conocida sentencia séptima del *Tractatus* de Wittgenstein, según la cual “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. Al fin y al cabo, este admitía que no es posible contrastar lo místico, que para él no es solo lo que estrictamente recibe ese nombre sino todo aquello perteneciente a la ética, la estética, la religión, etc., que muestra el predominio de los valores, en los términos exigidos para las proposiciones empíricas. Sin embargo, a diferencia –creo- de Ortega, aceptaba que está ahí y se muestra: “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico” (6.522).

Confundido con su rechazo no del todo preciso, el filósofo madrileño esgrimía una segunda razón sobre el valor del saber místico que me parece mucho más radical: “Mi objeción al misticismo es que de la visión mística no redanda beneficio alguno intelectual” (V, 455). Este otro reparo, salta por encima de la posibilidad de comunicación del saber místico, que ahora parece admitirse en alguna medida, y se refugia en el terreno de los resultados para el conocimiento. Se niegan en el terreno intelectual, bien porque se admiten beneficios de algún otro tipo, tal vez para el propio místico, bien –lo más

¹ Investigador principal de uno de los equipos de la Red temática de excelencia: "Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia" (FFI2016-81779-REDT/AEI).

probable, viendo el sentido general del texto orteguiano- porque no se acepta evidencia alguna que pueda alegarse como producto de tal experiencia.

También desde este punto de vista debemos disentir: debe haber resultados intelectuales cuando sus relatos son considerados útiles por muchas personas que leen o siguen a los místicos y se expresan desde su experiencia de Dios y del itinerario que lleva a este. Incluso si sus aportaciones son valoradas como insuficientes, transmiten, *¿muestran*, en el sentido wittgensteiniano?, en una medida que permite su evaluación y disenso, lo que vendría a contradecir la ausencia de beneficio intelectual que le reprocha Ortega. En realidad, lo que este no acababa de aceptar, no sé si de entender dada “su notoria falta de receptividad para los asuntos místicos” (Sainz Rodríguez 25) o su ausencia de “sentido religioso” (Cerezo 2002, 139), es que el místico expresaba unas vivencias cuya repetición no estaba al alcance de cualquiera. Estas, no puede negarse, no estaban exentas de cierta oscuridad, pero no por ello dejaban de constituir una experiencia que la mayoría de sus contemporáneos e incluso de sus lectores a siglos de distancia, consideraban valiosa.

Los místicos adquieren y quieren transmitir un saber más confuso del que nos gustaría, pero que corresponde a su experiencia y que, en ese sentido, es personal, pero no exclusivo, puesto que, como tal saber, es poseído por otros místicos y comprendido por muchos que no lo son. Tampoco quiere ser excluyente, pues el esfuerzo de transmitirlo revela su intención de no mantenerlo en el arcano. Atendiendo a esta situación, la idea de que “el saber místico es intransferible” no es compartida de manera generalizada.

Se puede reafirmar esto último, si se compara la transmisión de la experiencia filosófica con la del místico. ¿Puede cualquiera hacer filosofía? No parece posible teniendo en cuenta la escasa nómina de filósofos en relación a la historia de la humanidad. ¿La experiencia filosófica está al alcance de cualquiera? Tampoco se puede asentir sin límites a esta pregunta, dada la dificultad de comprensión de muchas ideas filosóficas. Por último, ¿produce beneficio intelectual la filosofía? Desde luego, para muchas personas es innegable, pero las hay en no pequeño número que reniegan de su utilidad y, en mayor proporción, que rechazan la validez de unas filosofías determinadas. Podríamos calificar a estas personas de poco sensibles, pero no estoy seguro de que el mismo argumento no sea aplicable a los que –como Ortega- niegan los beneficios intelectuales del misticismo.

Es evidente que lo dicho no tiene como objetivo sembrar dudas sobre la validez de la filosofía, sino reivindicar el interés de la mística. Fuera lo que fuera lo sentido por los místicos, formaba parte de una tendencia del espíritu humano y da lugar a una experiencia que consiguieron transmitir en alguna medida, aunque a algunos les pareciera insuficiente, oscura o confusa, o todo ello a la vez. No hay que negar que muchas personas consideraron y consideran valiosa esa experiencia, a la vez que se inserta en una tradición en la que muchos místicos se formaron y con la que se identificaban. No es un caso excepcional, pero desde luego es el caso de Santa Teresa de Jesús.

2. Valor y funciones de la experiencia

Se ha hablado en muchas ocasiones de la importancia de la experiencia en Teresa de Jesús. En realidad, la experiencia teresiana es un fenómeno múltiple (Martín Velasco 817), que adopta diversas manifestaciones en su obra y en su vida, si es que es posible separarlas. La experiencia teresiana es, en primer lugar y sobre todo, lo que resulta de

sentir a Dios. Ese sentimiento de “que vivía Dios en mí”² (V 23, 1), encuentra su efecto recíproco con la presencia de la propia Santa en la divinidad. Pedro Cerezo (1997, 12), a la par que muestra con maestría el surgimiento de una peculiar subjetividad en la escritura teresiana, afirma que se cumple así “Esta circularidad dialógica o comunicativa [que] es el sello característico de la mística castellana”. No estoy del todo seguro de que se produzca tal “circularidad dialógica” en el fenómeno místico. Aunque hay expresiones teresianas que invitan a pensar en esta línea, como “representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad, y traerle siempre consigo y hablar con Él” (V 12, 2), lo que caracteriza de verdad la relación mística no es este primer paso o grado del alma, donde “*los que comienzan a tener oración*, podemos decir son los que *sacan el agua del pozo*” (V 11, 9), sino los sucesivos. La misma Santa reconoce que “esto es lo que podemos. Quien quisiere pasar de aquí y levantar el espíritu a sentir gustos que no se los dan, es perder lo uno y lo otro –a mi parecer-, porque es *sobrenatural*” (V 12, 4). En el proceso de recogimiento que comienza a continuación la oración mental no conduce tanto al diálogo del alma con Dios como a la entrega de esta al Ser divino. Esta es la verdadera acta de bautismo del camino teresiano, donde se siguen sucesivamente la oración de quietud (V 14, 1); el tercer grado, donde en la unión del alma con Dios “parece quiere Su Majestad dar licencia a las potencias para que entiendan y gocen de lo mucho que obra allí” (V 17, 3); y se culmina con el cuarto grado de oración, donde la unión con Dios queda enteramente a su merced porque se suspenden las potencias (V 18, 14; CC 54). La experiencia mística se presenta en algún caso como una plenitud de saber en la que Dios hace sentir al alma lo que le está vedado por sus propias limitaciones, que se hacen más evidentes con lo que queda después en su interior:

En la habla que hemos dicho antes, hace Dios al entendimiento que advierta, aunque le pese, a entender lo que se dice, que allá parece tiene el alma otros oídos con que oye, y que la hace escuchar y que no se divierta; como a uno que oyese bien y no le consienten tapar los oídos y le hablasen junto a voces, aunque no quisiese, lo oiría; y, en fin, algo hace, pues está atento a entender lo que le hablan. Acá ninguna cosa, que aun esto poco que es sólo escuchar, que hacía en lo pasado, se le quita. Todo lo halla guisado y comido; no hay más que hacer de gozar; como uno que sin deprender ni haber trabajado nada para hacer leer ni tampoco hubiese estudiado nada hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde, pues aun nunca había trabajado, aun para deprender el *abecé*. (V 27, 8)

El verdadero diálogo solo puede transcurrir entre iguales y llegará cuando Teresa de Jesús se dirija a sus confesores, a sus hermanas, a sus lectores para transmitirles sus experiencias. El reconocimiento de que “a mi parecer, jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios” (1M 2, 9), no implica tanto una conversación en la que se alimenta la receptividad entre ambas partes, como el olvido de sí para alcanzar a Dios. Es el sentido que tiene la expresión “*No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí*” (CC 15, 3), que Teresa de Ávila dice haber entendido. La entrega del místico a la acción divina es absoluta, pero lo que resulta de ella es una anulación de su ser en Dios más que un encuentro comunicativo que ni se da entre iguales ni mediante la igualdad de acción: “Mas, cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden” (7M 1, 5). En el alma, “quedan las potencias de manera que,

² Cito por la edición de las *Obras completas* de Santa Teresa de Jesús dirigida por A. Barrientos. Madrid. Editorial de Espiritualidad, 3ª ed., 1984, en la forma habitual: V = Vida; CV o CE = Camino, códices de Valladolid o de El Escorial; CC = Cuentas de conciencia; F = Fundaciones; M = Moradas; MC = Meditaciones sobre los Cantares, etc.

aunque no están perdidas, casi nada obran; están como absortas y no hábiles para concertar razones” (V 25, 5). Ese mismo sentido tienen las metáforas de las velas que se juntan, las gotas de lluvia que caen en el río, el arroyo que desemboca en el mar o la luz que entra por dos ventanas (7M 2, 4). En todos los casos, la fusión lleva a la anulación del alma en Dios (Arencibia 28).

La experiencia es el fruto del sentimiento hacia Dios y de su receptividad, que se apodera del alma. En una especie de círculo cuya virtud y seguridad crecen conforme se producen nuevos contactos con la divinidad, el propio ser del alma se alimenta de ese conocimiento. No es exactamente un círculo hermenéutico donde la precomprensión del todo está implicada en la comprensión de sus partes, y la de estas en la del conjunto (Gadamer 331 y ss.), porque el proceso no va y viene del sujeto al objeto, sino que estos mutan su posición. El objeto-Dios se apodera del sujeto que es la mística Teresa. Pero, como en toda comunicación, para que se produzca esta tutela, deben darse unos presupuestos que guían el proceso: la búsqueda de Dios a través de la oración y el encuentro consiguiente con ese Dios que escucha. De ahí que la oración no pueda ser mecánica, irreflexiva (“De devociones a bobas nos libre Dios”, V 13, 16), sino sentida y consciente. Esa preparación es la que funda la experiencia. Una experiencia que es nueva, que no había sucedido con anterioridad. La experiencia teresiana de Dios empieza siendo una novedad a la que la Santa se resiste de inicio a dar credibilidad. Cuando se la otorga, esa experiencia hace de su protagonista una experta (Gadamer 429). Ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual la entrega a Dios se convierte en experiencia que reclama su primacía como conocimiento privilegiado de Dios.

Por eso, en segundo lugar, la experiencia es también un instrumento que Teresa de Jesús utiliza para fundar la validez del conocimiento sobre Dios. La dificultad de dar a conocer lo que el alma puede llegar a experimentar cuando siente de verdad a Dios pasa por haber adquirido esa experiencia: “plega al Señor que atine a decir algo, porque es bien dificultoso lo que querría daros a entender, si no hay experiencia; si la hay, veréis que no se puede hacer menos de tocar en lo que, plega al Señor, no nos toque por su misericordia” (1M 1, 9). De manera que “de lo que no hay experiencia mal se puede dar razón cierta” (6M 9, 4).

La experiencia se constituye, como en el empirismo moderno, no solo en el contenido que está en el origen del conocimiento místico, sino en el criterio que establece la validez de este. La diferencia está en que en el empirismo la experiencia pretende ser el fundamento de todo el conocimiento, introduciendo la imposibilidad del mismo para aquellos contenidos que están más allá de esa experiencia. Por el contrario, en Santa Teresa, se parte de la seguridad de esa experiencia y lo que se busca mediante las correspondientes pruebas empíricas es la certeza de tratar con Dios y no con el demonio.

Como se ha dicho (Nelken 98), fue este miedo a ser engañada por el demonio y no el temor a que los demás la consideraran fingidora, lo que constituyó la máxima preocupación de Teresa de Jesús. La intervención de la Inquisición no significaba para ella un problema sino una seguridad: la de confirmar que su vida espiritual transcurría por los cauces de la fe (Llamas 1962, 521). De esta forma se acabaría con sus propias dudas. Estas son, por lo demás, las que guían la redacción del *Libro de la vida*, como reconoce el P. Báñez en su censura: el fin para el que se escribió fue “dar noticia esta religiosa de su alma a los que la han de guiar, para no ser engañada” (V, p. 308), y es precisamente lo que salva este padre dominico en su explicación: “Esta mujer, a lo que muestra su relación, aunque ella se engañase en algo, a lo menos no es engañadora” (V, p. 306).

En esta búsqueda de la fuente de la certeza de su experiencia interior es donde se inscribe la importancia de los síntomas que han de determinar si quien la tienta es Dios o

el demonio: la breve intervención del “espíritu de Dios” proporciona sequedad, mientras “Si es del demonio, alma ejercitada paréceme lo entenderá; porque deja inquietud y poca humildad y poco aparejo para los efectos que hace el de Dios. No deja luz en el entendimiento ni firmeza en la verdad” (V 15, 10; V 25, 10 y 13).

La referencia al “alma ejercitada” muestra este doble uso de la experiencia por parte de Santa Teresa del que venimos hablando y el círculo de reflexividad que provoca en quien experimenta la presencia divina. Por una parte, el alma ha tenido que prepararse para tener constancia de esta presencia. La experiencia consiste en que se rompe con lo que es propio de la oración, que es dirigirse a Dios, y se accede a un conocimiento del mismo que invierte los términos de esa relación: es Dios quien se dirige a Teresa y se adueña de sus capacidades. Solo cuando esta ha adquirido la suficiente familiaridad con las manifestaciones que implica ese proceso alcanza una cierta seguridad de que es Dios quien la reclama. Mientras tanto, más allá incluso de los síntomas provocados por una u otra presencia, ¿cómo estar seguros de que el trato es con el Ser divino y no con el demonio? La búsqueda de certeza en esta incipiente entrega a Dios se resuelve aquí no con el cartesiano *cogito* que habría de inaugurar la Edad Moderna del pensamiento, sino con el recurso a su práctica humildad, sobre cuyas ventajas la Santa no duda: “mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad” (1M 2, 9), y “vale más un poco de estudio de humildad y un acto de ella, que toda la ciencia del mundo” (V 15, 8; V 12, 5). Asimismo, “este edificio todo va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios más adelante ha de ir esta virtud, y si no va todo perdido” (V 12, 4). Se comprende que se haya definido el *Libro de la vida* como “un tratado acerca de la humildad” (Senabre 776); no solo este texto, sino toda la obra teresiana exhibe una permanente aportación de pruebas que lo corroboran. La humildad a la que alude es a la vez cualidad que actúa como expresión de su buena voluntad y como acción instrumental para descartar la presencia del demonio:

Si es alma humilde y no curiosa ni interesal de deleites, aunque sean espirituales, sino amiga de cruz, hará poco caso del gusto que da el demonio, lo que no podrá así hacer si es espíritu de Dios, sino tenerlo en muy mucho. Mas cosa que pone el demonio, como él es todo mentira, con ver que el alma con el gusto y deleite se humilla –que en esto ha de tener mucho en todas las cosas de oración y gusto: procurar salir humilde-, no tornará muchas veces el demonio, viendo su pérdida. (V 15, 10; 3M 1, 9)

Una vez ejercitada el alma con esta prueba, su propia experiencia se ofrece como el mejor criterio para dar validez a la experiencia de Dios:

Las más ciertas señales que se pueden tener, a mi parecer, son éstas: la primera y más verdadera es el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando; ...La segunda razón, una gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para alabanzas de Dios. ...La tercera señal es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás. (6M 3, 5-7)

Experiencia que valida la experiencia y se convierte por ello en fuente de conocimiento de nuevas experiencias. La primacía de esa experiencia general no anula, no obstante, la conveniencia de un guía dotado del suficiente criterio como para que sea capaz de orientar el significado de las experiencias particulares: “En todo es menester experiencia y maestro; porque, llegada el alma a estos términos, muchas cosas se

ofrecerán que es menester con quién tratarlo; y si buscado no le hallare, el Señor no le faltará, pues no me ha faltado a mí, siendo la que soy” (V 40, 8).

Los maestros deben ser “grandes letrados y personas espirituales de muchos años” (V 10, 9), esto es, que estén verdaderamente en condiciones de entender y orientar, “que si éste tiene letras, aunque no tenga experiencia, lo conocerá muy bien” (6M 9, 11). La admiración de Teresa de Jesús por los letrados no conoce límites. Es consciente del costoso esfuerzo que realizan para alcanzar su saber y del beneficio que obtienen los que, como ella, pueden alcanzarlo aprovechando su compañía: “Espántanme muchas veces letrados, religiosos en especial, con el trabajo que han ganado lo que sin ninguno, más de preguntarlo, me aprovecha a mí. ¡Y qué haya personas que no quieran aprovecharse de esto!” (V 13, 20).

Sin embargo, se ha señalado en más de una ocasión el papel ambiguo de la insistencia teresiana en que escribe por mandato de los letrados. Me parece que se descuida un tanto lo que dice a continuación en el prólogo del *Libro de la vida*, y que desvela tal vez con más evidencia su propia voluntad de escribir: “suplico [a Dios] me dé gracia, para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan; y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido”. Dios, por tanto, cuyo único intérprete para estos efectos es ella misma, *quiere* que escriba. Con este mandato, ¿para qué el de sus confesores? En realidad, tampoco el de estos parece ser un problema. Solo elige a los que siente más cerca de sus propias aspiraciones (Nelken 95), sino que sabe conseguir de ellos lo que quiere y presentarlo como *obediencia* a sus mandatos (Márquez Villanueva 362). Esta habilidad, a la vez que le permite cumplir su sueño arrastrado tal vez desde la infancia, también le abre la puerta a expresarse con mayor libertad, al descargar su responsabilidad sobre el control de esos letrados llenos de saber (Egido 1982; Carrera 89). Eso mismo vale también para sus acciones. Ni estas ni la escritura se subordinan al dictamen de los letrados cuando este no acaba de convencer a la Santa o cuando contradice su propio saber. Así, salva la validez de su experiencia cuando advierte que, ni siquiera cumpliendo el requisito de poseer conocimiento, el testimonio de los letrados es suficiente como para rechazar una experiencia bien asentada. Es lo que manifiesta entre octubre y diciembre de 1560 en la primera de sus *Cuentas de conciencia*:

Cuando estoy en oración, y en los días que ando quieta y el pensamiento en Dios, aunque se junten cuantos letrados y santos hay en el mundo y me diesen todos los tormentos imaginables, y yo quisiere creerlo, no me podrían hacer creer que esto es demonio, porque no puedo. Y cuando me quisieron poner en que lo creyese, temía, viendo quién lo decía, y pensaba que ellos debían decir verdad, y que yo, siendo la que era, debía de estar engañada; mas a la primera palabra o recogimiento o visión, era deshecho todo lo que me habían dicho. Yo no podía más y creía que era Dios. (CC 1, 34)

Vuelve a resistirse al consejo de los letrados cuando va a fundar el convento de San José y duda entre hacerlo con renta, de manera que se garantice la estabilidad económica de la comunidad, o sin ella, confiando en vivir de la limosna. Las recomendaciones de los teólogos, aunque tampoco muestran una determinación unívoca en todo momento, son dejadas de lado y a los dos pliegos de “contradicción y teología” del dominico P. Pedro Ibáñez “le respondí, que para no seguir mi llamamiento y el voto que tenía hecho de pobreza y los consejos de Cristo con toda perfección, que no quería aprovecharme de teología, ni con sus letras en este caso me hiciese merced” (V 35, 4). Con posterioridad, Teresa de Jesús flexibilizará su postura y aceptará monasterios con

renta (F 9, 3), pero, en ese momento, “por ruegos míos”, consigue que fray Pedro de Alcántara acuda a la casa de Luisa de la Cerda, donde se alojaba, y logra el consejo favorable de aquel:

Como el que era bien amador de la pobreza, y tantos años la había tenido, sabía bien la riqueza que en ella estaba y así me ayudó mucho y mandó que en ninguna manera dejase de llevarlo muy adelante. Ya con este parecer y favor, como quien mejor le podía dar –por tenerlo sabido por larga experiencia-, yo determiné no andar buscando otros. (V 35, 5; García Rojo 252)

En definitiva, la experiencia de Teresa de Jesús, cuando se ocupa de Dios, o su voluntad, cuando se trata de las acciones de la propia vida, desplazan a la sabiduría de los letrados, por más que diga siempre seguir sus mandatos y estos desempeñaran un importante papel en su vida (García Figar). La experiencia directa de Dios, “esto visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo” (CV 6, 3), se impone sobre cualquier saber que puedan mostrar los mejor preparados o considerados: “porque si no tiene experiencia de estas cosas, por letrado que sea, no bastará para entenderlo” (F 8, 8; V 34, 12).

Mucho menos se atenderá a sus prevenciones cuando ni siquiera es así: si no es posible encontrar letrados con la suficiente formación o sin la experiencia que habilite sus letras en grado suficiente, es mejor prescindir de ellos: “gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados” (V 5, 3; V 13, 17; 5M 1, 8). Si casi cualquier experiencia de Dios era suficiente para alejarse del criterio de los letrados y buenos hombres que la querían hacer creer que era el demonio el que se apoderaba de su ser, en estos otros casos, donde ni siquiera cuentan con el poder de la razón porque carecen de verdadero guía espiritual o porque no están lo suficientemente formados, la experiencia, una vez que se ha manifestado como constatación de la presencia divina, se constituye más que nunca en un valor firme y suficiente para aceptar la validez de las propias vivencias:

Como yo no tenía maestro y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo (y después entendí que si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros aprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía), en comenzando a tener algo de oración sobrenatural –digo de quietud- procuraba desviar toda cosa corpórea, aunque ir levantando el alma yo no osaba, que –como era siempre tan ruin- veía que era atrevimiento. Mas parecíame sentir la presencia de Dios, como es así, y procuraba estarme recogida con Él. Y es oración sabrosa, si Dios allí ayuda, y el deleite mucho. Y como se ve aquella ganancia y aquel gusto, ya no había quien me hiciese tornar a la Humanidad, sino que, en hecho de verdad, me parecía me era impedimento. (V 22, 3)

Así, pues, esa experiencia no solo es origen y fundamento del conocimiento de Dios, sino que también es, en tercer lugar, lo que exhibe Teresa de Jesús como mérito frente a los que poseen más letras o mejor posición que ella, hombres fundamentalmente, para negar la validez de su privilegiada relación con el Ser divino o para poner freno a las acciones que desea realizar: “Levántense contra mí todos los letrados, persíganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios; no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía” (V 25, 17). El privilegio de la experiencia divina le permite elevarse por encima de sus cultivados confesores y convertirse de dirigida en dirigente. Cambia su situación y de someter su

experiencia mística a los letrados para que decidan sobre su validez, exhibe esta como un título que la habilita para dirigir su acercamiento a Dios, como le indica al P. García de Toledo: “Así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor, estese en esto” (V 22, 13).

3. La formación de la experiencia a través de los libros

Pero, tanto la experiencia sentida como la que funda y da validez al conocimiento de Dios, como la experiencia utilizada para hacer valer su posición, son experiencias constituidas. Antes de tener experiencia de Dios y antes de usarla como salvaguardia epistemológica o social, la experiencia debe pasar un trámite previo: su construcción. La experiencia teresiana se cimenta y elabora sobre diversos pilares que se refuerzan entre sí. En el primer puesto de estos tal vez se deba poner la vida de su familia conversa, empeñada en silenciar el público auto de fe del abuelo Juan Sánchez en Toledo por judaizante mediante la práctica de una religiosidad ejemplar y con el recurso a una supuesta hidalguía que obliga al padre de Teresa, Alonso Sánchez de Cepeda, a participar en la guerra de Navarra (Efrén y Steggink 17). No se trata de que ese afán encubridor de los orígenes familiares pueda manifestarse, como se ha dicho (Bernabéu), en un alarde de rusticidad o ignorancia forzados que llegaría hasta la escritura de la misma Teresa de Jesús, pero sí que penetra muy hondo en la personalidad de los descendientes. Aunque algún autor opina que era probable que la mística no tuviera noticia de los orígenes familiares conversos y que lo que percibió durante su adolescencia fue “una familia que se obstinaba en mantener las apariencias de una holgura desvanecida” (Pérez, 2007, 31), lo cierto es que todo apunta a que se mantuvo siempre sensible ante el asunto de los nuevos cristianos. La manera de actuar de sus hermanos y de ella misma (Egido, 2015, 138) demuestran su conocimiento de la realidad familiar, aunque la respuesta dada a la misma fuera diferente en cada caso. Por parte de Teresa de Jesús, lo que va a defender en sus escritos es que no es la honra de linaje sino la de virtud la que debe guiar a los cristianos. Así lo muestra en el título del capítulo 27 del *Camino de perfección* (V), al advertir “el gran amor que nos mostró el Señor en las primeras palabras del «paternoster», y lo mucho que importa no hacer caso ninguno del linaje las que de veras quieren ser hijas de Dios”. De manera firme y reiterada rechazó que esas diferencias sociales basadas en el origen religioso se avinieran con el auténtico mensaje cristiano:

Fatígase [el alma] del tiempo en que miró puntos de honra, y en el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra. Ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella. Entiende que la verdadera honra no es mentirosa, sino verdadera, teniendo en algo lo que es algo; y lo que no es nada, tenerlo en nonada, pues todo es nada, y menos que nada, lo que se acaba y no contenta a Dios. (V 20, 26; CV 2, 7 y 10; etc.)

Fue muy consciente de la facilidad con la que esa honra se acompañaba con la riqueza: “Tengo para mí que honras y dineros casi siempre andan juntos, y que quien quiere honra, no aborrece dineros, y que quien los aborrece, que se le da poco de honra” (CV 2, 6). La honra mundana confundida, pues, con los privilegios sociales o de renta o, lo más frecuente, con ambos, era rechazada por quien entendía su auténtica esencia: “La verdadera pobreza trae una honra consigo que no hay quien la sufra; la pobreza que es tomada por sólo Dios, digo, no ha menester contentar a nadie sino a Él” (CV 2, 6; Peñalver, 63).

En segundo lugar, la fe inculcada a sus descendientes, que en un contexto de duda hacia la pureza espiritual que podían alcanzar (Cerezo 1997, 10), les impulsa a un compromiso con la Iglesia de carácter personal, como en el caso de Santa Teresa, o patrimonial, como ocurrió con su hermano Lorenzo que, a su vuelta de Indias, contribuyó a la fundación del convento sevillano de San José (F 25, 3), como antes había enviado ayuda para la de su homónimo de Ávila (V 33, 12 y carta 2 de 23 de diciembre de 1561 a Lorenzo de Cepeda). Este compromiso es mucho más exigente que el que mostraban los cristianos viejos, y no se va a expresar en las formas externas y ceremoniales de culto por las que estos manifestaban su preferencia sino –como demuestra la oración mental que está en la base del misticismo- en las interiores y sentidas.

En tercer lugar, sin querer ser exhaustivo, la experiencia teresiana se constituye con lecturas, que serán el principal sustento cultural de la Santa de Ávila. No en vano, aunque no sabía latín, ni demostró, en su carta a la M. María de San José (19.XI.1576, 3), excesivo aprecio por quienes presumían por su dominio (“Dios libre a todas mis hijas de presumir de latinas [...] Harto más quiero que presuman de parecer simples, que es muy de santas, que no tan retóricas”; Monjas Ayuso), su formación sobrepasaba la que era habitual en su época para las mujeres de su clase (Mancho, 105-6). Esta es suficiente para que ella misma, en una fecha tan temprana como 1538, se constituya en fuente de formación libresca para quienes la rodean, desde su propio padre y allegados (V 7, 13) hasta sus hermanas de hábito. Incluso convertirá esta tarea en exigencia para sus conventos; en las *Constituciones* (8) se incluye la siguiente disposición:

Tenga en cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de Fray Luis de Granada, y del Padre Fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo.

Por consiguiente, la experiencia teresiana de Dios se construye sobre una formación libresca y un aprecio de los libros que guían su trayectoria vital en esa dirección. Sus abundantes lecturas comienzan con las “vidas de santos” (V 1, 5), a las que se dedica en compañía de su hermano Rodrigo de Cepeda, y los libros de caballerías, a los que tanto aprecio guardaba su propia madre, y que llenaron su cabeza de hazañas y amores (V 2, 1; Bataillon). Tanta fue su afición a sus aventuras que su temprano biógrafo, el jesuita Francisco de Ribera (99), le atribuye haber compuesto, con su citado hermano, uno de estos libros. No debe extrañar que Manuel Criado de Val (377) hablara de la mística como “una caballería a lo divino” y de un estilo teresiano “que resuena en los viejos libros de caballerías”. Como cualquier aficionado a la lectura, Teresa de Jesús debió entregarse a otras lecturas profanas (Garrosa). El paso del tiempo y un compromiso cada vez mayor con la vida conventual, alimentado por la liturgia, homilias, imágenes y todo tipo de literatura religiosa, van transformando esos pasatiempos que arrastraban su imaginación en lecturas devotas. Sin duda, era aficionada y encontraba consuelo en los Evangelios, pero no hay que descartar que haya mucho ánimo de mostrarse correcta cuando declara su preferencia por estos mejor que por lecturas extrañas de las que se podían desprender sospechas de heterodoxia: “Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los Evangelios que libros muy concertados; en especial, si no era el autor muy aprobado, no los había gana de leer” (CV 21, 4). Es evidente que estaba familiarizada de una u otra forma con los textos sagrados (Llamas 1982), aunque su conocimiento fuera “parcial e indirecto, a través de algunas traducciones parciales (Evangelios y Epístolas), la liturgia, los libros de devoción (Vita Christi), la predicación y la consulta con teólogos y confesores entre los que Teresa se mueve con soltura” (Vega,

38; Diego, 191). Pero, la realidad es que son las lecturas de autores espirituales las que nutren su experiencia, al menos en la misma medida que los relatos de santos, como nos recuerda la declaración de la madre María de San Francisco:

Digo, que el tiempo que no gastaba nuestra santa Madre en oracion y cosas forzosas, lo pasaba en leccion; y los libros, que especialmente leía, eran los morales de san Gregorio, y las obras del Cartujano, y el Abecedario de Osuna en la subida del monte, en las obras del padre fray Luis de Granada, *Arte de servir á Dios* y *contemptus mundi* y las vidas de los santos. (Apéndice 33, 394)

El impacto vital e intelectual que le causa la lectura del *Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, es similar al que le provocan las *Confesiones* de san Agustín (Alberto de la Virgen 178; Blanchard 361; Cámara 26; Carmona 812). Uno y otro son, con toda seguridad, los más apreciados de unas lecturas en las que se entrecruzan Bernardino de Laredo (V 23, 12), Alonso de Madrid (V 12, 2), Pedro de Alcántara, Juan de Ávila, Luis de Granada y otros muchos de similares preocupaciones, donde cabrían la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, citado por María de San Francisco como “*contemptus mundi*”, o la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano (V 38, 9). A ellos se deben añadir obras de santos padres como san Jerónimo o san Gregorio Magno, junto con nuevas lecturas de textos pseudoagustinianos como los *Soliloquios*, las *Meditaciones* o el *Manual* (Morel-Fatio 47). Aunque existe alguna opinión que matiza la influencia agustiniana en las lecturas y escritos de Teresa de Jesús (Cancelo 2012 y 2014), la mayor parte de la bibliografía, entre la que figura la citada hasta ahora, admite la trascendencia de sus planteamientos de conciencia en el mundo interior teresiano. Creo, además, que debería añadirse a esta presencia la que ejerce sobre su visión del mundo. De manera directa o indirecta, el obispo de Hipona es la fuente de la visión providencialista de la Santa, que mantiene la confianza en que la lucha ente el bien y el mal en los individuos y en el mundo se resolverá finalmente con la derrota de lo que representa el demonio. Ese sentido adquiere la búsqueda de la intervención divina para hacer frente al protestantismo, fenómeno al que tanta atención le presta (Pablo 1981, 290) y por el que considera que “Estáse ardiendo el mundo” (CV 1, 5): “En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos, y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta. Dióme gran fatiga, y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal” (CV 1, 2; CV 35, 4).

Los libros que constituyeron el alimento espiritual de Santa Teresa eran de uso común en lo más novedoso de la espiritualidad hispana de la época. Buena parte de estas lecturas piadosas en romance están recomendadas en el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés (Rodríguez-San Pedro, 187), como lo están en el capítulo IX de la primera parte del *Camino del cielo*, del agustino Luis de Alarcón (96):

Los libros que deben usar y frecuentar las personas no letradas ni latinas, son los que, en nuestro vulgar romance traducidos, no solamente alumbran el entendimiento para conocer las cosas de Dios, mas juntamente inflaman el afecto al temor y amor divino, como son: el texto del *Santo Evangelio*, el *Vita Christi* del Cartujano, el *Vitas patrum*, las *Meditaciones* de nuestro padre San Agustín; el *Soliloquio* y otros libricos de San Buenaventura; el *Contemptus Mundi*, el *Flos Sanctorum*, y otros semejantes.

La afición de Teresa de Jesús por estas letras es lo que le abre el camino por el que quería transitar (Márquez Villanueva, 365): “holguéme mucho con él [por el

Abecedario espiritual] y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas” (V 4, 7), a la vez que precipita su identificación con san Agustín: “Cuando llegué a su conversión y leía cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón” (V 9, 8). Estas lecturas encaminan y forman su experiencia: “nunca nos cansamos de los libros que tratan de esto, con ser muchos” (2M 1), a pesar de lo cual reconoce que con frecuencia no eran suficientes para ayudarlo en la búsqueda de Dios: “he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, decláranse muy poco” (V 14, 7). Es decir, que necesitaba más alimento espiritual que el que le proporcionaban estas lecturas, pero solo a partir de ellas se constituye la posibilidad de sentir a Dios.

La afirmación de Morel-Fatio (21) de que “la experiencia reemplaza a la lectura”, no parece, pues, acertada. Sería más exacto decir que la experiencia no solo se construye con lecturas, sino que estas se apoderan de su visión del mundo y a su alrededor la realidad se convierte en un libro que le habla de Dios y le conduce a Él: “Aprovechábame a mí también ver campo, o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro” (V 9, 5). La lectura, que como puede verse lo es de todo, la conduce por un camino que de otra forma le estaría vedado, pero cuando lo recorre se da cuenta de que puede ir más allá. Por eso, la situación de oscuridad se repite durante mucho tiempo y no solo afectaba a su entendimiento de lo leído sino también a su transmisión: “Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas. Y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender; que no me ha costado esto poco trabajo” (V 12, 6).

A pesar, no obstante, de la dificultad de comprensión del proceso, la importancia de los libros en Santa Teresa solo cede el paso ante Dios mismo, que también a su través muestra su omnipresencia en la vida de la mística. Dios es la materia de los libros espirituales que como alimento del alma devora Teresa; es, a la vez, el objetivo que persigue alcanzar en su interior, para lo que esas lecturas se muestran como un camino. Pero, también es quien ilumina su lectura y le permite hallar el significado que tanto se le resistía, como hemos visto anteriormente (V 22, 3). Incluso, cuando en 1559 el inquisidor Fernando de Valdés publica el *Índice de libros prohibidos* y la Santa ve dificultada la lectura de los libros espirituales en romance, su principal fuente de inspiración terrenal, le es revelado, aunque ya es evidente que a otro nivel, el vínculo de Dios con los libros: “No tengas pena, que Yo te daré libro vivo” (V 26, 6). La experiencia de Dios, que se acaba manifestando como libro, es preparada y alimentada por los libros, sin los cuales difícilmente hubiera sido posible

cuando yo no tenía ni aún sabía por experiencia ni pensaba saberlo en mi vida –y con razón, que harto contento fuera para mí saber o por conjeturas entender que agradaba a Dios en algo- cuando leía en los libros de estas mercedes y consuelos que hace el Señor a las almas que le sirven me le daba grandísimo. (3M 2, 11)

4. La experiencia intransmisible se dice: la metáfora

La lectura del “libro verdadero adonde he visto las verdades” (V 26, 6), el sentimiento de Dios en su interior, es la antesala de su escritura. El *Índice* de 1559 provoca al menos dos reacciones en Teresa de Jesús. Por una parte, el rechazo por –como poco- lo excesivo de la medida. La respuesta, además del consuelo de recibir a Dios mismo como libro, es una especie de resistencia que la lleva a recomendar “que cuando nos quitaen libros no nos pueden quitar este libro, que es dicho por la boca de la misma Verdad, que no puede errar” (CE 73, 4; CE 35, 4; Pablo 1983, 63). A pesar de la

sensibilidad que demuestran estos comentarios a las coacciones del medio, creo que es más importante la segunda reacción, que tendrá como consecuencia la escritura; hace casi cien años Gaston Etchegoyen (107) llamó la atención sobre cómo el *Índice* de Valdés ponía fin al proceso asimilador de Teresa de Jesús y daba inicio a su proceso de creación. Sesenta años más tarde volvieron a recordarlo Joseph Pérez (1983, 31) y Joel Sangnieux. En palabras de este último: “en el mismo momento en que tiene que renunciar a leer libros, Santa Teresa empieza a escribir” (759).

Probablemente no se trate de un cambio radical en su afición por la lectura, a la que sabemos, tanto por sus propios testimonios como por los ajenos, que nunca renunció. Pero, el acontecimiento puede ponerse en relación con una tendencia que marcará su destino: la experiencia de Dios que viene teniendo debe ser validada para descartar definitivamente la acción del demonio (V 23, 3). En ese momento sus confesores le piden que vaya más allá de la confesión y que exponga por escrito sus experiencias. Es el inicio de una exigencia que tanto por la profundidad de lo que hay que transmitir como por la supuesta falta de aptitud de su autora, resulta de difícil cumplimiento:

Son tan oscuras de entender estas cosas interiores que a quien tan poco sabe, como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas para decir alguna que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues yo la tengo para escribir lo que no sé; que, cierto, algunas veces tomo el papel como una cosa boba que ni sé qué decir ni cómo comenzar. (1M 2, 7)

La modestia de Santa Teresa le hace expresar una y otra vez su preocupación por el resultado de su escritura: “yo no lo sé aclarar mejor” (4M 3, 3). La dificultad para expresar la experiencia mística hace que para disculparse recurra con frecuencia a su carencia de letras (V 25, 17), a su escasa inteligencia (“como sé poco y el ingenio no ayuda”, 4M 2, 2), al mandato recibido (V 10, 7) o a su condición de mujer (V 26, 3). A veces, acude a casi todas ellas juntas: “Habré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera excusar, por ser mujer y escribir simplemente lo que me mandan; mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras –como yo– que habré de buscar algún modo” (V 11, 6). También la tradición literaria en la que se inserta la obra teresiana tiende a exaltar la humildad e incluso la rusticidad (Curtius II, 588), y su propia ascendencia judeoconversa, que no se aviene bien con sobresalir por el linaje sino a través de la propia creación, son motivos para hacer uso de esa actitud de búsqueda de la benevolencia por la vía de la modestia a la que aspira como escritora (Lázaro Carreter 25).

Por su género, tanto las circunstancias de la época, en absoluto favorables a la mujer, como la tradición, que desde san Pablo (1 Cor. 14, 34-36; 1 Tim. 2, 11-15) les había exigido silencio, chocaban claramente con cualquier posibilidad para que la mujer se expresara, cuanto más con la de hacerlo con absoluta libertad en asuntos espirituales. El peso de tales restricciones era, con seguridad, demasiado poderoso y a la estrategia de la humildad Teresa de Jesús añadió en su defensa el recurso a la misma divinidad, aunque expresado en las siempre más escondidas *Cuentas de conciencia* (16, julio de 1571): “Parecíame a mí que, pues San Pablo dice del encerramiento de las mujeres –que me han dicho poco ha y aún antes lo había oído que ésta sería la voluntad de Dios-, díjome: *Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos.*”

Todas estas razones y alguna más que se pudiera aducir (“tengo muy mala memoria; y así no podré decir sino lo que el Señor me enseñare y fuere a mi propósito,” MC 1, 9; “¡Ojalá pudiera yo escribir con muchas manos para que unas por otras no se

olvidaran!”, CE 34, 4), viendo el resultado, se revelan meras excusas sin fundamento. De hecho, se rebela contra ellas y sabe burlarlas, bien porque no se sostiene lo alegado, como cuando una y otra vez se acusa de ser pecadora; porque recurre a Dios mismo para reivindicar a la mujer en un mundo que denuncia dominado por varones (CE 4, 1); o mediante su habilidad, que convierte lo mandado por sus confesores en la mejor muestra de su voluntad y de su seguridad. La prudencia, en cualquier caso, la lleva a cuidar sus expresiones y sus actitudes: “Siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de que «me parece», porque si me engañare, estoy muy aparejada a creer lo que dijeren los que tienen letras muchas” (5M 1, 7). En realidad, a pesar de sus múltiples autodescalificaciones a propósito de cualquier asunto y por las más diversas razones, Teresa de Jesús tiene un elevado concepto de sí y de sus cualidades: “la tristeza que me daba en entrando en el oratorio, que era menester ayudarme de todo mi ánimo –que dicen no le tengo pequeño y se ha visto me le dio Dios harto más que de mujer, sino que le he empleado mal-, para forzarme; y, en fin, me ayudaba el Señor” (V 8,7).

Por eso, el recurso a la metáfora que, vista la dificultad de lo que hay que comunicar, se ofrece como una necesidad, es –a la vez y sobre todo- un mérito, por cuyo hallazgo como escritora que se precia de serlo a pesar de sus muchas apelaciones a que su escritura es una exigencia de sus guías espirituales, no duda en sentirse orgullosa: “Regálame esta comparación” (V 14, 9), dice para expresar su gusto por la metáfora utilizada. Puede darse cuenta de la insuficiencia de las figuras literarias que utiliza para transmitir lo que desea, como en las *Moradas* séptimas (3, 11), después de usar la imagen del rey en su palacio o la de la cabeza que no duele aunque pueda sentirse un dolor general en el resto del cuerpo, cuando escribe “Riéndome estoy de estas comparaciones, que no me contentan, mas no sé otras; pensad lo que quisieréis; ello es verdad lo que he dicho”. En ocasiones, se siente feliz por encontrar inspiración en fuentes ajenas, que ni siquiera recuerda, pero lo que valora es que le sean útiles para alcanzar su objetivo: “Páreceme ahora a mí que he leído u oído esta comparación –que como tengo mala memoria, ni sé adónde ni a qué propósito; mas para el mío ahora conténtame” (V 11, 6). Es evidente que la finalidad perseguida por la Santa no es meramente literaria sino que se muestra comprometida con la transmisión de sus vivencias. Como afirma, Dios “sabe que mi intento es que no estén ocultas sus misericordias para que más sea alabado y glorificado su nombre” (7M 1, 1). Pero, esto no se contrapone a su afán: si se produce el encuentro de lo que considera una buena metáfora, abandona la capa de la humildad y se felicita por su descubrimiento, como solo el verdadero creador literario puede hacerlo al encontrar lo que busca: “páreceme es la mejor comparación que he acertado a decir” (6M 2, 4). Incluso puede entusiasmarse con lo elaborado y atribuir a Dios mismo la felicitación por su acierto:

Queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor. Suplicando yo a Su Majestad fuese así, y que de nuevo comenzase a servirle, me dijo: “Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mejorarte siempre”. (V 39, 23)

No obstante, la metáfora no siempre resuelve el problema de poder expresar lo que se siente. A pesar de su profusión en los escritos de Santa Teresa, hay ocasiones en que estas resultan insuficientes para difundir lo experimentado. Así lo cuenta cuando comienza a tratar de las *Moradas* quintas (1, 1): “Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir, ni el entendimiento lo sabe entender, ni las

comparaciones pueden servir de declararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin”. Ni siquiera le sirve que sean dadas por uno de esos confesores letrados de los que siempre quiso rodearse y a los que aparentemente sometía su escritura y su propia actividad. Así, el P. Baltasar Álvarez “No hacía sino poner comparaciones para darme a entender; y, cierto, para esta manera de visión, a mi parecer, no la hay que mucho cuadre” (V 27, 3). Por eso, se alterna en su escritura el contento por las mismas: “me quiero aprovechar de una comparación que es buena para este fin” (5M 2, 1), con cierto pesar no exento de modestia según el cual, dada la dificultad de transmitir el lenguaje del espíritu, “podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación” (V 11, 6), e incluso la clara conciencia de su insuficiencia: “aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo” (5M 4, 3). Sobran en sus escritos las ocasiones en las que el símil se expresa con gracia literaria, pero ella misma se resiste a otorgar a su contenido el valor suficiente como para que sea representativo de la situación que describe, tal y como hace en las cuartas *Moradas* después de comparar lo que siente su alma con el calor y el humo perfumado que se extrae del brasero:

Mirad, entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas, sino para dároslo a entender y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa así y que se entiende y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora; que no es esto cosa que se puede antojar, porque por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina. (4M 2, 6)

Es tanta la importancia que concede a la descripción adecuada de su experiencia y la dificultad de hacerlo con la debida exactitud, que cuando considera haber expresado con precisión la idea que quiere transmitir no tiene reparo en atribuírsela a Dios mismo. Y, a veces, hasta le implora que le haga llegar una metáfora adecuada para que sus hermanas puedan beneficiarse de la misma:

¡Enviad, Señor mío, del cielo luz para que yo pueda dar alguna a estas vuestras siervas, pues sois servido de que gocen algunas de ellas tan ordinariamente de estos gozos, porque no sean engañadas, transfigurándose el demonio en ángel de luz, pues todos sus deseos se emplean en desear contentaros! (5M 1, 1)

5. La escritura como camino

Quizá una de las metáforas más utilizadas, y que incluso da título a uno de sus libros más relevantes, como a otros muchos de la época, es la del camino. Su uso, no obstante, se distancia del resto, pues no es solo la expresión de una acertada comparación, como acabamos de ver que decía la Santa de sus metáforas más felices, sino que tiene mucho de descripción ajustada a su trayectoria terrenal y espiritual. Basta pensar en lo que significa la imagen más frecuente que nos transmite en sus obras, donde su vida material y la sentimental se entrecruzan permanentemente en busca de metas que nunca encuentran fin. Desde el perfeccionamiento moral de la persona siguiendo el ejemplo de Cristo (7M 4, 12) hasta la constitución de conventos tal y como se describe en el *Libro de las fundaciones*; desde la aspiración a Dios en cualquiera de las moradas que ofrece (1M 2, 9) a la entrega absoluta a sus designios mediante la obediencia (F, prólogo, 1; “el modo y camino por donde el Señor me ha llevado”, V 27, 9), y otras muchas tareas que se podrían enumerar, el esfuerzo teresiano se manifiesta como un tránsito en el que es

imposible detenerse no porque no se alcance el objetivo sino porque este no cesa de establecerse y crecer una y otra vez.

Las múltiples caras del camino material y del camino espiritual que Teresa de Jesús sigue como protagonista, describe como autora e invita a seguir al lector, solo son accesibles a través de la escritura. La culminación del proceso místico no es la unión con Dios, sino que va más allá, pues solo tiene lugar cuando la Santa es capaz de transmitir la experiencia adquirida, acentuando la importancia del proceso de su escritura: “una merced es dar el Señor la merced y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (V 17, 5; V 12, 6). Gracia de Dios, sabiduría y escritura que da sentido. La escritura se ofrece una y otra vez como el verdadero camino que hay que recorrer no solo cuando se trata de describir el estado del alma en su encuentro con Dios –una hermenéutica de la vida interior-, sino, si se quiere entender la trayectoria de su vida, los trabajos en los que invirtió buena parte de sus esfuerzos, sus avisos y consejos a sus hermanas, sus relaciones de todo tipo, etc. Como se ha dicho, “la escritura teresiana no es, en modo alguno, un producto ocasional sin el que su persona o su obra estarían completas” (García de la Concha, 31).

La importancia de esta escritura es doble: por una parte, por la trascendencia de su contenido, tanto desde el punto de vista de sus experiencias místicas como por el detalle de su propia vida, abundantemente reflejada en sus obras; por otra parte, por la calidad expresiva, que hacen de sus libros un tesoro de la literatura, como ya reconociera Fray Luis de León al editarlos por primera vez. Sin embargo, a pesar de esta innegable valía y de su interés, la escritura de Santa Teresa se presenta como el producto de una actividad no deseada por su autora, que bien la realiza por mandato de sus confesores o de sus hermanas. Así el *Libro de la vida* aparece como “relación que mis confesores me mandan” (Prólogo, 2); el *Libro de las fundaciones* es resultado del mandato del jesuita P. Jerónimo Martínez de Ripalda (Prólogo, 2), aunque en las *Cuentas de conciencia* (6, 2) se lo atribuye a un mandato divino; *Camino de perfección* responde supuestamente a la insistencia de sus hermanas del monasterio de San José de Ávila que, sabedoras de que tenía licencia para escribir algunas cosas de oración, “me han tanto importunado les diga algo de ella que me he determinado a las obedecer” (Prólogo, 1), como las *Moradas* son el fruto de quienes “me lo mandan escribir que son personas de grandes letras” (Prólogo, 3). Incluso las *Meditaciones sobre los Cantares*, que solo alude a un ambiguo “parecer de personas a quien yo estoy obligada a obedecer” (Prólogo, 3), podría atribuirse a un mandato, aunque se desconozcan quién o quiénes están detrás del mismo.

De estos mandatos se desprendería la idea de una escritura dirigida no solo para que comience a existir sino incluso en los temas que trata, como la propia Santa Teresa parece dar a entender en alguna ocasión:

Y así yo pienso decir pocas [mercedes] de las que el Señor me ha hecho a mí (si no me mandaren otra cosa), si no son algunas visiones que pueden para alguna cosa aprovechar, o para que, a quien el Señor las diere, no se espante pareciéndole imposible –como hacía yo-, o para declararle el modo y camino por donde el Señor me ha llevado, que es lo que me mandan escribir. (V 27, 9)

Por más que la obediencia haya sido una virtud ensalzada por Teresa de Jesús, hasta equipararla a la humildad, que ya se ha señalado que no solo es la guía máxima de su conducta sino también el criterio para saber si camina en compañía de Dios o del demonio, hacer de aquella el origen de su escritura es una fuente de dilemas de difícil solución: por una parte, convierte su maestría con las palabras en una tarea forzada, lo que resulta contradictorio a la intuición además de incompatible en la realidad; por otra

parte, el cuidado al escribir, el orgullo por sus resultados y el desagrado por las correcciones injustificadas de sus censores, no se aviene con una actividad realizada para cumplir un mandato. No hay que olvidar que la propia manifestación de escribir por mandado de alguien forma parte de una tradición literaria. Teresa de Jesús pudo haberla entrevisto en la literatura a la que se entregó antes de dedicarse por completo a los textos espirituales, aunque tanto los clásicos romanos como los autores medievales se entregaron a esta práctica (Curtius I, 130). A este antecedente hay que añadir, además, que, ni siquiera aceptando que algunos de sus escritos sean respuesta a una exigencia, pueden incluirse todos ellos en la misma circunstancia: no es lo mismo el mandato de sus confesores, que el ruego de sus hermanas, sobre todo cuando estas se dirigen a la fundadora de su convento y a quien ejerce un liderazgo que difícilmente permitiría imponerle lo que, por distintas razones, no considerara adecuado.

Se impone hacer frente a la explicación de la misma Santa y concluir, con Márquez Villanueva, la existencia de una vocación literaria que estaría por encima de cualquier exigencia no deseada o compartida. Desde esta perspectiva, sus frecuentes apelaciones a la dificultad de la tarea de escribir dejan de ser reparos a los requerimientos de quienes la rodean para convertirse en la expresión de la angustia de la escritora ante la dificultad de describir lo que ha sentido y expresarlo literariamente. Así aparece en la recelosa advertencia de la Morada primera (2, 7), ya citada, donde la alusión a la oscuridad de las cosas interiores le hace sentir “como una cosa boba que ni sé qué decir ni cómo comenzar.”

Consciente de la importancia de una buena expresión literaria, con frecuencia relega a un segundo plano o ignora el contenido de lo que ha de transmitir, y es la escritura misma la que se apodera de su preocupación: “Mas ¡qué desconcertado escribo!, bien como quien no sabe qué hace. Vosotras tenéis la culpa, hermanas, pues me lo mandáis. Leedlo como pudiereis, que así lo escribo yo como puedo; y si no, quemadlo por mal que va” (CE 22, 1).

Lo cierto es que, a pesar de todas las dificultades –ficticias o reales- expuestas por Teresa de Jesús, lo único que parece seguro es que a través de esa escritura, con todas sus incertidumbres de origen, desarrollo y finalidad, logra expresar lo que realmente ansió toda su vida: el camino de una creación bella, profunda y de múltiple interés.

Obras citadas

- Alarcón, fray Luis de. *Camino del cielo y de la maldad y ceguera del mundo*. En Ángel Custodio Vega ed. Barcelona: Juan Flors, editor, 1959.
- Alberto de la Virgen del Carmen. "Presencia de San Agustín en Sta. Teresa y San Juan de la Cruz". *Revista de espiritualidad* 14 (1955): 170-184.
- [Arencibia Santana](#), Carmen Yolanda. "La expresividad de Santa Teresa en "Las Moradas"". *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 3 (1984): 17-30.
- Bataillon, Marcel. "Santa Teresa, lectora de libros de caballerías". En Bataillon, Marcel ed. *Varia lección de clásicos españoles*. Madrid: Gredos, 1964. 21-23.
- Bernabéu Barrachina, Felicidad. "Aspectos vulgares del estilo teresiano y sus posibles razones". *Revista de Espiritualidad* 22 (1963): 359-75.
- Blanchard, Pierre. "La structure augustinienne de la pensée thérésienne". *Divinitas* 7 (1963): 351-386.
- Cámara, M^a Luisa de la. "La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515-1582)". *Criticón* 111-112 (2011): 25-41.
- Cancelo García, José Luis. "La influencia de San Agustín en Santa Teresa". *Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación* 13 (2012): 77-102 y 14 (2014): 68-97.
- [Carmona Moreno](#), Félix. "[Santa Teresa, las agustinas y la influencia de San Agustín. Los agustinos](#)". En [Campos y Fernández de Sevilla](#), Francisco Javier coord. *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco*. San Lorenzo de El Escorial: Real Centro Universitario Escorial – María Cristina, 2015. 805-822.
- Carrera Marcén, Elena. "Autoría, autoridad y diferencia sexual en los textos de Teresa de Ávila". En Whicker, Jules coord. *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 21-26 de agosto de 1995, Birmingham*, Vol. 2, 1998. Estudios áureos I: 87-97.
- [Cerezo Galán](#), Pedro. "La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús". *Revista de espiritualidad* 56.222-223 (1997): 9-50.
- Cerezo Galán, Pedro. "[Religión y laicismo en la España contemporánea: un análisis ideológico](#)". En [Aubert](#), Paul coord. *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX). Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994-1995)*: 2002. 121-154.
- Criado de Val*, Manuel. "Santa. Teresa de Jesús en la gran polémica española: mística frente a picaresca". *Revista de Espiritualidad* 22 (1963): 376-384.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. Madrid: F.C.E., 1999. 2 vols.
- Diego Sánchez, Manuel. "Nuestros Padres antiguos pasados. La huella patristica de santa Teresa de Jesús". *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 189-240.
- Efrén de la Madre de Dios & Otger Steggink. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid. B.A.C., 1996.
- Egido, Aurora. "Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra". *Criticón* 20 (1982): 85-121.
- Egido, Teófanos. "Los orígenes familiares de Santa Teresa. Reflexión histórica". *Monte Carmelo. Revista de Estudios Carmelitanos* 123.1 (2015): 109-146.
- Etchegoyen, Gaston. *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*. Bordeaux: Feret & fils, éditeurs, 1923.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona. Ariel, 1978.
- García Figar, Antonio. "Formación intelectual de Santa Teresa de Jesús". *Revista de Espiritualidad* 15 (1945): 169-185.

- García Rojo, Ezequiel. "Teresa de Jesús: el aval de la experiencia". *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 241-277.
- Garrosa Resina, Antonio. "[Santa Teresa y la Cultura Literaria de su tiempo \(referencias literarias profanas en la obra Teresiana\)](#)". *Castilla: Estudios de literatura 4 (1982)*: 83-117.
- Lázaro Carreter, Fernando. "Santa Teresa de Jesús, escritora (El «Libro de la vida»)". En Egido Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds., *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983. Volumen I, 11-27.
- Llamas (del Sagrado Corazón), Enrique. "Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición Española". *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"* 13 (1962): 518-565.
- Llamas, Román. "Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura". *Teresianum* 33 (1982): 447-513.
- Mancho Duque, María Jesús. "Claves de la escritura teresiana". *Salamanca, Revista de Estudios* 59 (2014): 103-122.
- María de San Francisco. En Fuente, V. de la. *Escritos de Santa Teresa*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1862. Tomo II, Apéndice 33, Sección cuarta.
- Márquez Villanueva, Francisco. "La vocación literaria de Santa Teresa". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32 (1983): 355-379.
- Martín Velasco, Juan de Dios. "«Búscame en ti – búscate en mí». La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa". En Egido Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds. *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983. Volumen II, 809-834.
- Monjas Ayuso, Esteban. "Santa Teresa de Jesús y el latín". Accesible en <https://delaruecaalapluma.wordpress.com/2015/11/12/santa-teresa-de-jesus-y-el-latin/>. Consulta 10.IV.2018.
- Morel-Fatio, Alfred. "Les lectures de Sainte Thérèse". *Bulletin Hispanique* 10.1 (1908): 17-67.
- Nelken, Margarita. *Las escritoras españolas*. Barcelona: Labor, 1930.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, tomo V.
- Pablo Maroto, Daniel de, "Resonancias históricas del «Camino de perfección»". En Egido Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds. *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983. Volumen I, 41-64.
- Pablo Maroto, Daniel de. "Santa Teresa y el protestantismo español". *Revista de espiritualidad* 40 (1981): 277-309.
- Peñalver, Patricio. *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal, 1997.
- Pérez, Joseph. "Cultura y sociedad en tiempos de Santa Teresa". En Egido Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds., *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983. Volumen I, 31-40.
- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba, 2007.
- Ribera, Francisco de. *Vida de Santa Teresa de Jesús*. Ed. del P. Jaime Pons. Barcelona: Gustavo Gili, 1908.

- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. "[Libros y lecturas para el hogar de don Alonso Sánchez de Cepeda](#)". *Salmanticensis*, 34 (1987): 169-188.
- Sainz Rodríguez, Pedro. *Espiritualidad española*. Madrid: Rialp, 1961.
- Sangnieux, Joel, "Santa Teresa y los libros". En Egido Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds., *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983, volumen II, 747-764.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Edición dirigida por A. Barrientos. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 3ª ed., 1984.
- Vega García-Luengos, Germán. "La dimensión literaria de Santa Teresa", *Revista de Espiritualidad* 41 (1982): 29-62.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Ed. Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1981.

**De la noche a la luz: paradoja y simbolismo del proceso humano y espiritual.
(Desde el *Cántico Espiritual* de Juan de la Cruz)**

Francisco Javier Sancho Fermín
(Universidad de la Mística, Ávila)¹

La experiencia humana constituye el mayor patrimonio que tenemos, tanto como realidad personalmente vivenciada, como transmisión y comunicación de una historia viva. Y, sin embargo, es el ámbito donde el lenguaje se convierte en un vehículo tan innecesario como paradójico. Pero esta misma constatación, que se descubre al pretender conceptualizar lo vivido, se convierte en un reto constante. Lo innecesario se vuelve imprescindible para poder expresar y compartir lo vivido; y lo paradójico surge como un mecanismo capaz de hacer que el lenguaje llegue a expresar y transmitir algo de lo experimentado.

Es un obstáculo y un reto que sentimos en la vida diaria: al querer plasmar en palabras las sensaciones desbordantes que se producen al enamorarse, al encontrar a un ser querido, al contemplar un paisaje idílico, al querer expresar lo que no se ve, pero se siente y vive como lo más real. Es la batalla de la inefabilidad de la experiencia: limitada y necesitada, a la vez, del lenguaje y la comunicación.

Considero que estamos ante un factor común a la vida humana en el acontecer de su historia. Y en esa corriente, pero habiendo sentido aún más punzante el conflicto del lenguaje, aparecen los místicos: testigos de una experiencia con el Misterio que les desborda, pero que también agudiza su sensibilidad artística y su capacidad de encontrar vías –aunque limitadas– de comunicación. Muchos prefieren callar. Pero otros muchos nos han permitido asomarnos al acontecer del Misterio, si bien lo hacen con un insondable respeto al Misterio inabarcable, siempre mayor que nuestra capacidad de experimentar o conceptualizar. Y así nos lo presenta Juan de la Cruz en el prólogo de su *Cántico Espiritual*.²

Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón [...]. (CB pról. 1)

Y aquí ya emerge la primera paradoja con la que nos confronta Juan de la Cruz en su obra: “dar alguna luz”, aun sabiendo de la limitación de la palabra en la explicación de la experiencia (cf. CB prólogo, 2).

El *Cántico Espiritual* está considerado como la obra central del místico abulense y uno de los clásicos de la mística cristiana y universal. En esta obra el objetivo central del Santo es presentar en su conjunto el camino espiritual. Como en todas sus obras, el

¹ El autor de este artículo es miembro del equipo de investigación del Proyecto estatal de excelencia “Impronta de la espiritualidad hispánica del XVI sobre *La casa de la divinidad*, de Abraham Cohen de Herrera” (FFI2015-63921-P)

² Como haremos constante referencia a esta obra de San Juan de la Cruz en su segunda redacción (código de Jaén), seguimos la manera usual de citar esta obra, haciendo uso de la sigla CB seguida de dos cifras que hacen referencia al capítulo y al párrafo respectivamente.

modo de proceder es a manera de comentario. El origen es el poema en sí mismo, compuesto por 40 estrofas, que posteriormente, y por motivaciones pastorales, el mismo autor se decidió a comentar, tratando de objetivizar la experiencia vivida como camino que pueda iluminar el proceso de los otros.

El poema

Considerado como el poema de amor más bello que nunca se haya escrito, ha servido para consagrar a su autor como uno de los grandes poetas de la literatura castellana y como patrón de los poetas en lengua española.

El primer dato que tenemos acerca de su composición remonta el origen del poema a la cárcel de Toledo (1577-1578) (Fortes 1999). La terrible soledad y encerramiento que sufre el Santo en la cárcel de Toledo, van a favorecer, sin duda, su dedicación total a sólo Dios (Rodríguez, 312). En esa entrega se produce una historia profunda de amor. Un amor que sobrepasa la esfera de lo natural, alcanzando las anchas profundidades de la vida mística.

El poema es el canto de un hombre enamorado hasta las entrañas de Dios. Un hombre que en el dolor y en la soledad se ha visto visitado por el mismo Amor. Una experiencia capaz de relativizar todo dolor y de colmar de sentido y plenitud la misma soledad. De hecho, de las 40 estrofas que componen el poema, al menos 31 de ellas fueron vividas y compuestas en ese escenario. Perseguido por los frailes calzados y acusado como uno de los promotores e iniciadores de la Reforma Teresiana entre los varones, fue apresado en Ávila y llevado en secreto a Toledo, donde le mantendrán escondido en una especie de zulo conventual por casi nueve meses. Aquí fue sometido a todo tipo de vejaciones y de violencia física, psicológica y espiritual (Pikaza, 22).

La lectura del poema, por la riqueza de símbolos y la positividad experiencial que refleja, no hace pensar en ningún momento que haya podido ser escrito en semejantes condiciones. Este contexto le da, sin embargo, un valor mayor, ya que pone en evidencia algo que ni siquiera el simbolismo consigue transmitir: cómo una experiencia mística interior es capaz de dar luz a una realidad tenebrosa. En este sentido todo el poema podría ser tomado como una luz existencial, y como una vía de resiliencia y humanización. También le da una autenticidad inherente a la vida de su autor, más allá de la simple apariencia estética. En este sentido, es en los versos donde realmente se esconde y se canta la experiencia (Icaza).

El poema puede ser leído en dos versiones. La más primitiva, que contiene 39 estrofas (CA), y la más elaborada y repensada por el santo, que contiene 40 estrofas (CB). A parte de la diferencia en el número de estrofas, en la segunda versión (CB) el Santo ha cambiado el orden de algunas de ellas con respecto a la versión primera (CA). Cualquiera de las dos versiones que se lean mantienen una unidad interna, que induce a pensar que la obra completa fue compuesta de una sola vez, a pesar de las polémicas sobre su autenticidad que surgieron en las primeras décadas del siglo XX (Baruzi, 72-73). Incluso, podemos afirmar, que esa unidad aparece más evidente en la segunda redacción (CB). Esta redacción (CB) es la que tomamos como referencia, dado que resulta evidente la preferencia del autor por esta versión, tanto en el poema como en el comentario (Pacho).

El poema se desarrolla en base a un diálogo amoroso entre la Esposa (el alma) y el Esposo (Cristo), pero en el que curiosamente también intervienen las criaturas con voz propia. Ello pone de manifiesto lo que es el simbolismo central: de carácter nupcial, con muchas semejanzas al modo de proceder de los clásicos de la patrística (cfr. Orígenes), pero con una clara referencia al libro bíblico del *Cantar de los Cantares* de la Biblia (Morales). Es esta, y no otra, la fuente que influye directamente en la elección del

simbolismo, a pesar de otros buenos intentos por emparentarlo con la mística musulmana (López-Baralt).

El comentario

En su magisterio oral Juan de la Cruz recurría frecuentemente a sus versos, como recurso nemotécnico, pero también como estímulo estético para el aprendizaje. Esto potenció la curiosidad de sus oyentes por conocer más sistemáticamente y en profundidad la experiencia velada tras los símbolos y metáforas. De ahí van a nacer los comentarios a sus obras. Si bien el único comentario completo es el dedicado al *Cántico Espiritual*. También, al igual que ocurre con el poema, lo encontramos en dos versiones: la primera redacción o CA, con el comentario a las 39 estrofas que lo componen; y la segunda redacción o CB, con el correspondiente comentario a las 40 estrofas.

Cuando se pone a escribir, más que explicitar lo que fue su experiencia, trata de presentar de la manera más objetiva posible el camino espiritual, poniendo las bases ciertas del progreso en el camino hacia la unión de amor con Dios. Cierto es que su experiencia personal es inherente a sus explicaciones, si bien evita hablar en primera persona.

El por qué Juan de la Cruz redacta en dos versiones diferentes esta obra, puede deberse a diversas razones. En primer lugar, porque es la obra más querida del Santo: tanto por lo que significa y expresa el poema, como por lo que supone el comentario de síntesis doctrinal. Parece responder a la necesidad de reordenar más lógica y coherentemente las estrofas y su desarrollo. También queda evidente la intención de abarcar y tratar todo el proceso de la vida espiritual, aunque dedique poco tiempo a la etapa inicial. Le interesa ir a lo más sustancial.

Posiblemente lo más determinantes es que, dentro del propósito central de sus escritos, el Santo está interesado en ofrecer un programa global de vida espiritual, que le da a la obra un carácter mucho más pedagógico.

No debe olvidarse, tampoco, que escribe en una época llena de sospechas y vigilancias inquisitoriales frente a los libros espirituales. Esto le lleva a afinar más algunas expresiones y temáticas que pudieran resultar más conflictivas.

La estructura de la obra en su conjunto presenta una muy clara división progresiva, dentro de lo que es el objetivo que se propone el autor: presentar el camino hacia la unión de amor con Dios. Él mismo nos da las pautas para la división en partes de la obra: en los nº 1-2 del Argumento inicial y en el capítulo 23. Y lo hace en base a las tres fases o etapas en que tradicionalmente se venía presentando la vida espiritual. Así en las canciones 1-5 presenta el camino de los principiantes en lo que sería la vía purgativa. Las canciones 6-12 nos habla de los aprovechados y la vía iluminativa. Las canciones 13-35 nos presenta la vía unitiva o de los perfectos, pero subdividida a su vez en dos momentos: desposorio (canciones 13-21) y el matrimonio (canciones 22-35). Las últimas estrofas presentan la aspiración final al estado beatífico (canciones 36-40).

Con estas indicaciones introductorias vamos ahora a centrar la mirada en la metáfora de la luz y la amplitud de significado que adquiere a lo largo de toda la obra, tanto en el poema como en el comentario.

De la noche a la luz

Sin duda alguna, uno de los símbolos más presentes en la obra sanjuanista es el símbolo de la noche. Lo desarrolla ampliamente en sus obras *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura*, donde centra toda su exposición teniendo como trasfondo el simbolismo

nocturno (Mancho Duque). Pero no deja de estar presente en el *Cántico Espiritual* y en la *Llama de Amor Viva*. En *Cántico* como parte integrante del proceso, y en *Llama* como recuerdo de un pasado vivido que deja paso a la luz, a la llama.

El tema que nos ocupa ha sido ampliamente estudiado en la obra sanjuanista, si bien es cierto que no ha habido un acercamiento exclusivo al *Cántico* desde esta perspectiva. Quizás por no aparecer como un símbolo tan evidente como en sus otras obras, y porque –como es sabido– la riqueza de imágenes en el *Cántico* es desbordante. De hecho, el simbolismo central es siempre el amor, la relación entre la Amada y el Amado hacia la plenitud del matrimonio. Pero será precisamente en ese proceso de amor donde el símbolo de la luz adquiere una concreción aún mayor, para esclarecer el crecimiento humano y espiritual de la persona. La luz, tal como veremos, no es un elemento visionario o esotérico, sino la concreción de la transformación de la persona en el camino espiritual y místico.

El poema del *Cántico* en sí mismo es una gran metáfora de la luz: una luz que se va abriendo camino desde el primer momento, y que va a ser capaz de ir iluminando todo el proceso de la persona: el camino del amor como camino de descubrimiento de la belleza tanto externa como interna, la luz como dinamizadora del camino, la luz sentida como toque amoroso (¿Adónde te escondiste Amado?), la luz que progresivamente se va clarificando, y la luz que invita a la consumación, a la transformación en la misma luz.

Toda la realidad, todo lo creado, todo lo sentido aparecen llenos de la luz radiante del amor que guía, y que se manifiesta como vista y como mirada: de aquí la inmensidad de símbolos visuales y con grandes connotaciones estéticas.

La metáfora de la luz como fe

Si reducimos nuestro análisis exclusivamente al término o metáfora de la luz, no son excesivas las referencias que encontramos en esta obra, apenas un total de 36. Pero la calidad y la apertura de significados que nos ofrece el término concreto, va más allá de lo esperado o imaginado. y la metáfora de la luz va mucho más allá del uso del término en cuenta tal. La simbología remite constantemente al sentido de la vista: la visualidad y percepción son posibles, también, por otras vías. Los resplandores, la iluminación, la mirada amorosa, los ojos, etc son algunos de los términos que enriquecen la metáfora de la luz, en un dinamismo que de humano trasciende al divino.

Igualmente, no podemos ignorar los símbolos del contraste que en la dimensión paradójica donde se mueve el místico, resultan esenciales: o bien para acentuar la importancia de la luz, o bien para subrayar la dinámica experiencial del sujeto, o bien para evidenciar la necesaria progresividad en el descubrimiento de la luz. Así hemos de tener en cuenta términos como noche, tinieblas, oscuridad, ceguera, etc. Lo visual se une a lo experiencial, favoreciendo así la percepción de un mundo interior que de otra manera permanecería totalmente invisible.

La luz se identifica inicialmente, y tal como ocurre con otras obras sanjuanistas, con la fe. Aunque en este caso siempre en la paradoja de dos términos contrarios: noche y luz, oscuridad o tinieblas y luz. Lo que llegará a convertirse en verdadera luz, sin embargo, es experimentado en momentos vitales como oscuridad y como noche. Por eso no es extraño el uso del “rayo de tinieblas” que evidencia la contradicción de la metáfora: si es rayo significa que es luz, pero al mismo tiempo es tiniebla.

La simbología se hace presente sobre todo en la estrofa 12:

¡Oh cristalina fuente,

si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

La fe se presenta aquí como interlocutora, capaz de iluminar la oscuridad interior para hacer emerger lo que ya viene intuendo la persona respecto a la presencia de Dios en su vida. Es como una síntesis de la importancia que para Juan adquiere siempre el tema de la fe y que ha venido desarrollando con fuerza en sus escritos de la *Subida* y de la *Noche*. También la luz de la fe es capaz de realizar aquello que para el místico constituye el contenido de su experiencia, pero que es en la fe donde se despliega para todos, tanto en su comprensión como en su realización:

Como con tanto deseo desea el alma la unión del Esposo y ve que no halla medio ni remedio alguno en todas las criaturas, vuélvese a hablar con la fe (como la que más al vivo le ha de dar de su Amado luz) tomándola por medio para esto; porque, a la verdad, no hay otro por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con Dios, según por Oseas (Os 2, 20) lo da a entender, diciendo: Yo te desposaré conmigo en fe. Y con el deseo en que arde, le dice lo siguiente, que es el sentido de la canción: ¡Oh fe de mi Esposo Cristo, si las verdades que has infundido de mi Amado en mi alma, encubiertas con oscuridad y tiniebla (porque la fe, como dicen los teólogos, es hábito oscuro), las manifestases ya con claridad, de manera que lo que me comunicas en noticias informes y oscuras, lo mostrases y descubrieses en un momento, apartándote de esas verdades (porque la fe es cubierta y velo de la verdades de Dios) formada y acabadamente, volviéndolas en manifestación de gloria! Dice, pues, el verso: ¡Oh cristalina fuente! (CB 12, 2)

Emerge subrayada la paradoja: es luz, pero al mismo tiempo es tiniebla y oscuridad. Y como queriendo ampliar su comprensión y significado la luz se transforma en agua cristalina, transparente, que deja entrever las verdades que esconde, trasponiendo la imagen al ámbito de lo visual, lo cual será recurrente a lo largo del poema y del comentario:

Llama cristalina a la fe por dos cosas: la primera, porque es de Cristo su Esposo, y la segunda, porque tiene las propiedades del cristal en ser pura en las verdades, y fuerte y clara, limpia de errores y formas naturales. Y llámala fuente, porque de ella le manan al alma las aguas de todos los bienes espirituales. De donde Cristo nuestro Señor, hablando con la Samaritana, llamó fuente a la fe, diciendo (Jn. 4, 14) que en los que creyesen en él se haría una fuente cuya agua saltaría hasta la vida eterna. Y esta agua era el espíritu que habían de recibir en su fe los creyentes (Jn. 7, 39). Si en esos tus semblantes plateados.” (CB 12, 3; cf. también CB 12, 4)

Pero el hecho experiencial de que, aunque la fe es capaz de iluminar las tinieblas interiores, sin embargo, ella misma no es la luz. Siempre está remitiendo a su fin, del cual ella no es más que un medio semejante. La fe es una luz limitada ligada siempre a Dios. Por eso las verdades divinas que ella enseña no son más que dibujos. Emerge así la tensión del símbolo que busca configurarse cada vez más con la realidad que lo configura, es decir, con Dios. Y así lo descubrimos en el proceso del *Cántico* en el comentario de la estrofa 12, antes

de abrirse la etapa de la unión con el desposorio en la canción 13. De hecho, encontramos esta clarificadora explicación:

Por los ojos entiende, como dijimos, los rayos y verdades divinas, las cuales, como también habemos dicho, la fe nos las propone en sus artículos cubiertas e informes. Y así, es como si dijera: ¡Oh, si esas verdades que, informe y oscuramente me enseñan encubiertas en tus artículos de fe, acabases ya de dárme las clara y formadamente descubiertas en ellos, como lo pide mi deseo! Y llama aquí ojos a estas verdades por la grande presencia que del Amado siente, que le parece la está ya siempre mirando; por lo cual dice: Que tengo en mis entrañas dibujados. Dice que los tiene en sus entrañas dibujados, es a saber, en su alma según el entendimiento y la voluntad; porque, según el entendimiento, tiene estas verdades infundidas por fe en su alma. Y porque la noticia de ellas no es perfecta, dice que están dibujadas; porque así como el dibujo no es perfecta pintura así la noticia de la fe no es perfecto conocimiento. Por tanto, las verdades que se infunden en el alma por fe están como en dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta y acabada pintura [...] (CB 12, 5-6)

A pesar de que la metáfora de la luz contrapuesta o integrada al simbolismo de la noche es clave en la comprensión de toda la obra sanjuanista, en el *Cántico Espiritual* su uso en esta perspectiva es limitado. Principalmente porque tiene prisa el Santo por entrar en las etapas más elevadas de la vida espiritual, donde la luz-oscuridad de la fe va a ir dejando el lugar a su término, es decir, al objeto de la fe: Dios, que es la verdadera luz. De hecho, la mayor parte del Cántico se centra en el significado de la unión de amor, a partir de la canción 13. Y así, tal como venimos constatando, el símbolo de la luz está casi ausente de las canciones anteriores.

Luz como remedio

Curiosamente la primera vez que en esta obra hace uso el Santo de la metáfora de la luz lo presenta como una necesidad, que pone en evidencia el vivir del hombre en las tinieblas, sumergido en una especie de ceguera espiritual que le impide buscar la luz. Puede ser que la luz no se sienta siempre como una necesidad, dado que la costumbre de vida, si antes no hay una toma de conciencia, nos mantiene en la oscuridad. Sólo el despertar, que a manera de toma de conciencia presentaba el Santo al inicio de su comentario (CB 1,1), puede hacer emerger la verdad en la que uno se encuentra. Y de este modo suscitar la necesidad de buscar la luz. Antes hablábamos de la fe como luz, pero donde se dirige aquí la atención es a la luz directa de la divinidad y no mediada por la fe. Sólo su luz, la luz divina, es capaz de hacernos entrar en nuestra verdad, más allá de los engaños:

que no hay poder sobre la tierra que se compare a éste del demonio, que fue hecho de suerte que a ninguno temiese, esto es, ningún poder humano se podrá comparar con el suyo, y así sólo el poder divino basta para poderle vencer y sola la luz divina para poder entender sus ardides. Por lo cual el alma que hubiere de vencer su fortaleza no podrá sin oración... (CB 3, 9)

Dios y la oración (como ejercicio de la fe) son la luz necesaria para vencer los verdaderos enemigos de la persona: la esclavitud de los sentidos, el desconocimiento de sí, los miedos y temores, etc, y que Juan personifica en los poderosos demonios, siempre

intentando eliminar la luz con sus tinieblas: “A los cuales llama miedos de las noches, por ser de los demonios y porque con ellos el demonio procura difundir tinieblas en el alma, por oscurecer la divina luz de que goza” (CB 20-21, 9).

El Místico está convencido de cuáles son las causas o causa del porqué del actuar del hombre. Lo identifica con la ignorancia como uno de los mayores males, la peor de las cegueras, lo que le imposibilita ver la luz. Ignorancia que remite a la incapacidad de comprender la propia grandeza, de entender los verdaderos deseos de Dios para con el hombre, y que no le motiva para hacer un camino que no ve, o del cual piensa es incapaz o que está excluido. Es la gran ceguera de la humanidad, contrapuesta a la luz de un Dios que quiere llenar la vida de sentido y grandeza. Es un grito desesperado el que aquí Juan exclama:

¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas!, ¿qué hacéis?, ¿en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos, y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes, hechos ignorantes e indignos!” (CB 39, 7)

Dios es la luz necesaria

El hombre necesita urgentemente de esa luz: la luz que es Dios mismo. Y que se hace evidente cuando la persona se abre a tomar conciencia de su ser, acepta y reconoce su ceguera, y empieza a saborear el amor de un Dios que quiere iluminarlo. De manera poética queda en evidencia en la estrofa 10:

Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos;
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos.

Sólo Dios puede ser la verdadera luz. Ya hay una clara conciencia de ello, que irá emergiendo con mayor contundencia a lo largo del proceso: “y que sea de manera que le puedan ver los ojos de su alma, pues sólo él es la luz en que ellos miran, y ella no los quiere emplear en otra cosa sino sólo en él” (CB 10, 4). El símbolo de la luz se hace más presente, y se va personificando en Dios, en sus efectos sobre la persona que lo acoge, y en sus atributos divinos que van a irse iluminando en el ser mismo del hombre, hasta transformarse él mismo en esa luz.

Es en este dinamismo que la metáfora de la luz aparece potenciada. La necesidad de la luz se convierte en una necesidad existencial, sin la cual ya no es posible vivir:

¿Qué gozo podrá ser el mío, pues estoy sentado en las tinieblas y no veo la lumbre del cielo? En la cual deseaba la clara visión de Dios, porque la lumbre del cielo es el Hijo de Dios, según dice san Juan (Ap. 21, 23), diciendo: La ciudad celestial no tiene necesidad de sol ni de luna que luzcan en ella, porque la claridad de Dios la alumbrará, y la lucerna de ella es el Cordero. Y sólo para ti quiero tenellos. (CB 10, 8)

La luz emergente potencia la necesidad de la transformación. Cada vez se observa con mayor nitidez el contraste. Si al inicio del proceso la persona era casi incapaz de darse cuenta de que vivía en las tinieblas, su vista aparece ahora renovada y sensible, capaz de

percibir las sombras aún presentes y que necesitan de luz. Ya no puede concebir la vida de otra manera, y centra su mirada, ya no solo en las cosas iluminadas, sino en la misma luz:

En lo cual quiere el alma obligar al Esposo a que la deje ver esta lumbre de sus ojos, no sólo porque, no teniendo otra, estará en tinieblas, sino también porque no los quiere tener para otra alguna cosa que para él. Porque, así como justamente es privada de esta divina luz el alma que quiere poner los ojos de su voluntad en otra su lumbre de propiedad de alguna cosa fuera de Dios (por cuanto en ello ocupa la vista para recibir la lumbre de Dios), así también congruamente merece que se le dé al alma que a todas las cosas cierra los dichos sus ojos, para abrirlos sólo a su Dios.” (CB 10, 9)

Pero según avanza en el camino y la necesidad de una luz más potente se va afianzando en el corazón del buscador, la paradoja emerge experiencialmente con más fuerza. Hasta el punto que el mismo Dios que parecía ser la luz necesaria, se vive como tiniebla. Lo ontológico y lo experiencial se entremezclan. Crean confusión en el alma. Un nuevo proceso interior comienza a desvelarse. Forma parte de la sanación que la luz va a ir forjando en el individuo. Lo expresa el Santo de manera contundente:

La causa de padecer el alma tanto a este tiempo por él es que como se va juntando más a Dios, siente en sí más el vacío de Dios y gravísimas tinieblas en su alma, con fuego espiritual que la seca y purga, para que, purificada, se pueda unir con Dios. Porque, en tanto que Dios no deriva en ella algún rayo de luz sobrenatural de sí, esle Dios intolerables tinieblas, cuando según el espíritu está cerca de ella, porque la luz sobrenatural oscurece la natural con su exceso. Todo lo cual dio a entender David cuando dijo (Sal. 96, 2): Nube y oscuridad está en derredor de él; fuego precede su presencia. Y en otro salmo (Sal. 17, 13) dice: Puso por su cubierta y escondrijo las tinieblas, y su tabernáculo en derredor de él es agua tenebrosa en las nubes del aire; por su gran resplandor en su presencia hay nubes, granizo y carbones de fuego, es a saber, para el alma que se va llegando. Porque, cuanto el alma más a él se llega, siente en sí todo lo dicho, hasta que Dios la entre en sus divinos resplandores por transformación de amor. Y, entre tanto, siempre está el alma como Job (Jb 23, 3) diciendo: ¿Quién me dará que le conozca y le halle y venga yo hasta su trono? Pero, como Dios, por su inmensa piedad, conforme a las tinieblas y vacíos del alma son también las consolaciones y regalos que hace, porque sicut tenebrae eius, ita et lumen eius (Sal. 148, 12), porque en ensalzarlas y glorificarlas las humilla y fatiga, de esta manera envió al alma entre estas fatigas ciertos rayos divinos de sí con tal gloria y fuerza de amor que la conmovió toda y todo el natural la desencajó. (CB 13, 1)

Y el abanico de la metáfora se multiplica: luz, fuego, resplandor, rayo. Y frente a ello la dimensión experiencial: vacío, tinieblas, nube, oscuridad, granizo. Y en medio de todo ello las experiencias contradictorias, tanto en el plano anímico como literario: carbones de fuego, resplandor-nubes, aguas tenebrosas, luz sobrenatural que oscurece, fuego espiritual que la seca, vacíos-consolaciones. Las contraposiciones sirven para expresar, sin dejar de ser paradójico, el cambio y la transformación: se percibe que una dimensión ha de dejar el espacio a la otra.

La luz comienza a romper las tinieblas en la medida en que la persona se une más con Dios. La unión que comienza a forjarse evidencia que la luminosidad no es algo inherente, sino que remite a la participación en el ser divino, quién progresivamente irá intensificando su resplandor. Los inicios de esta transformación luminosa así los describe:

Ve el alma y gusta en esta divina unión abundancia, y, riquezas inestimables, y halla todo el descanso y recreación que ella desea, y entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas, que es otro manjar de los que mejor le saben; y siente en Dios un terrible poder y fuerza que todo otro poder y fuerza priva, y gusta allí admirable suavidad y deleite de espíritu, halla verdadero sosiego y luz divina, y gusta altamente de la sabiduría de Dios, que en la armonía de las criaturas y hechos de Dios reluce; y siéntese llena de bienes y ajena y vacía de males, y, sobre todo, entiende y goza de inestimable refección de amor, que la confirma en amor. (CB 14-15, 4)

¿Esto significa que ya han desaparecido las tinieblas? Todavía no. Pero sí nos da a entender Juan de la Cruz que la oscuridad, la noche, ya no son vividas desde la turbación, sino desde la quietud. Nuevamente rompe la metáfora, adaptándola a una percepción sensorial relajada: una noche que sin dejar de ser noche es luz, o al menos se vive como si de luz se tratase:

Y no se ha de entender que siempre acaecen estas visitas con estos temores y detrimentos naturales, que, como queda dicho, es a los que comienzan a entrar en estado de iluminación y perfección y en este género de comunicación, porque en otros antes acaecen con gran suavidad. Síguese la declaración: La noche sosegada. En este sueño espiritual que el alma tiene en el pecho de su Amado, posee y gusta todo el sosiego y descanso y quietud de la pacífica noche, y recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina, y por eso dice que su Amado es para ella la noche sosegada en par de los levantes del aurora. (CB 21, 21-22)

El amor como luz

El efecto transformador y sanador de la luz encuentra vías diferentes de manifestación. Hasta ahora hemos visto que la fe es luz en cierta medida, principalmente por su semejanza con Dios. Pero la luz verdadera es sólo Dios. Sin embargo, una nueva luz emerge de repente en el panorama metafórico: el amor. Es algo novedoso en el imaginario del Santo, pero que en lo que implica el simbolismo del *Cántico*, aparece casi como un símbolo necesario, dado que el avance del camino que nos viene trazando se cualifica fundamentalmente por el amor. Así el amor surge como la luz necesaria a la voluntad:

Pero sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor.” (CB 12, 7)

Amor que es luz y, al mismo tiempo, lugar de revelación de la luz. Y aquí se amplía la metáfora en los ojos que en sus miradas intercambian la luminosidad del amor.

En los grandes deseos y fervores de amor (cuales en las canciones pasadas ha mostrado el alma) suele el Amado visitar a su Esposa casta y delicada y

amorosamente, y con grande fuerza de amor; porque, ordinariamente, según los grandes fervores y ansias de amor que han precedido en el alma, suelen ser también las mercedes y visitas que Dios le hace grandes. Y como ahora el alma con tantas ansias había deseado estos divinos ojos, que en la canción pasada acaba de decir, descubrióle el Amado algunos rayos de su grandeza y divinidad, según ella deseaba; los cuales fueron de tanta alteza y con tanta fuerza comunicados, que la hizo salir de sí por arrobamiento y éxtasis, lo cual acaece al principio con gran detrimento y temor del natural. Y así, no pudiendo sufrir el exceso en sujeto tan flaco, dice en la presente canción: Apartalos, Amado, es a saber, esos tus ojos divinos, porque me hacen volar, saliendo de mí a suma contemplación sobre lo que sufre el natural. Lo cual dice porque le parecía volaba su alma de las carnes, que es lo que ella deseaba; que por eso le pidió que los apartase, conviene a saber, dejando de comunicárselos en la carne, en que no los puede sufrir y gozar como querría, comunicándoselos en el vuelo que ella hacía fuera de la carne. El cual deseo y vuelo le impidió luego El Esposo, diciendo: Vuélvete, paloma, que la comunicación que ahora de mí recibes, aún no es de ese estado de gloria que tú ahora pretendes; pero vuélvete a mí, que soy a quien tú, llagada de amor, buscas; que también yo, como el ciervo, herido de tu amor, comienzo a mostrarme a ti por tu alta contemplación, y tomo recreación y refrigerio en el amor de tu contemplación. Dice, pues, el alma al Esposo: ¡Apartalos, Amado! (CB 13, 2)

Es la respuesta de la persona amada a la entrada en el desposorio espiritual, inicio de la unión de amor. Imagen que nuevamente vuelve a repetirse en la canción 22, donde otra vez el Esposo interviene para dar el salto cualitativo al matrimonio espiritual. Ambas experiencias son descritas con la luz del amor, con la fuerza del Espíritu Santo, que es el que termina realizando la transformación de amor: “El cual torrente es el Espíritu Santo, porque, como dice san Juan (Ap 22, 1), él es el río resplandeciente de agua viva que nace de la silla de Dios y del Cordero, cuyas aguas, por ser ellas amor íntimo de Dios, íntimamente infunden al alma y le dan a beber este torrente de amor, que, como decimos, es el Espíritu de su Esposo que se le infunde en esta unión...” (CB 22, 1)

Aunque ya se insinuaba anteriormente, en la simbólica de los esposos, la consumación del amor se vive integralmente. Los ojos abiertos del uno hacia el otro orientan ahora el uso y sentido de la metáfora de la mirada, tan sumamente rica en la percepción experiencial de los místicos, tanto en Teresa de Jesús como en Juan de la Cruz. La mirada es la expresión del amor, o mejor aún, “el mirar de Dios es amar” (cf. CB 32). Por eso el amor de Dios es parangonable al sol que ilumina, liberándola de todas sus tinieblas:

Para más inteligencia de lo dicho y de lo que se sigue, es de saber que la mirada de Dios cuatro bienes hace en el alma, es a saber: limpiarla, agraciarla, enriquecerla y alumbrarla; así como el sol cuando envía sus rayos, que enjuga y calienta y hermosea y resplandece. Y después que Dios pone en el alma estos tres bienes postreros, por cuanto por ellos le es el alma muy agradable, nunca más se acuerda de la fealdad y pecado que antes tenía, según lo dice por Ezequiel (Ez 18, 22). Y así, habiéndole quitado una vez este pecado y fealdad, nunca más le da en cara con ella, ni por eso le deja de hacer más mercedes [...]. (CB 33, 1)

La luz como conocimiento superior

La experiencia mística es definida por el mismo Juan de la Cruz en el segundo libro de la *Noche Oscura* con estas palabras: "La contemplación es ciencia de amor, la cual ... es

noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma hasta subirla de grado [en grado] hasta Dios, su Criador, porque sólo el amor es el que une y junta el alma con Dios" (cap. 18, 5). Es decir, la experiencia mística (llamada aquí por el Santo contemplación), además de acrecentar el amor en la persona, va aumentando la capacidad de conocer y saber de la persona. Es otro de los contenidos que Juan de la Cruz va a incluir en el *Cántico* en la simbología de la luz.

No se refiere, ciertamente, a la luz de la razón natural que, si bien es valorada por el Santo, su capacidad de alcanzar a Dios es oscura. Por eso el hombre necesita de una capacidad de conocimiento diferente y superior que haga factible el poder ser iluminado. Son los "levantes de la aurora", que con su luz naciente significan un modo nuevo de conocer:

Pero esta noche sosegada dice que es no de manera que sea como oscura noche, sino como la noche junto ya a los levantes de la mañana, porque este sosiego y quietud en Dios no le es al alma del todo oscuro, como oscura noche, sino sosiego y quietud en luz divina, en conocimiento de Dios nuevo, en que el espíritu está suavísimamente quieto, levantado a luz divina. Y llama bien propiamente aquí a esta luz divina levantes de la aurora, que quiere decir la mañana. Porque así como los levantes de la mañana despiden la oscuridad de la noche y descubren la luz del día, así este espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural de Dios, no claro sino, como dicho es, oscuro, como noche en par de los levantes de la aurora. Porque así como la noche en par de los levantes ni del todo es noche ni del todo es día, sino, como dicen, entre dos luces, así esta soledad y sosiego divino, ni con toda claridad es informado de la luz divina ni deja de participar algo de ella. (CB 14-15, 23)

Notablemente se enriquece el sentido de la metáfora de la luz: ligado al nuevo modo de conocer a Dios, más auténtico y profundo. Se sirve para ello de la contraposición del simbolismo luz-noche para expresar aún mejor la relación entre lo limitado e ilimitado, entre la razón natural y sobrenatural, entre la turbación y el sosiego y la quietud. Aún es limitada la percepción, pero ya hay una participación del hombre en los atributos de la divinidad.

Un modo de constatar esa participación en la luz de Dios es el modo nuevo de conocer que va adquiriendo el hombre. Y que le lleva a ver todo lo creado de un modo nuevo, una nueva luz, que es como conocerlo todo en su origen, ligado todo en Dios. Se superan los dualismos:

Y así, no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios. Y tampoco se ha de entender que, porque el alma siente tan subidamente de Dios en lo que vamos diciendo, ve a Dios esencial y claramente; que no es sino una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que él es en sí, en que siente el alma este bien de las cosas que ahora en los versos declararemos, conviene a saber: Mi Amado, las montañas." (CB 14-15, 5)

Esa inmensidad de luz, sin embargo, no anula la identidad de las pequeñas luces. Todo se ve unido en Dios, pero nada desaparece. La inmensidad de Dios no absorbe en sí las demás luces, sino que las integra y las hace partícipes de su grandeza. Un matiz necesario para superar, además, el peligro de un panteísmo mal entendido:

Porque en esta unión de sabiduría divina se juntan estos hábitos con la sabiduría superior de las otras ciencias, así como, juntándose una luz pequeña con otra grande, la grande es la que priva y luce, y la pequeña no se pierde, antes se perfecciona, aunque no es la que principalmente luce. Así entiendo que será en el cielo, que no se corromperán los hábitos que los justos llevaren de ciencia adquirita, y que no les harán a los justos mucho al caso, sabiendo ellos más que eso en la sabiduría divina.” (CB 26, 16)

De este modo Juan de la Cruz consigue salvaguardar la experiencia mística librándola de los extremos del dualismo y de la unión desintegradora de individualidades. Todo es uno, pero sin que desaparezca la identidad propia e individual.

La luz que transforma todo

A través del amor incluido en la metáfora de la luz, ha ido emergiendo cómo el proceso de iluminación de la persona es un proceso transformador integral. En el apartado anterior lo veíamos en relación al conocer y saber humanos, que en el encuentro con la luz se ven transformados y enriquecidos, contagiados del mismo saber de Dios. Lo mismo ocurre con todas las otras realidades que configuran la vida de la persona: su actuar, sus virtudes, etc...

Pero antes, conviene subrayar que para el Santo no estamos frente a una luz del todo ajena a la naturaleza y condición de la persona, sino que ese tender a la luz forma parte inherente de su ser. El hombre, tanto por su condición de “imagen y semejanza de Dios”, como por su inserción en la obra del Verbo Creador y Encarnado, ya participa de esa luz, fruto de la mirada creadora de Dios, que a manera de rayo ilumina en el acto de crear todo lo surgido de la nada: la creación es vista, pues, como la llamada a la luz de lo que no era, o simplemente era oscuridad:

Según dice san Pablo (Heb. 1, 3), el Hijo de Dios es resplandor de su gloria y figura de su sustancia. Es, pues, de saber que con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice en el Génesis (Gn. 1, 31) por estas palabras: Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas. El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo. Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas, como hemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en el, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre. Por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios (Jn. 12, 32): Si ego exaltatus a terra fuero, omnia traham ad me ipsum, esto es: Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas. Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad. (CB 5, 4)

La grandeza, hermosura y dignidad de la criatura es luz, es fruto de una mirada amorosa. La restauración de la persona consistirá, entonces, en abrirse a esa luz, capaz de ensanchar su capacidad, especialmente su inteligencia:

En este sosiego se ve el entendimiento levantado con extraña novedad sobre todo natural entender a la divina luz, bien así como el que, después de un largo sueño, abre los ojos a la luz que no esperaba. Este conocimiento entiendo quiso dar a entender David (Sal 101, 8), cuando dijo: Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto, que quiere decir: Recordé y fui hecho semejante al pájaro solitario en el tejado. Como si dijera: abrí los ojos de mi entendimiento y halléme sobre todas las inteligencias naturales, solitario sin ellas en el tejado, que es sobre todas las cosas de abajo.” (CB 14-15, 23-24)

Una capacidad de entender que supera los límites naturales, no atada a los condicionantes racionales. Pero siempre como don, fruto de la participación o comunión con Dios: “está claro que está ilustrada con la luz del entendimiento en recordación de los bienes que está poseyendo y gozando en la unión de su Amado.” (CB 26, 9) Y abierta a comprender el sentido de todo lo creado, percibiendo su natural armonía y su ser portadoras de la grandeza de Dios:

En aquel sosiego y silencio de la noche ya dicha, y en aquella noticia de la luz divina, echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la Sabiduría en las diferencias de todas sus criaturas y obras, todas ellas y cada una de ellas dotadas con cierta respondencia a Dios, en que cada una en su manera de su voz de lo que en ella es Dios, de suerte que le parece una armonía de música subidísima, que sobrepuja todos saraos y melodías del mundo. Y llama a esta música callada porque, como habemos dicho, es inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así, se goza de ella la suavidad de la música y la quietud del silencio. Y así, dice que su Amado es esta música callada, porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual. Y no sólo eso, sino que también es la soledad sonora.” (CB 14-15, 25)

A un modo nuevo de ver y comprender le corresponde un modo nuevo de ser y de vivir. La luz penetra y transforma la dimensión ética de la persona. No se trata solo de una experiencia extática, sino que efectivamente va transformando la persona: es cuando la luz no sólo se refleja en ella, sino que la atraviesa iluminando la capacidad de conocerse a sí misma y de entregarse totalmente. La luz que se irradia gratuitamente transforma a la persona en gratuidad, en don.

Pues como la Esposa tiene ya las virtudes puestas en el alma en el punto de su perfección en que está gozando de ordinaria paz en las visitas que el Amado le hace, algunas veces goza subidísimamente la suavidad y fragancia de ellas por el toque que el Amado hace en ellas, bien así como se gusta la suavidad y hermosura de las azucenas y flores cuando están abiertas y las tratan. Porque en muchas de estas visitas ve el alma en su espíritu todas las virtudes suyas, obrando él en ella esta luz; y ella entonces, con admirable deleite y sabor de amor, las junta todas y las ofrece al Amado como una piña de hermosas flores, y, recibéndolas el Amado entonces (porque de veras las recibe), recibe en ello gran servicio. Todo lo cual pasa dentro del alma, en que siente ella estar el Amado como en su propio lecho, porque el alma se ofrece juntamente con las virtudes, que es el mayor servicio que ella le puede hacer, y así uno de los mayores deleites que en el trato interior con Dios ella suele recibir en esta manera de don que hace al Amado.” (CB 16, 1)

Al inicio de todo el proceso del *Cántico*, ya señalaba Juan que uno de los grandes dones, y de los principales ejercicios del alma debía ser el conocerse a sí misma (cf. CB 1, 1). Este acto ha ido funcionando como una pequeña luz en el proceso de interiorización. Luz que, a pesar del esfuerzo humano, necesita de la luz divina para ahondarse y culminarse. Es sumamente importante esta perspectiva del Santo que considera el autoconocimiento como un valor esencial (cf. CB 4, 1). Es la base sobre la que se fundamenta uno de los principales efectos de la luz en la persona: la ilumina, la hace más consciente de su ser, pero no sólo de su miseria, sino de la belleza de la que ya participa. De manera muy elocuente lo expresa el Santo:

Porque a manera del sol, cuando de lleno embiste en la mar, esclarece hasta los profundos senos y cavernas y parecen las perlas y venas riquísimas de oros y otros minerales preciosos, etc., así este divino sol del Esposo, convirtiéndose a la Esposa, saca de manera a luz las riquezas del alma, que hasta los ángeles se maravillan de ella y digan aquello de los Cantares (Ct 6, 9), es a saber: ¿Quién es esta que procede como la mañana que se levanta, hermosa como la luna, escogida como el sol, terrible y ordenada como las haces de los ejércitos? En la cual iluminación, aunque es de tanta excelencia, no se le acrecienta nada a la tal alma, sino sólo sacarle a luz a que goce lo que antes tenía.” (CB 20-21, 14)

Junto al conocimiento de sí el Santo viene insistiendo desde el inicio la necesidad de un corazón desnudo, fuerte y libre (cf. CB 3, 5). La transformación y la consecución de tal fin se hacen en parte gracias al empeño personal, pero sólo la luz de Dios es capaz de forjar en lo profundo estos efectos. Se ratifica así ese nuevo ser iluminado que nace con la unión, y que refleja un rostro verdaderamente humanizado, liberado de las esclavitudes que el instinto y el placer pueden suponer. Una vez más se percibe la participación en la luz de Dios como un convertirse la persona misma en luz:

El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él. Bien así como cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce ni es la estrella ni la candela, sino el sol, teniendo en sí difundidas las otras luces. Y de este estado habla en el presente verso el Esposo, diciendo: Entrado se ha la Esposa, es a saber, de todo lo temporal y de todo lo natural, y de todas las afecciones y modos y maneras espirituales, dejadas aparte y olvidadas todas las tentaciones, turbaciones, penas, solicitud y cuidados, transformada en este alto abrazo.” (CB 22, 3-4)

No es, pues, obra que el hombre realice por sí mismo, sino como don, participación del mismo Dios. Y nuevas imágenes que enriquecen la metáfora de la luz afloran aquí: el hombre se vuelve transparencia de la luz, su hace fuego él mismo o astro brillante: “porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno; como si dijéramos ahora la vidriera con el rayo del sol, o el carbón con el fuego, o la luz de las estrellas con la del sol...” (CB 26, 4)

Al fin y al cabo, es el resultado de la unión: la propiedad de uno se convierte en propiedad del otro. La paradoja se supera, porque la persona entra a gozarse de los bienes de Dios, los participa y vive como propios. Pero lo más sorprendente es que la persona es vista como luz por el mismo Dios:

Porque, así como la desposada en el día de su desposorio no entiende en otra cosa sino en lo que es fiesta y deleite de amor y en sacar todas sus joyas y gracias a luz para con ellas agradar y deleitar al esposo, y el esposo ni más ni menos todas sus

riquezas y excelencias le muestra para hacerle a ella fiesta y solaz, así aquí en este espiritual desposorio, donde el alma siente de veras lo que la Esposa dice en los Cantares (Ct 6, 2), es a saber: Yo para mi Amado, y mi Amado para mí, las virtudes y gracias de la Esposa alma y las magnificencias y gracias del Esposo Hijo de Dios salen a la luz, y se ponen en plato para que se celebren las bodas de este desposorio, comunicándose los bienes y deleites del uno en el otro con vino de sabroso amor en el Espíritu Santo.” (CB 30, 1)

Luz como transformación en Dios

Estas connotaciones de transformación de la persona con que Juan va ilustrando el significado de la luz, nos van acercando a lo inevitable: la necesidad de una transformación total, “así como una luz grande absorbe en sí muchas luces pequeñas” (CB 33, 8). Dios llega a convertirse en el único absoluto para la persona. La experiencia de la luz se ha incrementado hasta extremos insospechados para el común de los mortales. Y, sin embargo, es la consecuencia lógica, pues “hace tan sabroso asiento de amor en Dios y Dios en ella, que no tiene necesidad de otros medios ni maestros que la encaminen a Dios, porque es ya Dios su guía y su luz” (CB 35, 1).

El corazón que se siente tan profundamente amado, no encuentra descanso sabiendo que aún se encuentra sumergido en la fragilidad y limitación del tiempo y el espacio. La luz es inmensa, pero aún existe la amenaza de la tiniebla. Y un nuevo anhelo se despierta: el de la transformación total que solo puede llegar tras la muerte, cuando al fin “nacerá en la tiniebla tu luz, y tus tinieblas serán como el mediodía. Y darte ha tu Señor Dios descanso siempre, y llenará de resplandores tu alma, y librárá tus huesos” (CB 36, 2).

Es lo que anhela la persona a partir de la canción 36. Cuyos versos ya denotan la metamorfosis de la luz en vista de hermosura:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte o al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura

La luz es “verlo todo en la hermosura de Dios”, es decir, conocer con el conocimiento de Dios, entender con el entendimiento de Dios, amar con el amor de Dios, etc... Y la paradoja que parecía desaparecer, vuelve al final como un anhelo de eternidad y transformación total. El camino ya predice lo que será la meta definitiva, pero aún toca esperar. Y el Santo no se conforma con la espera: la acepta resignado, pero sabiendo que aún le queda un salto por hacer para llegar a confundirse totalmente con la luz de Dios. Casi concluyendo el *Cántico* nos dice:

Cuando esté en mis deleites de la vista esencial de Dios, ya la noche de contemplación habrá amanecido en día y luz de mi entendimiento. ... Con llama que consume y no da pena. Por la llama entiende aquí el amor del Espíritu Santo. El consumir significa aquí acabar y perfeccionar. En decir, pues, el alma que todas las cosas que ha dicho en esta canción se las ha de dar el Amado y las ha ella de poseer con consumado y perfecto amor, absortas todas, y ella con ellas, en amor perfecto y que no dé pena, lo dice para dar a entender la perfección entera de este amor.” (CB 39, 13-14)

Concluyendo

Sólo cuando aparece la luz es posible ver. Mientras se vive en la oscuridad, y con los ojos cerrados, no hay atisbos de otra posible experiencia. El simbolismo de la luz le sirve a Juan de la Cruz para hablarnos del proceso vital del ser humano, de su necesidad de comenzar a abrir los ojos para darse cuenta de la realidad. Aprender a ver, a mirar; o descubrirse mirado y amado. Todo confluye hacia un único objetivo: desarrollar el potencial inherente al ser humano. Ese es el objetivo de la luz: la luz-fe, que aún en su oscuridad es capaz de iluminar los pasos; la luz reflejada en todo lo creado, la luz que ilumina las tinieblas interiores... Hasta descubrir que la verdadera luz, sentida en el amor, es la que emana de Aquel que es la Luz, el Sol, y que lejos de anularnos en su grandeza, nos introduce en su Luz Eterna. Nos va transformando y enriqueciendo en nuestra identidad para que, en lo que cada uno es, se convierta él mismo en luz.

Obras citadas

- Baruzi, J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991.
- Fortes, Antonio, “Fecha de composición del Cántico B de san Juan de la Cruz”. *Monte Carmelo* 107 (1999): 39-76.
- Icaza, Rose M., *The Stylistic Relationship Between Poetry and Prose in the Cántico espiritual of San Juan de la Cruz*, Nueva York: AMS Press, 1969.
- Juan de la Cruz, *Obras completas*, Burgos: Monte Carmelo, 1982.
- López-Baralt, Luce, [San Juan de la Cruz](#) y el Islam. *Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística*. México: [Colegio de México](#) 1985.
- Mancho Duque, M. J., *Palabras y Símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid: FUE, 1993.
- Morales, J.L., *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz: su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid: Editorial de Espiritualidad 1971.
- Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares* Biblioteca Patrística), Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- Pacho, E., *Reto a la crítica. Debate histórico sobre el Cántico espiritual de S. Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 1988.
- Pikaza, Xabier, *Ejercicio de amor. Recorrido por el Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz*, Madrid: San Pablo, 2017.
- Rodríguez, José Vicente, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid: San Pablo, 2012
- Thompson, C. P., *El poeta y el místico. Un estudio sobre «El Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz*, Madrid: La torre de la botica, Swam, 1985.

“Mas empero es necesario que concurra del hombre el primero movimiento”.
Mística y filosofía en la fundamentación del auxilio divino de Menasseh ben Israel

Miquel Riera Font
 (Universidad de las Islas Baleares)¹

Descendiente de judíos portugueses convertidos obligadamente al catolicismo, Manoel Dias Soeiro (1604-1657), Menasseh ben Israel en su nombre hebreo adoptado posteriormente, fue rabino, diplomático, escritor prolífico y fundador de la primera imprenta hebrea en el Ámsterdam del siglo XVII.² Las comunidades sefarditas de los países bajos fueron, como es de sobras conocido, lugar de concentración de la reforma del pensamiento y la educación judíos coincidiendo, sino contribuyendo de forma única, al advenimiento de la modernidad europea³. El caso de Menasseh ben Israel, la finalidad de cuya principal obra -su *Conciliador*, publicado el primer tomo en Ámsterdam en 1632- no era sino precisamente ‘conciliar’ aquellos pasajes de la Escritura a primera vista contradictorios entre sí,⁴ abunda en una amalgama intelectual propia de algunos de sus contemporáneos más ilustres, como Abraham Cohen de Herrera, en la que confluyen con las principales fuentes hebreas –las Escrituras, el *Zohar* pero también los más destacados pensadores judíos medievales-, desde Platón y Aristóteles hasta Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, a modo de autoridades para con sus propias tesis. Sirva como ejemplo de lo anterior el impresionante catálogo de autoridades a continuación a las que se refiere el propio Menasseh:

Finalmente es esencial advertencia la lectura de buenos libros. Porque siendo aquellos que se han escrito y escriben cada día, infinitos, y siendo corta la vida, para tan larga obra, importa grandemente elegir algunos. Estos a mi juicio son las obras de R. Sehadia a-gaon R. Moseh de Egipto, R. David Kimhi, Aben Ezrá, R. Selomoh, R. Levi ben Gerson, Abravanel, R. Moseh gerundense, R. Bahye, Ishac Arama, R. Elihezer Asquenazi, R. Joseph Albo, R. Juda Levita, R. Hazaryá a-Adumi, R. Moseh Almonsino, R. Hasday, R. Simon bar Zemah, Meser Leon, R. Mordechay Yaphe Asquenazi, y R. Abraham Salom. Y esto cuanto a la explicación de la Biblia, y cuestiones teológicas. Se puede en la Cábala principalmente leer el *Zoar*, las obras de R. Moseh Cordovero, del Chiquitilla, R. Meir Gabay, R. Moseh del Medigo, el Haiat, y Ricanate. En el derecho civil, y criminal, ritos, y ceremonias nuestras, el *Jad a-hazaka* de R. Moseh de Egipto, el *Bet Joseph*, *Lebussim*, las consultas de Aros, BarSefat, Arisba, Colon, Medina, Ban Habib R, Ishac Adarbi, R. David de Corphu, R. Elia Mizrahi, R. Moseh Alchech R, Semuel Coen, y Jahacob Lebet a-Levi. En materia de Predicaciones,

¹ El autor participa en la Red temática de excelencia “Identidades conversas desde el XV hasta el XVII: descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (FFI2016-81779-REDT/AEI) y en el Proyecto nacional de excelencia “Impronta de la espiritualidad hispánica del XVI sobre *La casa de la divinidad*, de Abraham Cohen de Herrera” (FFI2015-63921-P). Este trabajo se fraguó durante la estancia en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y el Próximo Oriente del CSIC como becario del proyecto Jewish Cultures across Mediterranean Europe (CSIC-UCM) a cuyo director, el doctor Javier Castaño, deseo expresar mi agradecimiento por sus valiosas orientaciones a propósito de la obra y el contexto cultural de Menasseh ben Israel.

² Sigue siendo capital el estudio biográfico de Roth, C., *A Life of Menasseh ben Israel. Rabbi, Printer and Diplomat*. Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1934. Offenberg, A., *Menasseh ben Israel. A Biographical Sketch*. Ámsterdam, Menasseh ben Israel Instituut Studies, IV, 2011.

³ Sobre este particular véase el magistral estudio de Kaplan (2000).

⁴ Véase sobre este particular el trabajo de Beltrán (2016-2017).

las de R. Nissim, Joel Aben Sueb, R. Juda Moscato, R. Selomoh Lebet-a-Levi, R. Samuel Lañado, y el doctísimo R. Judá de Modna. En historia, el Josiphon, Johasin, Silfelet a-Kabalá, Xebet Jehudá, Zemah David, y Rabi David Coen. En moralidad, el *Resit Hochma*, *Hobat a-Lebabot*, *Scepher a-hasidim*, y el *Menorat a-Maor*. Las obras de los referidos autores, se deben tener siempre (como solía Alejandro Magno las de Homero) a la cabecera: los más, sirven para el que gusta de la diversidad, y para el que compone, y quiere citar autores: y así se puede leer y poner de parte, repitiendo muchas veces, los de los antiguos. Y con estos medios disponiéndose el hombre, y teniendo de su parte la gracia y el favor de Dios, de quien todo depende, sin duda saldrá con la sabiduría. Y si no Sophon, al menos Philon, que basta”. (1642, 79-80)⁵

En el entramado intelectual de Menasseh ben Israel se hallan pues constantes referencias tanto por los textos cabalísticos -el *Zohar*, pero también la Escuela de Safed- como por el pensamiento de los grandes autores judíos, medievales especialmente, pero también los filósofos ‘gentiles’:

Porque yo (séame lícito hablar de esta manera) no solamente estoy razonablemente informado en nuestras cosas, mas aun en lo que escribieron griegos y latinos, cuyo método y forma de escritura, se verá en la presente obra, que sin duda espero te será (amigo lector) gratísima. (1642, *Al lector*)

Se trata en definitiva de un método análogo al sincretismo practicado por Abraham Cohen de Herrera en forma de recurso a la autoridad, tanto esotérica como filosófica (Riera, 2012), a través del cual Menasseh ben Israel refrenda su interpretación de las Escrituras que por lo general aborda directamente antes bien que a través de la exégesis talmúdica.

Sin embargo, es preciso recordar que la finalidad del proyecto de Menasseh ben Israel era, por un lado, atenuar las discrepancias para con la exégesis de la propia tradición que suscitaban los marranos más escépticos de la incipiente comunidad judía hispano-portuguesa que florecía en Ámsterdam (Beltrán 2016-2017, 124)⁶ y, por otro lado, salvaguardar la convivencia y la paz social con los influyentes círculos cristianos la reacción de algunos de los cuales ante sus tratados fue justamente, tal y como apuntó Roth (1934, 90), el que se vieran “gratamente sorprendidos de que la obra –se refiere al *Conciliador* concretamente- no contuviera ningún ataque contra el cristianismo, algo que entendían que había de ser una característica invariable y necesaria de la tratadística judía”.⁷ Por lo anterior, hubo de aplicar el rabino especial empeño en mantener en sus obras una distancia suficiente entre las cuestiones filosóficas y morales comunes a toda una comunidad lectora judía y no-judía, y aquellas que se adentraban en las aparentes contradicciones propias de la intuición mística⁸. Precisamente, Kayserlin (1877) ya

⁵ Utilizamos la edición príncipe *De la fragilidad humana y Inclinacion del hombre al pecado*. Parte primera y segunda, de 1642, en ejemplar Ref.: R/15890-505755-1001 procedente del Fondo antiguo de la Biblioteca Nacional de España, editada por la imprenta del propio Menasseh ben Israel, la primera de Ámsterdam, fundada en 1626. Las actualizaciones, en adelante, son nuestras.

⁶ La bibliografía acerca de la psicología conversa en el Ámsterdam del XVII es abundante. Aquí nos referimos a los trabajos seminales, si bien el primero de ellos lejano en el tiempo, de van Praag (1950) y de Kaplan (1992). Cfr. también la noticia sobre el rabino en Den Boer, H., *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalucíes. Universidad de Alcalá, 1996.

⁷ El subrayado es nuestro.

⁸ Para mayor dificultad, es preciso añadir que quienes habían regresado a la tradición se encontraban desprovistos de un bagaje cultural de sus antepasados, tal y como subrayó Kaplan (1992, 79) “Los procesos

observó una convergencia entre tres de las obras tempranas de Menasseh ben Israel destinadas a agradar a ese público al que nos referíamos arriba –a saber, el *Conciliador*, *De la fragilidad humana* y *De Resurrectione Mortuorum*, entre otras⁹ dirigidas justamente por igual al público judío y no-judío, motivo por el cual fueron escritas en lengua castellana o latina, cuando no traducidas a ambas.

No sucede lo mismo, sin embargo, con otra obra de Menasseh ben Israel, *Nishmat Hayyim* (1651), publicada únicamente en hebreo en la que despliega su conocimiento cabalístico, principalmente en torno al *Zohar*, en un gesto que algunos han reparado en significar como un ejercicio voluntario de ocultamiento para con aquellas afirmaciones que podrían generar *a priori* mayor controversia.

Así, tomamos en adelante dos vías de interpretación de aspectos centrales que se dan en *De la fragilidad humana*.¹⁰ Por un lado, la dependencia que en sus tesis principales manifiesta este tratado –cuando no reproducción literal– de aquellas que años antes había plasmado en su gran obra *Conciliador*, un aspecto del que la crítica apenas parece haberse percatado. Por otro lado, y simultáneamente, el mismo movimiento hacia el *Nishmat Hayyim*, veamos.

Desde el primer momento *De la fragilidad humana* reproduce y pretende probar una y otra vez la idea de que todo ser humano peca voluntaria o involuntariamente:

Muestro como Adán, por el pecado, perdió aquella fuerza, vigor y justicia con que fue criado, de lo cual procedió quedar la naturaleza humana muy inclinada a la parte deterior. También he traído a propósito la materia de gracia: cuestiones todas nobilísimas, y en las cuales no pocos trabajaron los autores griegos y latinos, aunque yo soy el primero de nuestra nación, que las ha tratado de profeso. También me movió originar la suma de esta parte, por ser materia de moralidad y doctrina. Siendo así, que en ella nuestro ser pecado el cometido por yerro, o ignorancia, como también por el consiguiente, el que se comete en el pensamiento, aunque no sea reducido a acto. De lo cual vengo a inferir, ser imposible hallarse hombre alguno tan advertido, tan justo, tan casto, y tan humilde, que tal vez no haya incurrido en alguna falta, por yerro, o voluntariamente, en el pensamiento, obras, o palabras, siendo esta máxima recibida de todos nuestros teólogos antiguos y modernos. (1642, *Al lector* 3-4)

inquisitoriales desde la mitad del siglo XVI en adelante, tanto en España como en Portugal, revelan la existencia de un cripto-judaísmo desnutrido, carente de conocimientos fidedignos de la religión israelita, cubierto además de una capa de sincretismo teológico, con intensa influencia del cristianismo católico. Como era de esperar, este pasado converso y los valores que internalizaron en el mundo ibérico marcaron profundamente la mentalidad y las orientaciones ideológicas de los «judíos nuevos», aún después de haber retornado públicamente al judaísmo.”

⁹ A las dos primeras nos hemos referido arriba, entre ambas aparecieron la tercera, en 1636, y su edición castellana traducida en el mismo año como *De la resurreccion de los muertos: Libros III, En los cuales contra los Zaduceos, se prueba la immortalidad del alma, y Resurreccion de los muertos. Las causas de la milagrosa Resurreccion se exponen. Y del juicio final, y reformation del mundo se trata Menasseh Ben Israel* y el tratado *De termino vitae quibus veterum Rabbistorum ac recentium de hac controversia sententia explicatur*, en 1639, donde el autor afirma que el ser humano posee una voluntad libre si bien no contradictoria a la idea de que dios es omnisciente desde toda la eternidad, argumento de capital importancia para la posterior defensa, en *De la fragilidad humana*, de la liberación del pecado a través de la observancia de la ley.

¹⁰ Harm den Boer (1996, 174): “El breve tratado rabino expone el punto de vista judío respecto al libre albedrío y la providencia divina, oponiéndose a la teoría calvinista de la predestinación. Según Menaseh, la inclinación del hombre viene determinada por el azar de las influencias climatológicas, temperamentales y astrológicas, que constituyen su fragilidad, pero haciendo uso de su libre albedrío el hombre puede superar tales inclinaciones”.

O en otro lugar:

El mismo David en otro lugar dice, *No entres (Señor) en juicio con tu siervo, que no se justificara delante de ti ningun viviente*: en cuya explicación, añade R. Hobadyah Sphorno *הטא בלא אדם כי אין אדם בלא חטא* porque no ay hombre sin pecado. Don Ioseph Iahia, R. Ioseph Kimhi, aprueban lo mismo, afirmando, ser imposible, *si Dios mirare todas las acciones humanas se halle hombre alguno inocente del todo*. (1642, 2)

Y también:

Más claramente que todos, testificó esta verdad el sabio Selomoh. Y así en el Ecles. C.VII dice, *que hombre no ay justo en la tierra, que haga bien, y no peque*. Donde R. Ishac Arama, *No ay en la tierra alguno que se purifique en todas sus acciones, y no peque en algo*. Rabi Elisah Galico, *seguir el bien, y apartarse del mal perfectamente, no se halla en hombre*. El docto Aben Ezra, *No puede el hombre dexar de pecar alguna vez enel pensamiento, o en las palabras o en las obras*. (1642, 2)

El motivo de tanta insistencia, tal y como subrayó Méchoulán (1989, 94), cabe buscarlo en el hecho de que ben Israel se veía forzado a mantener un posicionamiento inequívoco a propósito de determinados dogmas de la fe judía en un entorno sometido a una gran presión espiritual y política, como por ejemplo la suscitada por las disputas entre arminianos y calvinistas a propósito de la predestinación, “y que podría perturbar las almas de aquellos judíos que aún no estaban seguros de la fe que apenas habían redescubierto” (1989, 94), como era el caso de la controversia pelagiana. A propósito de ese distanciamiento explícito de Pelagio escribe Menasseh al comienzo de *De la fragilidad humana*:

Puesto que Pelagio antiguamente, tanta potencia y virtud atribuía al hombre, que osaba afirmar que podía pasar y aun fácilmente el tránsito de la vida sin pecado; nosotros empero somos de muy diferente parecer. (1642, 1)

En efecto, Pelagio sostenía que el ser humano es capaz de cumplir, sin la ayuda de la gracia, los preceptos divinos, negando con ello la fatalidad del pecado original. Según la doctrina pelagiana, la libre elección entre el bien y el mal se fundamenta en la negación del dogma del pecado original –los nacidos de Adán no contraen su falta-, mientras que para Calvino el ser humano se halla cautivo del pecado original hasta el final de los tiempos allí donde la vindicación de dicha falta es algo que solo Dios puede otorgar, en tanto que único con el poder de transferir el alma de un estado de pecado a un estado de gracia. Para el judaísmo ambos posicionamientos, calvinista o pelagiano, son inadmisibles. Aquí es preciso subrayar, con Méchoulán (1994, 95) la pericia, teológica y política, de Menasseh ben Israel al marcar de inicio sus tesis frontalmente contra las de Pelagio, autor rechazado tanto por la iglesia de Roma como por la protestante -aun cuando su posicionamiento en torno a la libertad humana se halla más próximo al de este que al de Calvino-, presentando de este modo a judíos y no judíos por igual la doctrina judía de la salvación,¹¹ a la vez que guardándose de entrar en confrontación directa con los influyentes reformados holandeses¹².

¹¹ “Somos libre de elegir nuestro camino”, dicta la máxima del *Pirkei Avot*.

¹² El subrayado es nuestro.

Entre la concepción calvinista y la exposición de Menasseh ben Israel tienen lugar, sin embargo, tal y como observa Beltrán (2016-2017, 129), “sutiles variaciones” en torno a la cuestión del auxilio divino con el fin de sortear el conflicto con la ortodoxia calvinista al que arriba se hacía referencia en favor del ‘primer movimiento en el libre albedrío humano’, o en palabras del propio autor:

He aquí claro, que el primer movimiento, es el del hombre, y entonces usa Dios de su justicia, y misericordia, ayudando a aquellos que con sumo afecto, ve aplicados a la virtud, y al bien. Y es este, un cierto premio justo: como suelen los hombres ayudar a aquellos, que ven hacer por la virtud, y aplicarse a buscar la vida. Esta como digo, es la primera suerte de auxilio, o gracia, grandemente decantada en el *Zohar*. (1642, 70)

Y todavía en otro lugar, expone ben Israel la tesis primordial del tratado:

(...) suele Dios presentar las ocasiones de *Mitzvot*, y buenas obras a aquellos que de ánimo y afecto ve inclinados a ello. Con que se concluye, que el Auxilio de Dios da a algunos beneméritos, es género de premio: y como tal lo da a unos, y a otros niega. Mas empero es necesario, que concurra del hombre el primer movimiento. Y este puede tal vez faltar: y por esta causa caer muchas veces en pecado. (1642, 72)

Cabe destacar la centralidad en el argumento de ese ‘primer movimiento’ en tanto que el auxilio divino podría parecer, en primera instancia, puntualiza Beltrán (2016-2016, 130), “una suerte de antesala a la predestinación” en clara concesión a cuestiones centrales del calvinismo, o al menos a su terminología, a propósito del pecado, la gracia y el propio auxilio, que en el sentido último del decreto divino que se desprende de aquellos tratados.¹³ Justamente, la línea trazada entre las distintas interpretaciones de la cuestión así como la ambigüedad antes mencionada, nos invitan a avanzar en este aspecto, pues:

Muy diferente tratan los Hebreos esta materia de la gracia, o Auxilio, de los Griegos y Latinos. Porque ellos (hablando con la brevedad posible) conocen solamente dos fuentes de Auxilio. A saber, el primero, cuando el hombre, ha empezado a poner una *Mitzvá*, u obra pía, y entonces Dios le ayuda, y da la mano para que acabe. (1642, 69)

Subyace en este punto la problemática de la compatibilidad entre la libre elección y la determinación de Dios como causa suprema, para cuyo esclarecimiento apela Beltrán (2016-2017, 130) a Maimónides y Spinoza, quienes sostuvieron que mientras en una determinada dimensión el ser humano “escoge su destino a través (...) de la libertad de elección, desde la perspectiva divina por otro lado las cosas ocurren según una rigurosa determinación de causas y efectos, perspectiva que da a la controversia acerca de cómo podrá ser compatible la omnisciencia de Dios y el arbitrio humano”. Se trata de una solución aparentemente inverosímil para la que cabe remontarse al *dictum* del rabino Aqiba “todo está previsto, y la libertad es dada” síntesis de la compatibilidad entre la elección humana y la omnisciencia divina.

¹³ Justamente, lo apuntábamos arriba, recoge Beltrán (Íbid.) la afirmación de Benamozegh, E., *Morale juive et morale chrétienne*. París, Kauffmann, 1867, allí donde “la única doctrina que en el cristianismo sigue a la antigua ortodoxia israelita es el semipelagianismo”.

Asimismo, advertimos por nuestra parte la posibilidad entrever en este ‘primer movimiento’ la prefiguración de una cierta dimensión del *conatus* spinoziano. Ciertamente, Wolfson (1962) describió en un estudio de enorme alcance hasta qué punto nos hallaríamos ante una cuestión más propia de la “sabiduría popular” –lo que a primera vista y paradójicamente podría restar cierta originalidad al entramado *more geometrico* de la *Ethica*- compartida entre el ambiente intelectual sefardí en el Ámsterdam del XVII, donde, por ejemplo, ya el rabino venido de Venecia, Saúl Levi Morteira, entre otros, describía es sus sermones como cosa propia de la naturaleza de los seres creados haberse implantado en ellos un impulso vital que les empuja en su existencia.¹⁴

Otro ejemplo de lo anterior lo hallamos años más tarde en *La certeza del camino* (1666)¹⁵ Abraham Pereyra donde leemos -siguiendo a Menasseh ben Israel a menudo hasta la literalidad, pero al igual que este apoyándose en la autoridad de la cábala- acerca de la necesidad de que se dé el primer movimiento en el hombre para que concurra, a continuación, la asistencia divina, entre otros pasajes expresado del siguiente modo:

He aquí claro que el primer movimiento es el del hombre, y entonces uza Dios de su misericordia, ayudando a aquellos que con sumo afecto ve inclinados a la virtud y bien obrar. Y éste es un premio justo, como suelen los hombres ayudar a aquellos que hazen por la virtud y se aplican a buscar la vida. Este como diguo, es el primer modo de auxilio o gracia grandemente levantada en el *Zohar*... El segundo modo de auxilio es que cuando Dios ve al hombre inclinado al bien, le depara ocasiones meritorias en que se exercite y por aquel camino se vaya augmentando en grado de virtud y mérito. Pues, según dicen nuestros sabios: “El premio de una encomendaça es otra encomendaça y la pena de un pecado es otro” *Abot*, 4 (1987, 110)

¹⁴ La teoría del *conatus*, cuya proposición principal en la *Ethica* dicta que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” *Ethica*, Prop. VI. Parte III.

La bibliografía sobre la centralidad del *conatus* en la *Ethica* es ingente. Sobre los derroteros de la idea véase Wolfson (1962) *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard donde se muestran planteamientos análogos a esta idea en la teoría estoica de la inercia (*οπηνη*), en Agustín de Hipona, Galileo, Huygens, Hobbes y Descartes¹⁴, pero también en Ibn Paqūda, Ibn Gabirol, Hasdai Crescas, Leon Hebreo y, por descontado, Maimónides. Para los predecesores judíos véanse los estudios de Joaquín Lomba, entre otros, “La presencia del pensamiento judío hispánico en la ética de Spinoza” *Convivium* (2001) 14, 86-112.

¹⁵ Empleamos la edición de Henry Méchoulan, *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinoza. Edición de La Certeza del Camino, de Abraham Pereyra*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987. Nótese a continuación hasta qué punto reproduce Pereyra fragmentos que se hallan en *De la fragilidad humana*: “He aquí claro, que el primer movimiento, es el del hombre, y entonces usa Dios de su justicia, y misericordia, ayudando a aquellos que con sumo afecto, ve aplicados a la virtud, y al bien. Y es este, un cierto premio justo: como suelen los hombres ayudar a aquellos, que ven hacer por la virtud, y aplicarse a buscar la vida. Esta como digo, es la primera suerte de auxilio, o gracia, grandemente decantada en el *Zoar*. Esta la causa porque siendo Joseph hermoso, la mujer de Putiphar bellísima, y siendo de ella por veces instimulado al vicio, propuso no cometerlo: forzó el apetito, no quiso ofender a Dios, y salió con ello, por este auxilio divino. Por el contrario, Ammon y Tarquino, los cuales pusieron toda su consideración en la eficazísima apariencia del gusto, dejales Dios correr el apetito.... El segundo modo de Auxilio, es, deparar Dios al que ve inclinado a obres pías, muchas, en que se felicite: como estando Abraham a la puerta, esperando la ocasión de algunos huéspedes, Dios le deparó los Ángeles. Y esto exponen maravillosamente los Antigos en sus apotegmas cap. 4. diciendo, *Corre siempre a las obras pias, y huye del pecado, porque una encomendaça, causa otro, y un pecado, causa otro pecado: ושכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה* que el premio de la encomendaça, es, la encomendaça: y el precio, o pena del pecado, es otro pecado” (1642, 70). El subrayado es nuestro.

Cabe subrayar que Méchoulan (1987, 201) se ha encargado de observar esta dependencia de Pereyra para con el tratado de Menasseh ben Israel de 1642, *De la fragilidad humana*. Sin embargo, los críticos apenas parecen haber reparado en que el opúsculo remite, a su vez, a cuestiones que ya fueron descritas diez años antes en la primera parte de su obra mayor, el *Conciliador*. Por ejemplo:

viniendo a razones mas palpables dize uno de los artículos de nuestra Ley que todos los Philofophos concederles, es el libre alvedrio, y que el hombre tiene poder absoluto de seguir el bien, apartarse del mal, como por el contrario seguir los sensuales apetitos y no lo que la razón enseña. (1632, 128-129)

Y aún en otro lugar:

es de saber que aunque estos doctores¹⁶ sienten, que la Predestinación, y Reprobación sean ciertas, no de menos creen que la salvación, o condenación del hombre pende del libre albedrío y que Dios puso en las manos de su elección, la vida, y la muerte, el bien y el mal; y que por sus obras se salva cada uno. (*Conciliador*, 1632, *Quaestiones Secc.* III, 5)

Sea como fuere, una y otra no hacen sino confirmar cómo para el judío el ser humano precisa del concurso divino para poder dar por acabada una obra. Justamente, observa Benamozegh “el primer paso, el movimiento inicial hacia la virtud, el comienzo de toda obra buena, se dará en el hombre, lo que se resume en la sentencia cabalística *Primero el despertar de abajo, luego el despertar de arriba*”.¹⁷ Asimismo, la cita anterior cabe ponerla junto al pasaje de gran belleza que recogió Isaïe Tishby: “Un jardin (la CHEKHiNaH) se trouve plus bas que (les sphères supérieures). Il est protégé tout autor contre les vents du monde. En dessous, se trouvent d’autres jardins (les mondes) quis produisent des fruits variés. Ce jardin se transforme en source qui les arrose. Cet arrosage, c’est-a-dire la répartition des forces supérieures, depend des celles que produisent les actes d’ici bas qui atteignent la CHEKHiNaH et s’accumulent en elle.” (1994, 95)

A pesar de la escasez de referencias directas a la cábala en este punto, las similitudes son palmarias, pues en *De la fragilidad humana* se da un espacio a través de la libertad hacia la salvación como mediación entre ambos mundos:

Si Dios también creó a Adam recto y él con el pecado perdió aquella justicia y vigor en que fue criado, y quedó por esta causa débil la naturaleza humana ¿quién será aquel hombre tan ingrato, que no agradezca a Dios haberle dado para cualquier suerte de pecado, el eficaz y provechoso remedio de la penitencia? Pues conociendo nuestra flaqueza, nos enseñó el medio de cobrarnos, y restituírnos otra vez a su divina gracia. (1642, *Al lector*)

Un gesto necesario -el *leitmotiv* del pecado original se reproduce a lo largo de todo el tratado y hasta los últimos capítulos- antes de dar paso a la idea principal allí donde, gracias a la infinita bondad divina, la observancia individual y agente, alegre y sincera, de los mandamientos permitirían la salvación del creyente. En efecto, en otro lugar

¹⁶ Se refiere aquí a Buenaventura, Suárez, Fulgencio, Joan Damasceno, Fulgencio y Agustín.

¹⁷ E. Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne* (París: Kauffmann, 1867) recogido en Beltrán (2016-2017, 129).

sostiene Menasseh ben Israel que el ser humano, en tanto que ser creado a imagen y semejanza de Dios, goza efectivamente de libre albedrío:

Y aunque pudiera hacer largo discurso, ventilando la materia, la dejaré en silencio, refiriendo solamente cual sea nuestra sentencia, para la conciliación de nuestros versos brevemente. Es pues de saber, que los hebreos de ninguna manera admiten esta cuestión de predestinación, y solamente conceden el libre albedrío, y la preciencia, procurando conciliar estos dos puntos al parecer repugnantes. Sienten, que hay libre albedrío; y que esta libertad es absolutísima, la cual no se puede alterar, sin voluntad divina; por ser esta una evidente diferencia entre los racionales, y animales brutos. (1632, *Quaest.* I.5)

Respecto a los motivos de tan cuidadas descripciones, cabe señalar que las concesiones a los sectores judíos y no-judíos que configuraban la polimórfica comunidad de los Países Bajos han sido vistas por Rausenbach (2012) como un planificado ejercicio de diplomacia para con el complejo entramado intelectual -el de Ámsterdam, pero el europeo en su conjunto también- con el que Menasseh se esforzó en conectar y colaborar en aras de una mejor convivencia (2012, 586). Para la historiadora de la Universidad de Potsdam esta es una vía interpretativa que permite traer a la luz, aspectos esenciales relativos a la “capacidad de las sociedades europeas modernas tempranas para comprender quién se negó a renunciar a su identidad” (Ibíd.) en un contexto condicionado por los entresijos del testimonio y la autorización del conocimiento en manos de aquellos que ejercían la mediación cuando no enjuiciaban a sus propios contemporáneos, interpretación a través de cuyo estudio la investigadora germana lleva a cabo con el mayor de los éxitos, matizando hasta el detalle las distintas etapas por las que atraviesa la producción intelectual de Menasseh ben Israel, paralelamente a su integración y buena acogida en el seno de las comunidades europeas con las que mantuvo relación.¹⁸ No es tema de este trabajo, sin embargo cabe señalar cómo en su *Esperança del Israel* (1650) aparcó momentáneamente aquella precaución y diplomacia que habían guiado sus obras primeras, para posicionares “such as the situation of the Jews in Europe and the persecution of the Iberian *conversos* by the Inquisition” (Rausenbach, 2012, 564), aspectos de los que no obstante al parecer rehuyó reproducir en la versión latina:

Pues que diremos, de aquel monstruo horrendo de la Inquisición de España? Que tiranías no usa cada día, con los pobres inocentes, viejos, moços, y toda edad y sexo, quitándoles muchas veces la vida, por diminutos, y no a cerrar con el testigo. Ó maldad increíble, y crueldad inhumana. Mas veasle, por que? por querer guardar la Ley de Moseh, dada con tantos portentos. Por esto son innumerables personas muertas, en todos los lugares donde se dilata su tiranico imperio, y dominio: y entre tantos se ven cada día exemplos de grandisfima constancia, para

¹⁸ El subrayado es nuestro: “Ever since early modern Christian scholars had intensified their search for hebraica veritas, rabbis had cooperated with them; yet rabbinical cooperation between the fifteenth and seventeenth centuries—not including that of converts—had consisted mainly of oral instruction. Jews had served as tutors for Christian scholars, they had worked as proofreaders in Christian publishing houses, and they had participated in the processes of Christian censorship. But they had hardly written anything except grammars or dictionaries for Christian Hebraists and they had hardly ever used the Latin language to make Jewish law, literature, or thought accessible to the Christian Republica litteraria. With only a few exceptions, introductions to Judaism had been written by Christians, and these had been in the context of polemics. Jewish authors who had addressed Christian readers had done so mostly for apologetic reasons. Others had participated in nonreligious scientific discourse. The great majority, however, had failed to grasp the Reformation’s impact on finding new forms of Jewish-Christian cooperation.” (2012, 583)

mayor confusion suya, dexandose abrasar vivos, por el santificamiento del nombre del Señor bendito. (1650, 97)

Habr  que preguntarse entonces por el significado del todavía más cuidado trato que ben Israel confirió a la mística. En efecto, en una serie de estudios aún hoy de referencia sobre este particular, Joseph Dan (1989, 199-206) identificó algunas de las causas de dicho celo a propósito del tratado considerado de referencia sobre mística judía de mano de nuestro autor, el *Nishmat Hayyim* (1651). Efectivamente, se ignoran en este tratado una serie de cuestiones centrales de la cábala, acaso silenciadas, por el propio Menasseh ben Israel. Sorprendentemente, señala Dan (1989, 200-202), en una obra como el *Nishmat Hayyim*, escrita expresamente en hebreo con gran acopio de referencias al *Zohar*, y con la consecuente libertad que cabría pensar ese hecho pudo conceder al autor a fin de recrearse en los entresijos de la psicología o la escatología humanas tal y como se daban en textos como el texto capital de Moises de León –pues el *Zohar* por lo demás era obra cuya hermenéutica se hallaba en plena efervescencia a través, por ejemplo, de las interpretaciones de León de Modena-, sin temor aparente a que fuera comprendida por esa atmósfera mayormente desfavorable ante especulaciones de tal naturaleza, especialmente cuando habían de afectar temas de calado moral, como era el caso de la naturaleza del alma humana y sus implicaciones escatológicas para con el pecado y la libre elección entre el bien y el mal. Cabría pensar pues, apunta Dan (1989, 199), que se hallaba ben Israel ante una oportunidad preciosa de confirmar hasta qué punto fue un autor original o más bien secundaba determinados posicionamientos intelectuales inocuos para con el resto de sus intereses políticos y sociales.¹⁹ Sin embargo, señala el que fuera primer titular de la Cátedra Gershom Scholem de mística judía en la Universidad Hebrea, hasta cuatro aspectos nucleares del *Zohar* ignorados por ben Israel en ese tratado (1989, 200-201) que hacen pensar justamente lo contrario de lo que cabría, a saber: en primer lugar, se ignoran las referencias a la naturaleza del mal en la cábala –*Sitra Ahara* “el Otro lado”- central en la dialéctica entre el bien y el mal en la mística hebrea; en segundo lugar, igualmente pasa por alto las numerosas alusiones escatológicas, singularmente las relativas a la problemática del mesianismo, por otro lado tan relevante en el contexto post-expulsión, tema nuclear como es sabido en las seminales interpretaciones de Scholem (2012) acerca de la cuestión;²⁰ en tercer lugar, desoye las descripciones de la naturaleza sexual de las relaciones entre los mundos divino y humano, y las implicaciones en términos éticos de esta relación de naturaleza sexual en la reunificación del mundo separado de su creador a través de la *Shekhinah*, all  donde la cábala asocia la *Shekhinah* con la mujer, lo que para Scholem significó una de las innovaciones más importantes, duraderas y de mayor aprobación popular del cabalismo, tesis que describen la feminidad como ‘la hija de Dios’, ‘energía divina’ o como la ‘luna que refleja la luz divina en el mundo’ (Scholem, 2012);²¹ finalmente, pasa por alto también Menasseh el concepto central en la cábala zohárica de las *sephirot*, las diez emanaciones que constituyen el pl roma o la unidad primordial de la que surgen el resto de elementos que existen en el universo. Asimismo, enfatiza Dan (1989, 202) su sorpresa sobre esto último más cuando la lógica de las emanaciones divinas se halla estrechamente ligada a neo-platonismo cristiano medieval, corriente singularmente af n al resto del corpus del Menasseh ben Israel.

¹⁹ Un ejercicio de *realpolitik* el de Menasseh para cuyo análisis, además del apartado dedicado a esta cuestión en el artículo de Rausenbach, también puede verse el de Schorsch (1978).

²⁰ Cf. Véase especialmente la séptima conferencia. Remitimos en la bibliografía a la traducción castellana.

²¹ Sobre la relación cosmo-erótica en la cábala véanse los capítulos III a V de Idel (2009).

En este punto consideramos necesario reparar en ciertos elementos, quien sabe si ignorados por el propio Joseph Dan que indican que, si bien escasamente, sí se dan en la obra de ben Israel comentarios sobre algunos de los temas del *Zohar* arriba apuntados. En particular queremos llamar la atención sobre el siguiente pasaje del *Conciliador*:

(...) dicen con los cabalistas, que de la misma manera que Dios crió de la parte de santidad y limpieza, diez luces a q llaman *sephirot*, así mismo crio de parte de la inmundicia otras diez fuerzas exteriores que llaman cascara y que del mismo modo, que los Profetas predicen los futuros gozando la influencia de aquellas soberanas luces, así los Nigromantes con sus artes pueden alcanzar lo mismo por vía de estas fuerzas exteriores (1632, 61)²²

Efectivamente, al parecer *Nishmat Hayyim* no tenía como objetivo tratar acerca de la naturaleza del mal o su papel en el proyecto cosmológico cabalístico. Más bien se trata de otra pieza en el análisis teológico del autor cuyo objetivo principal no es sino refrendar la idea de la inmortalidad del alma en la que confluyen, aquí sí, las tradiciones judías y no-judía. Sobre el particular cabría mostrar, pues, hasta qué punto son coincidentes las tesis de Menasseh ben Israel en obras aparentemente tan dispares como las citadas, pero singularmente la suerte de anomalía tanto en contenido como en forma, que se ha estado inclinado a pensar representa *Nishmat Hayyim* respecto de las demás obras. No obstante, insistimos con Joseph Dan (1987, 67), es preciso llamar la atención sobre la que considera es realmente la intención principal de la obra, que no es otra que refrendar las tesis neoplatónicas acerca de la inmortalidad del alma, completamente separada del cuerpo, condición necesaria para que tenga lugar el auxilio divino arriba descrito y que sobre el que habremos de profundizar en otra ocasión:

A este hombre pues, enriquecido de infinitas prerrogativas. Y primeramente tratando del alma; hizola de una sustancia muy espiritual, separada de materia... El alma, es el horizonte de la eternidad y del tiempo... El alma, es. un medio entre Dios, y las cosas temporales pues por la forma del cuerpo, se mide por el tiempo, y según el ser de su naturaleza, es eterna, inmortal, y sin contraste. Fuera de que el alma, por haber comenzado y tener principio, tiene algo del tiempo, y de la eternidad, en cuanto no tendrá fin, y durará para siempre. (1642, 18-19)

²² El subrayado es nuestro.

Obras citadas

- Becker, Maier: “Rabbi Akiva and Theodicy”, *Tradition* 37 (2003) 52-60.
- Beltrán, Miquel: “Prefiguraciones de la compatibilidad en Spinoza, entre omnisciencia divina y libre albedrío humano”, *Convivium* 29/30 (2016-2017): 123-140
- Benamozegh, Elia. *Morale juive et morale chrétienne*. París: Kauffmann, 1867.
- Ben Israel, Menasseh: *Conciliador, o de la conveniencia de los lugares de la S. Escritura que repugnantes entre sí parecen* (Frankfurt: Auctoris Impensis, 1632).
- . *De la fragilidad humana y Inclination del hombre al pecado. Parte primera y segunda*. Ámsterdam, Biblioteca Nacional de España, 1642.
- . *Sefer Nishmath Hayyim*. Amsterdam, 1651.
- Dan, Joseph. “No Evil Descends from Heaven – Sixteenth Century Jewish Concept of Evil”, D. Cooperman ed. *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. and London: Harvard University Press (1983): 89-105.
- . “Menasseh ben Israel's *Nishmat Hayyim* and the Concept of Evil in Seventeenth Century Jewish Thought”. En Isadore Twersky and Bernard Septimus eds. *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, 1987. 63-75.
- . “Menasseh ben Israel: Attitude Towards the Zohar and Lurianic Kabbalah”. En *Menasseh ben Israel and his world*, Yosef Kaplan, Henry Mechoulán and Richard H. Popkin, eds. Leiden: E. J. Brill, 1989. 199-206.
- Den Boer, Harm: *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalucíes. Universidad de Alcalá, 1996.
- Idel, Moshe: *Cábala y Eros*. Madrid, Siruela. Trad. Pablo García Acosta, 2009.
- Kaplan, Yosef: “La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización”, *Manuscripts, Revista d'Historia Moderna* 10 (1992): 77-89.
- . *An Alternative Path to Modernity. The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden, Brill's Series in Jewish Studies, 2000.
- Kaysersling, Meyer: *Life and Labours of Manasseh Ben Israel: Being a Contribution to the History of the Jews in England, from Original Sources*, Wertheimer, Lea and Company, 1877.
- Lomba, Joaquín, “La presencia del pensamiento judío hispánico en la ética de Spinoza” *Convivium* (2001) 14, 86-112.
- Méchoulán, Henry: *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinoza. Edición de La Certeza del Camino, de Abraham Pereyra*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.
- . “Menasseh ben Israel and the World of the Non-Jew”, *Menasseh ben Israel and his world*, Yosef Kaplan, Henry Mechoulán and Richard H. Popkin, eds. Leiden: E. J. Brill, 1989. 83-98.
- Offenberg, Adriaan K.: *Menasseh ben Israel. A Biographical Sketch*. Ámsterdam, Menasseh ben Israel Instituut Studies, IV, 2011.
- Rausenbach, Sina: “Mediating Jewish Knowledge: Menasseh ben Israel and the Christian Republica literaria” *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 102, No. 4 (Fall 2012) 561–588.
- Roth, Cecil: *A Life of Menasseh ben Israel. Rabbi, Printer and Diplomat*. Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1934.
- Scholem, Gerson: *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid, Siruela. Trad. Beatriz Oberländer, 2012.

- Schorsch, Ismar: 'From Messianism to Realpolitik: Menasseh ben Israel and the Readmission of the Jews to England', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 45 (1978): 187–208.
- Spinoza, Baruj: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Tishby, Isaiah: *La Kabbale. Anthologie du Zohar*. Paris. Berg International, 1994.
- Van Praag, Jonas Andries: "Almas en Litigio", *Clavileño* 1 (1950): 14-26.
- Wolfson. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard: UP, 1962.

**Los círculos que se copulan con su centro, en
La casa de la divinidad, de Cohen de Herrera.**

Miquel Beltrán Munar
(Universidad de las Islas Baleares)¹

El legado converso.

La bibliografía sobre la obra de Abraham Cohen de Herrera no es copiosa,² pero casi en su totalidad, la escrita hasta el momento se dedica a examinar la exposición de la cábala que se despliega en las páginas de su texto capital, *Puerta del cielo*, ignorando, la mayoría de estudiosos, el otro texto que nos legó sobre los misterios cabalísticos, *La casa de la divinidad*. Por lo demás, entre los artículos dedicados a desentrañar el posible legado converso³ sobre los conceptos y consideraciones ontológicas que pueblan su intrincado sistema de mundos, heredado, como el mismo autor confiesa, de Isaac Luria,⁴ cabe destacar el que Aaron W. Hughes publicó en 1998, titulado “The Reception of Yehudah Abravanel Among Conversos in the 17th Century: A Case Study of Abraham Kohen de Herrera”, en el que su autor entiende poder probar que, “Herrera follows a number of earlier Jewish thinkers of the Italian Renaissance” (Hughes 1998, 462), en lo relativo a una cuestión capital:

I shall address one instance of how the inherited Jewish philosophical tradition enabled him to think about kabbalistic principles. I shall confine myself to examining the connections, both textual and philosophical, between Herrera and one of the first and most important Jewish philosophers of the Italian Renaissance, Yehuda Abravanel [...] also known as Leone Ebreo [...] I shall focus on only one

¹ El autor de este artículo es investigador principal de la Red temática de excelencia “Identidades conversas desde el XV hasta el XVII: descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (FFI2016-81779-REDT/AEI) y del Proyecto nacional de excelencia “Impronta de la espiritualidad hispánica del XVI sobre *La casa de la divinidad*, de Abraham Cohen de Herrera” (FFI2015-63921-P). Quiero agradecer a Miguel Ángel Granada la conversación mantenida en el transcurso del workshop ‘Cosmovisión y ética entre los conversos de los siglos XVI y XVII’, en la que se trató la cuestión de los círculos, y que me procuró información valiosísima para la culminación de este trabajo.

² Tampoco la dedicada a sus obras que tratan cuestiones propiamente filosóficas, como el *Epítome y compendio de la lógica o dialéctica* y el *Libro de deffinitiones*, editados en un solo volumen por Giuseppa Saccaro del Buffa en 2002.

³ Cabe señalar que Cohen de Herrera descendía de una familia de *anusim* (el plural para ‘anús’, significa ‘los forzados’) aunque él probablemente nació ya en Italia. De la presencia de conversos en el linaje de la conocida familia Abravanel, es destacable que un antecesor de León Hebreo, su bisabuelo, se convirtió al catolicismo para no perder sus privilegios, ya en los años de los pogromos de finales del siglo XIV. Curiosamente, también un hijo de León, a quien dejó cuando el resto de su familia y él mismo huyeron a Nápoles, y que secretamente fue llevado a Portugal, se convirtió durante el reinado de Juan II (Angel, 81). Para el devenir y la fortuna de los *Diálogos de amor* es de interés la lectura del libro de Nelson Novoa.

⁴ Rabbí Isaan de Luria, Ari (el león) (1534-1572), asquenazí, nació en Jerusalén, pero tras un accidentado periplo vital, recaló en Safed entre 1569 y 1570. En solo dos años introdujo novedosas nociones en la cábala, aspectos acerca del origen de la emanación, como el del *šimšum*, encogimiento o repliegue del Infinito mediante el cual deja un lugar vacío para emanar los mundos – el concepto, con todo, se encontraba ya en los escritos rabínicos, con otra significación-, o el de la rotura de los vasos, como asimismo el de la restauración de las caras, innovaciones que sin duda están relacionadas con las visiones que tuvo en los años que dedicó al estudio del *Zohar*. Algunos de los que se autoproclamaron discípulos de Luria, como Israel Saruq, introdujeron un sincretismo entre cábala y filosofía que influyó grandemente en Herrera. Huss escribió un artículo capital para el entendimiento de los diversos grados de conjunción entre ambas materias.

particular aspect of this relationship, that of the so-called *circulo degli amori*.”⁵ (Hughes 1998, 462)

Dedica Hughes, en efecto, sus esfuerzos a la demostración de que el círculo del amor, tal como este es descrito en el tercero de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, influyó en la consideración del círculo que se halla en el único de los textos de Herrera que examina, *Puerta del cielo*.

Queremos, a nuestra vez, dedicar el presente trabajo a probar que el influjo postulado por Hughes pudo en efecto darse, pero lo hizo sobre la otra obra cabalística de Herrera, *La casa de la divinidad*, en la cual encontramos algunos paralelismos destacables con las consideraciones no solo de Hebreo, sino de los filósofos del amor del Renacimiento italiano, en el ámbito cristiano. Como decíamos, esta obra de Herrera no ha sido examinada, ni siquiera descrita, por la mayoría de estudiosos. Entre los pocos que sí lo hicieron, Yosha dedica unas pocas líneas a definirla:

Casa deals with Lurianic ontology in an ascending order, from the terrestrial World of Fabrication (*Asiya*) through the angelic Word of Formation (*Yezira*) to the glorious World of Creation (*Beria'a*). *Casa*, divided into seven books against the seven gates of sanctity, deals also with Lurianic psychology and the doctrine of prophecy in conformity with other doctrines [...] The work concludes with the world of the Intellects according to different scholastic and renaissance authorities attempting to find concordance between them and the kabbalistic thought.” (2003, 114)

Décadas antes, Melnick argüía que *La casa de la divinidad* era un tratado de angeleología y pneumatología (1981). Krabbenhoft, en su tesis doctoral sobre el cabalista leída años antes, y publicada en 1985, escribía que “in *La casa de la divinidad* the complexities of Lurianic doctrines meet the arcan structure of Merkabah mysticism, and the Platonic element is relegated to secondary importance” (18). Proseguía el estudioso: *La casa de la divinidad* mirrors a more ancient stage of cabala, but *Puerta del cielo* takes the *Zohar* as a starting point to take into account the contemporary Platonizing tendencies of Lurianic cabala, and the Renaissance Platonism of Marsilio Ficino, Pico, Leon Hebreo, Patrizzi and others. (18)

Trataremos de probar aquí que la impronta de los neoplatónicos que cita Krabbenhoft se halla por igual en *La casa de la divinidad*, que además cabe que se escribiera al mismo tiempo que *Puerta del cielo*, pues en ambas obras se cita la otra como si estuviera ya concluida. En cualquier caso, en páginas ulteriores de aquel incipiente trabajo, el estudioso relega el examen de aquella obra, y la ignora al avanzar su estudio en torno a ciertos autores de la ascética hispana que parece considerar que pudieron estar en el origen de algunas consideraciones de Herrera, por cuanto se demora en los textos de aquellos, y al reconocer la influencia de Pico, Hebreo y otros, parece introducir también, con su directa atención hacia ellos, la probable de autores como Osuna, Laredo o Diego de Estella.

Inicia Krabbenhoft su estudio señalando la diferencia entre la cosmovisión de los conversos y la cábala en particular. Cabe decir que en *La casa de la divinidad* se hallan consideraciones acerca de, por ejemplo, la lumbre, no tan técnicas desde la perspectiva de la emanación cabalística, que podrían hacer sospechar que aquel influjo —el de la espiritualidad española sobre la cábala de Herrera— tuvo lugar, pero en ningún caso lo que

⁵ Años más tarde Hughes (2007-2008) publicará otro artículo capital para la consideración de los *Dialoghi d'amore* en el seno de las filosofías del amor del Renacimiento italiano.

se mantiene sobre tal noción en *Puerta del cielo* podría concebirse como próximo a cómo ella se describe en textos capitales de escritores conversos, desde Juan de Cazalla a Juan de la Cruz. También en *La casa de la divinidad* hallamos aproximaciones a cuestiones preteridas o muy tangencialmente rozadas en *Puerta del cielo*. Así, por ejemplo, la de visión profética, las de hado y providencia, incluso la de raptó o arrobamiento, pero también se trata la naturaleza y origen del amor, que en algunos pasajes de la obra capital de Herrera se concibe como actuando en la misión de unir o ajuntar, pero que en el Libro séptimo y último de *La casa de la divinidad*, como mostraremos aquí, se define en un engranaje ontológico no lejano al que se configura y forja en los *Diálogos de amor*, en efecto a través de la noción del círculo del amor. Empecinado en vincular *Puerta del cielo* con el misticismo hispánico del XVI –ya sea de autores conversos o no-, Krabbenhoft sin embargo admite que se dan diferencias de consideración entre la obra de Herrera y aquellas improbables prefiguraciones de la misma. Leemos:

another facet of (the) difference is the Christian mystics' insistence on the descent into the depths of the soul, within the individual, the "internal dwelling" (morada interior) of Teresa de Jesús or the "vault" (bodega) of Juan de la Cruz. God is held to exist within, in necessary complement to the "without" of his transcendence, so the unio mystica must take place through awareness of the divine presence in the soul (infused grace, Eros pronoeitikos) as well as through ascent to the Godhead (ectasy in the etymological sense [...]) to stand outside –the soul outside the body-Eros epistreptikos).⁶ Cabala turns outwork toward contemplation of God as intellectus and creator. For the Jewish mystic the soul's relationship with its inner self seems to belong to that area of experience shrouded in reticence. (84)

Señala otra diferencia Krabbenhoft entre el misticismo cristiano y la cábala, referida a la relación de ambas corrientes espirituales con la ortodoxia. Sentencia el estudioso que, en tiempos de Herrera, la cábala era admitida como tradición, y que quienes se adentraban en los misterios de esta no tuvieron que sortear los peligros que acechaban a los autores de los textos ascéticos que pueblan la literatura espiritual del XVI en España. Si bien cabe estar de acuerdo con la observación de Krabbenhoft, este parece querer ignorar la contienda intelectual que, por ejemplo, llevó al conflicto que se vivió en Ámsterdam durante la década de los treinta del siglo XVII –justamente los años en los que Herrera escribía sus obras, antes de morir en 1635-, de cuyas facciones los principales valedores fueron Isaac Aboab de Fonseca, en la vindicación de la cábala, y Saúl Leví Morteira, en el de la defensa de la tradición tal y como en la comunidad portuguesa esta se veía recreada. El primero, 'gran maestro en materia de cábala', aseguraba que todos los judíos, sin importar lo graves que hubieran sido sus faltas, tenían un lugar de bendición en el mundo venidero. Morteira, a la sazón dirigente religioso de la comunidad, profirió un sermón en el que, como réplica a Aboab, declaraba la eternidad del castigo para algunos pecados, lo que soliviantó a ciertos miembros de aquella, que le recriminaron dar soporte a la religión de los cristianos al postular dicha eternidad. Morteira escribió una carta a las autoridades rabínicas de la comunidad de Venecia, consiguiendo el apoyo de estas. Isaac Aboab fue conminado a abandonar y repudiar públicamente la doctrina por él

⁶ Proclo se refirió al *Eros pronoeitikos* como al amor providencial, por el cual las causas más altas toman cuidado de los efectos inferiores. Según el pensador, dicho *Eros* es moderadamente trascendental, en la medida en que se halla en el nivel de los dioses inteligibles que se sitúan por debajo del Uno. La moción circular del amor en el universo comporta este amor que se dirige a lo bajo, y, especularmente, el *Eros epistreptikos* que se eleva hacia lo alto desde las criaturas. Ni estas palabras ni 'unio mystica' están en cursiva en el texto citado de Krabbehoft.

mantenida, pero él, en rebeldía, escribió su *Nishmat Hayyim*, texto en el que adujo que solo los cabalistas podían llegar a la verdad en torno a tan abstrusa materia. Esta controversia fue magistralmente descrita por Altmann en un artículo de obligada lectura (Altmann 1972-73). La animadversión hacia la cábala tuvo, en Venecia, un manifiesto supremo en el *Ari Nohem* de León de Módena. Dweck ha examinado con rigor la suerte seguida por este texto en su acogida ulterior. De Módena pugnaba, con el *Ari Nohem*, por crear una tradición anticabalística, aduciendo que los adeptos a los secretos lo eran a invenciones que pretendían fundamentadas en arcanos misterios, y se enfrentó con fervor a Israel Saruq, a quien Herrera consideraba como su maestro tras el encuentro que ambos tuvieron en Ragusa (la actual Dubrovnik) en 1596, cuyos pormenores detalla en *Puerta del cielo*. Todo lo anterior demuestra la hostilidad y animadversión hacia la utilización de todo aquello que hacía accesible por medios filosóficos los últimos misterios, tal como se daba en los tratados de autores propensos a argumentar dicha conciliación, pero también se halla en la obra de De Módena una áspera reprobación de los que eran considerados delirios de la cábala de Safed. Tal como Dweck destaca:

Much of *Ari Nohem* amounted to an attack on the Jews of early modern Venice. Modena chastised his contemporaries for abandoning Maimonides' *Guide*, turning the *Zohar* into a legal authority, and creating a cult of personality around Isaac Luria. (151)

Importa, con todo, revisar lo que Idel (1992) en un artículo publicado por primera vez en 1986, concluyó que caracterizaba a la cábala en la Italia del Renacimiento por oposición a lo que la definía en tierras ibéricas con anterioridad, para dar cuenta de que las obras de Herrera responden, sin duda, a las peculiaridades de aquella, siendo la más importante que la cábala se contempla como un saber arcano, esotérico en sus expresiones concretas, pero que puede ser explicado y alcanzado en buena parte desde una perspectiva filosófica, una concepción que compartieron pensadores como Yohanan Alemanno, R. Abraham de Balmes y R. Isaac de Pisa. Todos ellos se demoraron en tratar de entender los misterios cabalísticos desde una concepción neoplatónica de la filosofía. Herrera, en *La casa de la divinidad*, mantiene que la filosofía permite el acceso a estos saberes, y que se puede recurrir a ella, a modo de alivio, ante las dificultades de las contemplaciones que la cábala impone, inclinándose a los que llama 'humildes discursos de la razón filosófica y humana'. La cábala podía incluso, en este tenor, ser enseñada a los cristianos. La consideración de esta como una técnica, que permitía que el eflujo superno se expandiera en el dominio humano para beneficio de quienes lo reciben, también fue común entre los pensadores judíos del Renacimiento italiano. Alemanno, en su *Einei ha-Edah*, se refiere a un deseo primordial que emana con el fin de conseguir establecer el reposo final (*menuhah*), y que este es el propósito que lleva a Dios a crear el mundo, haciéndolo en una suerte de moción circular de modo que todo se origina en Él y retorna a Él. Y el influjo se despliega desde el punto superno hasta el más ínfimo, que son, respectivamente, *Keter Elyon*⁷ y la materia hílca. Da vueltas en círculo, y asciende y asciende de un nivel al siguiente hasta que retorna al punto superno mediante un movimiento circular que es desde Él y hacia Él, causando incesante la luz de la existencia que efluye de Él y que retorna a Él, en quien se halla el reposo de la vida eterna. Ogren escribe, en lo que concierne a esta doctrina tal como percibe Idel que se da en Alemanno: "Commenting on this passage, Moshe Idel perceptively observes that at play here are «three Neoplatonic concepts: the *processio*, the motion descending from God; the *reversio*, the motion toward

⁷ *Keter Elyon* es la Corona Suprema, la más alta de las sefirot. El más elevado aspecto de las mismas que puede ser contemplado por los humanos.

God, and the repose, in Hebrew *menuhah*» (107). En otro trabajo, Idel postulaba la profunda influencia que el tratado de Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī titulado *Libro de los cercos*,⁸ que fue traducido en tres ocasiones e interesó sobremano a los judíos en España antes del exilio, tuvo también entre los humanistas judíos en la Italia de los siglos XV y XVI, especialmente sobre Alemanno, pero también en cabalistas cristianos como Pico della Mirandola, de quien aquel fue preceptor, como también en León Hebreo, tal como defiende en otro artículo (Idel 1978). Idel describe así el contenido de la obra:

This is a Neoplatonic book which describes the whole universe by the metaphor of a cosmic circle, which emerges from God and returns to Him. The entire non-divine cosmos is arranged in the great circle of being. The first semi-circle describes all the stages of creation descending from God, the second semi-circle depicts the return of the universe to God. (1988, 201)

La concepción de Dios como un punto y como un círculo se halla, en efecto, en tratados de los autores mencionados, pero también en sermones como los de Judah Moscato, quien se refiere, en el que se titula *Para Shemini 'Atzeret*.⁹ *Compases divinos*, a los seguidores de Platón como los sabios ancianos, que consideraron el Bien absoluto como un centro, y los diferentes grados de las criaturas que fluyen a su alrededor como círculos, pero también a pensadores españoles como Isaac Abravanel, padre de León Hebreo, o Isaac Arama.¹⁰ Los círculos se mueven en torno al centro, simple e indivisible punto, como las puertas sobre sus quicios. Las líneas se dibujan desde la circunferencia hasta el centro, pero puesto que son divisibles, no pueden alcanzarlo, ya que este -lo decíamos -es simple e indivisible, y nada puede ser alcanzado por otra cosa disímil a su respecto. De igual modo, las criaturas, en cuanto emanadas de Su bondad, se vuelven hacia Él como las líneas a su centro, y se mueven por el natural deseo de esforzarse cuanto pueden para retornar a su principio, que es el Bien que todas las cosas anhelan. Así haciendo, llegan a su más o menos perfecta beatitud, de acuerdo con los diferentes grados y sus capacidades naturales. Como señalábamos en otro trabajo, “the preacher [...] relies on a definition of God that he adequately relates to Hermeticism, referring that in Mercurio Trismegistus it is written that the Creator....is a perfect circle” (Beltrán 2013, 16-17).

Volviendo a Krabbenhoft, este admitía que

by comparison with the Jewish mystical tradition [...] Christian mysticism tends to stress the approach to God through love (Eros as agape) over a more intellectual type of contemplation. This «love theology» or «affective way» is especially characteristic of Spanish mysticism in the period in question, when it is at times stressed to the detriment of the intellectual content of Platonic theoria. (102)

Ahora bien, si la teología platónica puede procurar el fundamento de un acercamiento afectivo hacia Dios, la cábala lurianica y su compleja maquinaria ontológica

⁸ Ibn al-Sīd de Badajoz (1052-11217) fue principalmente filólogo, en particular gramático, y poeta. Fue Asín Palacios quien recuperó su figura como pensador, en particular con su traducción, precisamente, del *Libro de los cercos*, cuya importancia en su tiempo la revela el hecho de que fue traducido tres veces al hebreo, y que una de aquellas traducciones del medioevo se la debemos a Moshe ben Schmuel ibn Tibbon.

⁹ Literalmente, ‘el octavo día de la asamblea.’ Se celebra después de la festividad de siete días de Sucot y conmemora la entrada del pueblo de Israel en la Tierra prometida. Se habla de ella en Nm 29:35: “El octavo día tendréis solemnidad, ninguna obra de siervos haréis.”

¹⁰ Para la consideración del amor de Dios en estos autores, puede verse el capítulo final del libro de Vajda.

parecen dejar de lado la cuestión afectiva, o al menos así ocurre en la recreación de la misma que hallamos en *Puerta del cielo*.

Sin embargo, un amor cosmológico permea y une los diversos mundos en *La casa de la divinidad*, y en particular, de modo inapelable, al primer perfectísimo efecto con el Infinito del que procede. Detallaremos esta cuestión a través de un examen del Libro séptimo y último de aquella obra, más adelante. Cabe sin embargo demorarnos aquí en probar que, en los autores de la espiritualidad hispana citados por Krabbenhoft, tal amor no se halla definido en un sentido cosmológico preciso, si no es a la apelación a una ley natural que rige las relaciones entre los seres. Aun así, en el *Tercer Abecedario Espiritual* de Osuna un capítulo del Tratado XVI lleva el título “De cómo el amor es cielo empíreo”, pero en sus páginas nos encontramos con el establecimiento de paralelismos entre ambos –el amor y el cielo–: que son muy anchos y espaciosos, o de tanta grandeza que abrazan en sí todos los cuerpos. O, por ejemplo: “El cielo empíreo es el lugar de los bienaventurados, en que fueron los ángeles criados, y de él fueron lanzados los demonios, y así es el amor singularmente guardado para los buenos y justos, en el cual reciben nuevo ser de gracia” (420). La infinitud del amor es vindicada en las siguientes líneas: “Su anchura se extiende hasta los enemigos; su longura persevera hasta la fin; su altura lo hace todo poderoso: su profundidad es no atribuir a sí alguna cosa, sino referirlo todo al amor con que Dios nos ama” (421). Con todo, en *Ley de amor o Cuarto abecedario espiritual*, Osuna afirma que es admirable el círculo que traza el amor en sus idas y venidas; de Dios a las criaturas, de estas al Creador, y entiende que ningún círculo máximo se le puede comparar. El amor surge del altísimo cielo de la Divinidad, y al propio Dios torna. Se trata de un amor dispuesto en el mundo con fortaleza, en la vida eterna con suavidad.

En cuanto a Dios como centro, en Laredo encontramos que ‘siguiendo el propósito notado e autoridad de San Pablo’, se arguye en la parte segunda, capítulo xxxix: mi Dios, inmenso, incomprehensible, es perfectísimo centro e nadie lo vio cómo es, y él solo es el que conoce a sí mismo, porque, como él es tan indivisible quan invisible e tan invisible quan incomprehensible, no con el entendimiento humano se puede comprehender, sino con sola la voluntad le gozamos con fruición e con el entendimiento de beatífica visión, porque es todo amable, todo deseable e todo elegible. Y como en su acatamiento estén, dende antes que nos criasse, patentes todos nuestros interiores movimientos tan de manifiesto como nuestra obra exterior, resta que ni en la criatura ay centro abscondido ni interior, ni en Dios ay circunferencia que alcance a comprehender la criatura; porque si los serafines le conocen infinito, infinito es lo que ay más que conocer. (333).

Y en la parte tercera, capítulo XXXII leemos:

Ya se declaró qué es el centro en la criatura e cómo se ha de entender en el criador inmenso [...] Assí que está Dios en todos nos y en todo quanto crio. Y está por potencia, por essencia e por presencia. Por potencia porque, assi como su inmenso poder nos crio, assi su sabiduria infinita nos sustenta, e assi su investigable bondad nos aprovecha y nos haze aprovechar. E la bondad que aprovecha a los buenos ella mesma tolera o sufre los malos para exercicio y provecho de los buenos, y aun esperando e tolerando los malos, les incita con sanctas inspiraciones porque vuelvan a ser buenos con la libre voluntad que para querer les dio [...] También está Dios en sus criaturas por essencia [...] (No) es possible que aya cosa ni cosita que no esté en el inmenso Dios sin darle algún henchimiento. E así como está en sus criaturas por potencia e por essencia, assi también por presencia, siéndole todas presentes sin podérsele esconder quilate del pensamiento; porque como los

cuerpos o las cosas corpulentas no le sean impedimento, porque todo lo penetra, todo lo mira e lo vee assi es testigo presente y es presencialmente juez. (720)

En lo relativo a Diego de Estella, Krabbenhoft señala que, tal como sugiere el título de su obra –*Meditaciones devotísimas del amor de Dios*– el franciscano

pays special attention to the agapic nature of God. Divine transcendence is seen by Estella often to consist of superabundant goodness, in comparison to which man's capacity to love seems utterly insignificant. Love here must be interpreted as the creative, emanating power of God rather than the Eros that ties man to God with as much power as God ties himself to man. (155)

En efecto, Estella se afana en probar que Dios amó primero a aquellos de quien quería ser amado, y cita 1 Juan 4, 19: “Nosotros le amamos a Él porque Él nos amó primero.”¹¹ Se trata de un amor infinito, que no puede ser pagado, eterno y tan antiguo como Él. Un amor, sin embargo, que recibe el nombre de misericordia por el rey David, en el versículo en el que implora: “Ten misericordia de mí, Jehová, mira mi aflicción que padezco a causa de los que me aborrecen.” (Sal 9:13)

Prosigue Diego de Estella: “porque mayor conocimiento me da de quien tú eres este nombre de misericordia que el nombre de amor. La misericordia es afecto del ánimo, que se apiada de la miseria ajena y provee al necesitado, dándole primero la compasión del alma” (91). Este amor es adecuado a Dios porque no comporta carencia en Él, sino solo la abundancia por la que otorga y da y sustenta. Pensamos, por lo anterior, que Krabbenhoft se equivoca, y no hallamos en Estella el amor emanativo, sino una transposición de la noción de *Hésed* tal y como se da en el Testamento, magistralmente examinada –dicha concepción– por Sakelfeld (1978, 1985). Lo mismo ocurre, pese a las metáforas por ellos utilizadas, en el caso de Osuna y de Laredo.

Dios como centro en *La casa de la divinidad*.

En el capítulo 4º del Libro tercero de *La casa de la divinidad*, titulado “Con los antiguos theologos de las gentes demuestra como la causa primera, es comparada al centro, y la mente, anima, naturaleza, y materia, a 4: círculos que la rodean, y aplicandolo a los Ophanim, o ruedas, dize algo de su operación” (1731, 96). Herrera nombra a aquellos: “Zoroastro, Mercurio, tresmegisto,¹² Pitagoras, Platon, y Plotino,” y señala que a ellos se refiere ‘doctamente’ Marsilio Ficino. Todos estos pensadores

colocaron la bondad en el centro, y la hermosura que della procede en el circulo, digo la summa, e incausada bondad en un centro, y la hermosura que della mana en quatro circulos, dogmatizando que el unico centro de todas las cosas, es la causa primera, y los quatro circulos, que este divino centro continuamente rodean, son la mente, o puro entendimiento, la anima, la naturaleza, y la materia. (1731, 96)

Pues bien, mostraremos que esta es casi cita literal no de un pasaje de los *Diálogos de amor*, sino del *Commentarium in Convivium Platonis* escrito en latín por Marsilio Ficino, publicado en 1484, pero que se remonta a los mismos años en los que también gestaba su obra capital, la *Theologia Platonica*, y en los que culminaba la propia traducción del diálogo platónico que comenta, *El Simposio*, esto es, hacia 1469. Solo en

¹¹ Se cita por la edición de 1960 de la Reina-Valera.

¹² A pesar de la coma, se refiere, por supuesto, a un solo pensador, Hermes Trismegisto.

1544 se publicaría –casi medio siglo después de su muerte– su propia traducción al italiano del comentario, con el título *Sopra lo amore o ver' convito di Platone*.¹³ En él leemos:

Et non sénza propósito li antichi pòssero la Bontá nel Céntro: & nel cérchio la Bellézza: Dico certaménte la Bontá in ún centro: & in quáttro cerchi la Bellézza. Lo único céntró di tútte le cóse e Dio: i Quáttro cérchi, che d'intorno á Dio continovamente si rivolgono, sóno la Ménte, l'Anima, la Natura & la Máteria. (Ficino 1544, 26)

También casi idénticas palabras en las líneas que siguen, de Herrera: “de que la mente es circulo estable, la anima por si movible, la naturaleza movible en otro, mas no de otro, y la materia finalmente es circulo movido de otro, y en otro” (Herrera 1731, 96). Y en Ficino: “La Mente Angélica, ê cerchio stábile: l'Anima, per se móbile: La Natúra, in áltri, ma non per áltri si muóve: la Matéria, non solo per altri, ma anche in áltri é mossa” (Ficino 1544, 26).

Siguen los mismos derroteros los respectivos pasajes que se hallan, en uno y otro texto, a continuación de este:

Y no hay duda q a la causa primera llamaron centro, y a los quatro siguientes circulos, porque el centro es un punto del circulo senzillo e indivisible y estable, de que muchas divisibles y movibles líneas que estendidas llegan a la sircunferencia, el circulo que les es semejante, y que se revuelve y gira, continuamente alrededor del sirculo del centro como de su proprio y estable quicio, presupuesto que es tal la naturaleza del centro, que aunque es indivisible e immobile se halle igual e indiferentemente en muchas, o por mejor dezir, en todas las líneas divisibles, y movibles porque en qual quiera parte dellas esta el punto mas porque ninguna cosa puede ser alcançada o tocada de su semejante, las líneas que de la circunferencia se estienden al centro, no lo alcançan ni tocan, si no con un solo punto en que acaban, que siendo senzillo, e immobile es al centro muy semejante. (1731, 96-97)

Leemos en *Sopra lo amore*:

Ma perché nói, Dío chiamiámo Centro: quelli áltri quáttro, perché céntri, dichiarerémmo. Il Céntro ê ún púnto del cérchio, stabile & indivisible: dónde mólte linee divisibile & móbili, vánno a la lor simile circunferénza. La quále circunferénza ché ê divisibile, non altrimenti si vólge intórno al Céntro, che ún Corporale tóndo in (27) ún ghánghero si fáccia. Et tále ê la Natúra del centro, che ben che sía indivisible & stabile: niénte diméno in ógni párte di ciascúna línea ê il púnto. Ma perché nessúna cósa può ébere da'l suo Dissimile tócca: le linee che vánno da la circunferénza insíno al centro, non poßono questo tal' púnto toccáre, se non con ún' lor' púnto medésimamente sémplíce, único, & immóbile. (1544, 26-27)

¹³ Publicado por Neri Dortelata, 1544. Aunque hubo una reedición en 1594, en casa de Filippo Giunti, es muy probable que Herrera tuviera acceso a la primera, más difundida, que en todo caso no difiere en los textos aquí citados de la publicada cincuenta años después. Cabe asimismo que leyera el original en latín, toda vez que con reiteración cita, en sus obras cabalísticas, textos de humanistas italianos escritos en dicha lengua, y también de filósofos medievales no traducidos en su tiempo, de modo que habría que admitir su buen conocimiento de esta lengua.

Nótese que, donde Ficino habla de Dios, Herrera prefiere referirse a la Causa Primera, y que esta es la única variación capital entre ambos textos. Así ocurre también en el pasaje inmediatamente ulterior:

y es infalible que la causa primera es llamada con muy gran razon centro de todas las cosas, pues esta en todas con summa senzillez, e inmovilidad, siendo todas en alguna manera multiples, compuestas, y movibles, y como todas de dicha cauza proceden; assi a ella finalmente como líneas y circunferencias se convierten y buelven y deste modo la mente, la anima, la naturaleza, y la materia procediendo desta cauza a ella procuran bolver, y buelven, y con todas sus fuerças, y operaciones la andan continuamente rodeando, e imitando. (1731, 97)

El pasaje de Herrera ya se aparta en un sentido importante del de Ficino, que es el siguiente:

Chi negherâ Iddío di tútte le cóse ébere meritaménte chiamáto il céntro? Considerándo che' sia in tútte le cóse al tútto Unico, sémplice & immóbile: & tútte le cóse che sono prodotté da lúi, siéno múltiplici compóste. & in quálche módo móbili: & cóme élle êscono da lúi, cosí ancóra a similitúdine di linee e di circunferénzie in lui ritórnano. (1544, 27)

Relegando Herrera las líneas de Ficino que se leen a continuación, de nuevo la casi literalidad continúa, al referirse Herrera a la Causa Primera como la potencia intrínseca de las cosas, que las penetra y obra en ellas:

y como el centro en quanto punto en qualquier parte de las líneas, y circunferencias del sirculo se hallan,¹⁴ assi la cauza primera centro de todas las cozas se infunde en todas ellas, no solamente porque a todas las hinche penetrando, y en todas obra, y esta presente, si no porque a todos los efectos ha dado una parte, potencia, o habitud intrinsica, senzillissima, y excelentemente perfecta que la unidad de la cosa se llama, de la qual, y a la qual como de proprio centro, y a proprio centro las demas partes, y potencias de cada cosa dependen, y se refieren. (1731, 97).

Al cotejar los pasajes, de nuevo observamos que Ficino había preferido referirse a Dios:

Et cóme il centro in ógni páрте di línea, & in tútto il cérchio si truóva: & tútte le línee per il lor púnto tóccano il púnto che ê nel mézo del cérchio: Símilmente Dño che ê centro di tútte le cóse, il quále ê unità semplcíssima, & Atto puríßimo, se medésimo in tútte le cóse métte. Da la quale, & a la quále cóme da centro & a centro suo, tútte le áltre poténzie, & párti di ciascúna páрте depéndonno. (1544, 27-28)

Sin embargo, en las líneas que siguen se produce una variación terminológica que es la que nos importaba constatar. Herrera escribe:

y a este centro, y propria unidad conviene que se levanten, y colijan primeramente las cosas que se ajunten y unan con su cauza para que por su proprio centro como ya varias vezes se ha repetido, se unan y copulan con el universal centro de todas,

¹⁴ En plural, este verbo, en el manuscrito.

levantesse pues la mente a su sumidad, y cabeça que llamamos su centro antes que suban a su causa, y Universal centro, lo mismo hacen la anima y los de mas. (1731, 97)

Ficino, en el pasaje en el que el de Herrera se refleja, y que sigue guardando –aun siendo bastante más escueto– amplias similitudes con lo que Herrera escribirá después, evita la utilización del verbo ‘copular’:

Et certaménte bisógna che le cóse creáte, inánzi a quésto lór própio céntro, & a quésta lor própia unitá si raccóglino, che a illóro Creatóre si accóstino: Accioché per illóro própio céntro, al centro di tútte le cóse si accóstino. (1544, 28)

Y sin embargo, no podrá argüirse que Ficino no tuvo predilección por aquel término, puesto que una de las nociones centrales de su ordenación cosmológica es la de *copula mundi*, con la que describe al alma racional, que, como se afirma en *Theologia Platonica*, es capaz de alcanzar las cosas superiores sin relegar, por su instinto natural, las inferiores, y es capaz de ascender al igual que de descender a lo bajo, y cuando asciende, no deja aquello que está en lo inferior, del mismo modo que, cuando descende, no abandona las cosas sublimes. Si lo contrario hiciera –afirma Ficino– no sería ya la cópula del mundo. Esta alma racional tiene su sede en la tercera esencia, y su obra unificadora la hace posible el amor, que se entiende como movimiento circular por el cual Dios se despliega en el mundo actuando su bondad infinita, para provocar en los hombres el deseo de reunirse con Él. Este amor, a diferencia del platónico –para Platón que Dios amase o desease comportaría imperfección en Él, puesto que tanto amor como deseo suponen querer alcanzar algo que no se tiene–,¹⁵ también concierne a Dios, y veremos que a León Hebreo le importará sobremanera demostrar de qué modo el amor de Dios por el hombre no hace a Aquel menos perfecto, sino acaso al contrario. Banić-Pajlić escribe a propósito de la doctrina ficiniana del amor:

Wondering about the way of how to return to God Ficino concludes that it is love, as the aspiration toward orderliness and beauty and as the pursuit of perfection that leads us back to God. The goal of the human life is to reach the state where “we love all in God,” where “we see God and all in God and love Him and everything that is in Him.” So according to Ficino it is not the knowledge that brings us back to God, but rather love. (219)

Y más adelante:

We may therefore conclude that Ficino elaborates on love primarily within the ontotheological frame. Love is the result of the process that is going on within the principle of all, God, the basic structure of this process being *circular*. This *circular process* then determines the structure and dynamics of the totality of being. (219, la cursiva es suya)

Nos importa dar cuenta, con todo, de que, si en Ficino las cosas creadas se aproximan, se reúnen, pero no se copulan “con el universal centro de todas,” hay que advertir también que el verbo ‘copular’ tiene, por ejemplo en el diccionario de

¹⁵ El libro de Osborne trata esta cuestión detalladamente.

Covarrubias,¹⁶ la acepción prioritaria de unir o juntar. Consideramos, no obstante, que la elección de Herrera no es gratuita, pese a que en *Puerta del cielo* no se hace uso de este verbo,¹⁷ prefiriendo el cabalista relatar, en su obra capital, que se atan y se cosen las cosas. En *La casa de la divinidad* Herrera querría vindicar la connotación sexual en la reunificación, algo que demostraría también su habitual referencia –en esta obra, pero también en *Puerta del cielo*– a los *parşufim*¹⁸ como machos y hembras, dantes y recipientes.¹⁹ En los *Diálogos de amor* pudo Herrera, tanto como en los tratados de ciertos cabalistas que le prefiguraron, hallar esta consideración de los mundos y los círculos que copulan con su centro. En *La casa de la divinidad* se procede, con todo –y percibimos reminiscencias, de nuevo, ficinianas–, a describir los círculos:

y destes quatro invisibles círculos es imagen el visible circulo del corporeo mundo porque los cuerpos son sombras, y estampas de las superiores animas, y mentes, y como tales las representan, y demuestran, de manera que aquellos quatro con razon se llaman circulos, sino que la mente es immobile circulo, porque tanto su operacion, quanto su substancia permanece siempre la misma, pues no solamente es, y vive, mas entiende, quiere, y obra siempre lo mismo, y solamente se puede llamar movible, por que como todas las demas cosas de la primera causa procediendo a la misma se convierte, y vuelve, la anima universal, y otra qualquiera, es movible circulo, y que por su naturaleza discursando conoçe, y con sucesion de tiempo explica, y todo discurso de uno en otro, como tambien toda temporal obra es movimiento, con que si alguna estabilidad ay en el conocimiento de la anima, es mas por beneficio y participacion de la mente, que por su propria essencia, advirtiendole que quando dezimos, anima, entendemos conforme a los antiguos theologos las fuerzas de la anima racional, que entienden discursar, y premian, como quando dizimos naturaleza aquella fuerza del anima, que principalmente se coloca en engendrar y mover los cuerpos. (1731, 97-98)

Se utiliza aquí el verbo al referirse a los ángeles o ruedas, después de describir de nuevo a la materia como círculo, ya alejado –como se habrá advertido– de las páginas del capítulo tercero de la *Orazione seconda* del *Comentario* de Ficino:

Es la materia finalmente circulo de otro, y en otro movible, por que de la anima como de principio de movimiento es nessesariamente movida en otro, por que en los espacios, y distancias del lugar todo su movimiento es recebido, que aplicado al propósito de nuestra interpretacion dezimos que por las razones que se acaban de referir es conveniente que se llamen los angeles ruedas, o circulos, por que o los hemos de hazer entendimientos apartados de la materia, como muchos

¹⁶ Hallamos el sustantivo: “COPVLA, vale atadura, ayuntamiento. Lat. Copula vinculum, vel nexus, quo aliquid copulatur, hoc est congiungitur. Copula en el Matrimonio, es el carnal ayuntamiento.” (1611, f. 162r)

¹⁷ Entre otros pasajes que relatan la mecánica de la reunificación, puede leerse: “aunque absolutamente el *iggul* o círculo es antes de la línea recta, pues En Sof, que rodea y circunda todos los mundos y es sin principio, medio, ni fin, y del todo uniforme y sencillísimo, es antes, como en sí consistente, que su *hut* o hilo, con que comunicándose de alto a bajo, y por línea distributiva y recta, es causa de todas las cosas, atando y cosiendo a cada una y a todas entre sí y consigo. (Herrera 2015, 333)

¹⁸ Los *parşufim* pueden definirse como las reestructuraciones de las sefirot o emanaciones, que se producen tras la catástrofe de la rotura de los vasos que contienen la luz divina irradiada por el Infinito; se trata de ‘rostros’ (así cabe traducir el término) que poseen la estabilidad y la firmeza de que carecían las manifestaciones previas de la divinidad.

¹⁹ Por ejemplo: “Paso en silencio, los *parşufim*, que consituyen los machos y hembras, o dantes y recipientes [...] en que se dividen sus varios juntamientos, combinaciones.” (Herrera 2015, 388).

theologos assi christianos como hebreos paseando con Aristoteles su maestro en el Liceo, afirman, y quieren, con que propriamente se pueden llamar circulos y ruedas, assi por que vuelven como al fin al mismo principio, de que procedieron, entendiendo, y amando a su causa, y con ella finalmente copulandose, como tambien por que conocen, y quieren a si mismos con que de si, en si, y assi casi circulando continuamente se revuelven, y giran, assi los hazemos entendimientos aplicados al gobierno del corporeo mundo, como nuestros divinos cabalistas parece que quieren, y los Platónicos confirman diciendo, que son las divinas y superiores animas, que siendo de racional naturaleza, mas participante de inmobile, y siempre actual entendimiento asisten al mundo, y a sus mas nobles partes, y no informando sino en si consistiendo, con su asistencia no accidental contingente y ad libitum, sino natural, y proporcionada, le infunden aquella fuerça, que naturaleza se llama, con que moviéndole con derecha, y nunca errante razon la gobiernan, y animan, con que se pueden llamar no solamente circulos, o ruedas mas quadruplicados circulos, conforme a lo que nos enseña el propheta que colocando un circulo dentro de otro, pone tantos, quantas façes o caras tienen los vivientes, que son sin duda quatro de quiças. (1731, 98-99)

Tras entender a su causa, amándola, copula con ella. Cabe admitir la connotación sexual en la utilización del verbo en esta línea, y dicha cópula de los ángeles con el principio se halla prefigurada, como decíamos, en los *Diálogos de amor*.

El círculo del amor en León Hebreo.

En la primera traducción al castellano de los *Dialogos de amor* de mestre Leon Abarbanel, que debemos a Guedella Yadia –cuya inclinación hacia la mística no era, en su tiempo, ignorada-, y que pudo ser la versión leída por Cohen de Herrera de los *Diálogos*, tal como era la que Spinoza poseía en su biblioteca, se trata de la cópula del entendimiento humano, una vez alcanza la perfección que le es posible para “copularse conel entendimiento diuino, ò angelico en auto uiendolo derechamente, y no por discurso potencial” (79v). Lo anterior lo relata Sofia, y Filón²⁰ replica que

los filosofos tienen, que nuestro entendimiento se puede copular conel entendimiento agente separado de materia que es del mundo angelico mas quando uiene en este grado, no es mas entendimiento umano potencial, ò corporeo, ni es del mûdo corrutible. Mas ó el es ya hecho del mundo angelico, ò medio entre lo umano, y lo angelico. (79v)

Le pregunta Sofia por qué no del todo ángelico, y Filón explica:

Por que copulandose conel angelico, es menester que lesea iferior, a aquel có quien se copula, ansi como el angel es inferior ala belleza diuina, con la copulación de la qual se beatifica. Ansi que el entendimiento copulado es al angelico casi como el angelico al diuino, y es medio entre el entendimiêto umano y el angelico al diuino, si bien el diuino por ser infinito excede mucho mas del medio, y sea ultimo grado de belleza inproporcionable al otro. (79v)

²⁰ Según se sabe, se trata de tres diálogos entre Sofia y Filón. La primera representa...

No hay duda de la connotación sexual en León Hebreo, por cuanto Filón, algo más adelante, explicita cómo se produce aquella cópula:

Siendo tanto mas excelente el objeto que el conociente, no es extraño que siempre pueda crecer el conocimiento, y union copulativa de la mente finita con la infinita belleza mediante el amor y deseo que se causa en la grande falta de la summa belleza conocida, por siempre gozar la copulación y su unitiva contemplacion mas, y si bien los angeles no son temporales, su eternidad no es infinita ni toda junta sin successión. (80v)

Así pues, la cópula es por el amor y el deseo angélico de ‘gozar la inmensa belleza divina’ (80v). Herrera pudo elegir considerar una cópula la reunificación beatífica, por esta predilección de Hebreo hacia tal verbo -en el caso de los entendimientos-, pero este también connota una coligación sexual no ajena a las relaciones de las sefirot en la cábala, tanto en Hebreo, de quien la inclinación hacia aquel saber del que él mismo llama los antiguos, al menos en torno a ciertas cuestiones, ha sido desvelada por estudiosos como Scrivano y Perry, como, naturalmente, en Herrera. La condición femenina de la *Šekiná*, la última sefirá o *Malkut*, se da en la cábala pero no en la antigua concepción rabínica, según la cual aquella es el propio Dios en su omnipresencia en el mundo, que puede parangonarse a su ‘rostro’ tal como se refiere en la Escritura. En la cábala esta presencia se transforma en las potencias femeninas de Dios, un aspecto de Él cuya casi exterioridad, por oposición a su inconcreción, se desarrolla en aspectos sexuales que alcanzan su cénit en el *Zohar*.

No obstante, en los pasajes en los que trata de los círculos de amor, Leone no utiliza el verbo tal como lo hace el cabalista del XVII. En las últimas páginas del diálogo tercero, Sofía ansía conocer si, tal y como Filón le había mostrado ya la coordinación de los grados del ser del universo, podría mostrarle también la coordinación de los círculos en que aquellos proceden, y Filón le pregunta qué es lo que quiere saber, si “solamente el medio cerquo dela ordenacion del amor nel uniuerso [...] o todo el cerquo entero en ordenacion” (110v). Sofía quiere saber sobre el círculo entero de los seres, y Filón lo describe:

El cerquo d todas las cosas es aquel que principia gradualmente del primero principio dellas, y rodeando sucesiuamente por todas, se buelue a aquel mismo principio, como a ultimo fin comprendiendo todos los grados de las cosas amodo circular del qual el pûto que es principio se torna fin. Este cerquo tiene dos medios. El uno es del principio, asaber, del pûto fasta lo mas distante, o lexos del, que es sumedio, y el segûdo medio es, desde aquel punto mas distante fasta tornar a el. (110v)

A continuación Filón expone a Sofía ‘el cerquo d todas las cosas’, cuyo medio desciende desde el ‘sumo produsidor’ hasta lo más bajo, sucediendo a aquel la naturaleza angélica, y la celeste con sus grados sucesivos, del cielo empíreo hasta el de la luna, y así hasta la materia prima, ‘que es delas sustancias eternas la menos perfecta’ (110v), por ser pura potencia. De este modo termina la primera mitad del círculo de los entes, que desciende, pero luego se vuelve a la segunda mitad, de la materia prima a los elementos, los mixtos, luego plantas y animales, hasta llegar al hombre, y en él a su alma, de la vegetativa a la sensitiva, y de esta a la intelectual, y en los actos intelectuales, de uno menor a otro mayor, “fasta el auto intelectual d supremo inteligible diuino, que es ultimo unitiuo no solamente con la natura angelica, mas mediante ella, con la misma suprema

diuinidad” (111r). Así, la segunda mitad del círculo viene a culminar en el principio divino ‘como en ultimo fin.’

Sofía dice entender el admirable círculo de los seres en su gradual ordenación, pero ahora le pide a Filón que le muestre, asimismo, ‘el cerquo de los amores en orden gradual,’ que Filón le expone del modo siguiente:

el amor tiene su origen del primer padre del uniuerso, y del sucessiuamente uiene paternalmente decendiendo, siēpre de maior a menor, y de perfecto a imperfecto, y mas propriamente de mas bello a menos bello, para darle su perfeccion, y participale su belleza quanto es posible, sucediendo por los grados de los entes, ansi nel mundo angelico, como nel celeste que cadauno cō caridad paternal causa la producion de su sucediente inferior, participandole su seer, o belleza paterna, bien que en menor grado segun conuiene, y ansi por orden en todo el primero medio circolo, fasta el chaos, infimo grado de los entes. (111r)

E inversamente, “del principio el amor a subir nel segun de medio circolo, de inferior a superior, y de imperfecto a perfecto, para arribar a su perfection” (111r). Ocorre que la materia prima naturalmente desea y apetece las formas elementales, como bellas y más perfectas, y estas a las mixtas, y vegetables, y estas a las sensibles, que aman con amor sensual la forma intelectual, la cual con amor intelectual sube de un inteligible menos bello a uno más bello, hasta el último acto intelectual del sumo inteligible divino, con el último amor de su suma belleza, “con el qual el cerquo amoroso se reentera nel sumo bien amado ultimo, que fue el primero amante padre criador” (111r). El amor del mayor al menor es causa de la producción, pero este amor, es ‘tornativo por uia de subimiento perfectiuo’ (111v).

El deleite, sin embargo, es concebido por Sofía como pasión, y no sería justo que el entendimiento angélico estuviera sometido a pasión, de modo que al igual que el divino, no debe ‘tener el deleite por proprio fin.’ También le asombra que los amores productivos puedan buscar deleite, sino dar y participar belleza; igualmente, que el amor que hace alcanzar su última perfección a Dios es el que el universo y los seres creados tienen hacia Él, lo que comportaría, de su parte, una subordinación inadmisibles a su criatura.

Replica Filón que “el deleite intelectual no es pasión nel entendimiento amante” (112r), y le pide a Sofía consentir a que, si en los entes intelectuales hay amor que no es pasión, también haya deleite sin pasión. Tal amor y deleite son “autos intelectuales [...] remotos de toda natural pasiō, si bien nos no tenemos otros nonbres que darle” (112r). En el entendimiento divino, el amor es ‘salida de su bellissima sabedoria [...] nel uniuerso, de el produzido, como tornansa del en la union de su summa belleza, y de su deleite es la perfecta union de su imagen, en si mismo, y de su uniuerso produzido nel mismo produziente, y por esso dize David, deleitarse el señor en sus efectos’²¹ (112r). Y prosigue: “por esto los antiguos ebreos, quando tenían deleite, dizian, Bendito aquel que el deleite abita en el, deleite en el es una misma cosa conel deleitante y con el que deleita, y no es estranho, que digamos, el, deleitarse con la perfection de su criatura” (112v).

La segunda cuestión Filón la resuelve observando que el deleite de Dios no consiste en unirse con lo no bello o menos bello, “mas consiste en unir lo no bello, o menos bello, consigo beneficiandolo, y bellificandolo o haziendolo perfecto, participandole su belleza, la qual no solamente da perfection deleitable al efecto inferior, mas aun la da a la misma causa, por relacion de su efecto” (112v).

En cuanto a la tercera:

²¹ Salmo 104: 35: “Alégrese Jehová en sus obras.”

No se puede negar que así como el amor del universo, es su conductor, a la deleitable unión bienaventurante del criador, así el amor de Dios, al mismo universo, es aquel que la trae a su divina unión en la cual el con supremo deleite se hace beato porque así como en un padre, el amor productivo del hijo, no es amor dese hijo, que aun no es, mas el amor de si mismo es el productivo del hijo, que por su propia perfección desea ser padre [...] Así el amor de Dios productivo nel universo, no es el amor q tiene al mismo universo, mas otro antes del, a saber, amor de si mismo, deseando participar su summa belleza nel universo. (112v-113r)

Solo en parte satisface y resuelve esta respuesta la cuestión de por qué Dios ama a sus imperfectas criaturas una vez emanado el universo, cuando este despliegue del amor hacia lo aún no conocido perdura en forma de sustento y conservación de los seres, a los que se quiere insuflar perfección amándolos, a la vez que provocando en ellos el amor hacia su perfectísima causa. Aquí, como en otros lugares de los *Diálogos*, a Hebreo le cabe recurrir –como apuntábamos- a nociones cabalísticas, apelando a los antiguos, en este caso la de la necesidad divina de que los hombres le amen, aduciendo que este amor completa la perfección de Dios en la reunificación (Beltrán, 2016).

El amor del perfectísimo primer efecto hacia su causa, en *La casa de la divinidad*.

En el Libro séptimo de *La casa de la divinidad*, Herrera vincula, de un modo en que no lo hace en *Puerta del cielo*, la emanación con el amor. Leemos: “Por que no pare todas las cosas, como si en si casi preñado, o lleno dellas las continiera, o abraçara, en el modo que las produze el entendimiento, la anima y la naturaleza antes las cria y cauza, segun absolutamente las excede y sobrepuja, como de la unidad, punto, centro, y lumbre con sus efectos se ha exemplificado” (1731, 314-315). Ahora bien, lo que del sumo bien emana es esencia, que se convierte en vida al moverse interiormente, y entendimiento en cuanto se refleja a sí mismo, fortalecido y perfeccionado. Así compendia Herrera tal proceso:

el primero ser vivo e inteligible procede del summo bien, y puro uno, como la lumbre cercana al sol de su propria luz intrinseca [...] assi de la primera causa que no es formal y propriamente essencia, vida, y entendimiento, procede todo esto, mas como inmediatamente nase del senzillissimo, lo multiplique nace, por que dependiendo de la pura unidad, es algo, y no la misma incausada, y senzillissima unidad. (1731, 315)

El primer efecto es la primera esencia o vida, la cual no ignora ser emanada, porque si ignorara su emanación (esto es, el hecho de que es causada) sería imperfecta, y conoce “que emanando de su principio procede en esencia, y vida, y con este conocimiento, casi natural sentido se convierte con ardentissimo amor a sí, a su origen, y convertido conoce a ambos” (315), lo que Herrera concibe como una “conversion y consecucion del conociente al conocible a fin de alcançar la verdad” (315). Esta conversión es entendimiento en acto, y lo que procede de la primera esencia, que es la vida, se divide en algún modo de ello y se distancia, pero se convierte a sí y a su causa, entendiendo a esta última “como para remediar su division y apartamiento, y convertido se hinche de la lumbre de la verdad” (316). De este modo, el entendimiento procura reducirse a aquel de quien procedió, por medio de su contemplación. Herrera confiesa que nadie –en lo que a él se le alcanza- ha tratado acerca de esta materia más claramente que

Francisco Cajaneo, que en el pro Libro de amor, assi dize, todo lo que existe, luego que existe, dezea y procura exercitar su operacion natural, y propria, y tanto mas quanto es mas perfecto, de donde procede que el mundo inteligible, que es el primero entendimiento, como el que primera y perfectissamente existe, y es, desee, y procure obrar grandemente, y esta operacion es la primera vida, como aquella que es el primero interior movimiento, y acto de la primera esencia, y como tal su primera perfection, y cazi forma, De manera que el mundo intelligible, en el primero momento de su ser, se llama y es esencia, que es no puro uno, sino multitud procediendo de la primera causa. (1731, 316)

Cajaneo es Francesco Cattani da Diacetto, y en efecto, en el primero de sus *Tre Libri d'Amore*, hallamos una descripción de la emanación de su propia esencia desde el Uno que no tiene parangón en Ficino, pero ni siquiera en Pico, a cuyo respecto Fellina ha argumentado recientemente, en un magnífico trabajo, lo siguiente:

la fedeltà a Giovanni Pico –mai palesata- non comporta del resto il rifiuto sistematico degli apporti ficiniani. È il caso dell'affermato rapporto tra Bene e bellezza che dà vita a una soluzione chiaramente sincretistica. Ne *El libro dell'amore* Ficino intende la bellezza como perfezione esteriore e quindi fiore ed esca del Bene (la perfezione interiore); dal canto suo Giovanni Pico ne trae spunto per confezionare l'ennesimo attacco, sostenendo: «[...] che il bello dal buono è distinto como una specie dal suo genere e non como cosa estrinseca da una intrinseca, como dice Marsilio.»²² Cattani tiene ferme entrambe le posizioni: se 'Bene' è presso in senso assoluto e generale, la bellezza può esserne considerata una specie; ma se 'Bene' è preso in senso proprio allora esso non sarà altro che perfezione essenziale, la cui manifestazione esteriore sarà la bellezza."²³ (2017, 314-315)

Y en efecto, leemos en las páginas de la obra de Cattani:

ogni appetito, & ogni desiderio si puo chiamare amore in un certo modo benche pigliando propriamente, l'amore sia solamente desiderio di bellezza. Onde non immeritamente il desiderio, ilquale muove tutte le cose al suo fine, & al suo bene, è detto amore, & Platone nel Simposio nell'oratione di Fedro per l'amore non intende altro, che l'appetito, che è nell'Angelo, per ilquale si muove a conseguire la sua perfetione. (44-45)

Así, el ángel, asimilado a la esencia –como luego en el texto se explicitará- es movido por el amor, con el objeto de conseguir perfección, hacia su primera causa. De igual modo ocurre con el resto de la creación: “Si che pigliando in questo modo amore, diciamo essere in ogni cosa creata insino all'ultima materia, nellaquale è ancore l'appetito alla forma laquale è cosa divina” (45). De nuevo con respecto al ángel:

[...] l'amore è cagione, che l'angelo, ilquale è prodotto imperfetto, conseguiti la sua perfetione ma como diciamo l'amore esser cagione di tale perfetione? Certamente perche quello ingenito appetito, quale al presente chiamiamo amore, quasi uno stimolo, spinge l'angelo a l'operatione. Imperoche qualunque cosa subito, che ha l'essere è inclinata all'operare, & quanto ha piu perfetto essere,

²² Pico della Mirandola, Commento

²³ Sobre la teología en Ficino y en Pico, el libro de Edelheit resulta altamente revelador.

tanto ha maggiore inclinatione all'operare, onde perche l'angelo ha perfettissimo essere; anzi è esso essere; sendo lo essere la prima cosa creata; per questo ha gradissima inclinatione all'operare. (45-46)

Arguye Cattani, a continuación, que esta operación se llama vida, que consiste en el primer movimiento interior y el primer acto de la esencia, así que el ángel es llamado esencia,

laquale é non uno procedendo da Dio, che è perfettissimamente uno: e però ha moltitudine, anzi in essa (come dice il diuin Platone nel Parmenide) è esplicata tutta la natura de numeri, mediante iquali procedende nella uita distingue se medesima ne modi particolari & dell'essere & come in piu essentie. (46-47)

Remite a Plotino para la prefiguración de que después del Uno, esto es, de Dios, está la esencia primera, la del ángel, la cual es como un todo, siendo sus partes las esencias particulares. De modo que podrá decirse, con Platón, que las cosas divinas se producen a sí mismas:

Imperoché non significa altro, che le cose diuine eßer composte dell'atto primo & del secondo, cioè della potentia attiuua, & della sua operatione: laquale pende dalla potentia attiuua, come l'angelo, ilquale è composto della potentia uitale, & della sua operatione, & della potentia intellettuale, & della sua operatione; per beneficio dellaquale l'angel è attualmente vivente, & intelligente. Onde è chiamato il primo animale, & il primo intelletto. (48)

El ángel es llamado el primer animal y primer intelecto, en el cual están las ideas. No se trata –arguye Cattani- de que Dios otorgue a la materia angélica las ideas, como si el ángel, en cuanto procede de Dios, fuese potencia pasiva y mero receptáculo de aquellas. Y no es así “perche cioche procede da esso Dio immediate, procede piu simile a lui, & piu perfetto [...] Onde sendo molto piu perfetta la potentia attiuua, che la paßiuua, è conveniente immediata procederé da lui la potentia attiuua, & non paßiuua” (50). Lo anterior lleva a concluir que de Dios procede, de forma inmediata, un acto primero, que puede ser llamado esencia primera, siendo lo primero que tiene ser, y que como esencia es perfectísimo, aun teniendo también, no ejerciéndola aún, potencia de obrar, que es lo imperfecto. Acto y potencia no ejercida son, unidos, la naturaleza de la primera esencia. Se trata de un Dios que crea su propia esencia y despliega el amor entre las que se multiplican a partir de ella. Y como sea que el Dios primigenio carece de esencia “non puo esseer compreso ne per l'intelletto, ne per la volontà, sendo l'uno, come l'altra, parte dell'Angelo, & non tutto l'Angelo” (56). Estas capacidades llevan al ángel a comprender

que l'ultima sua perfetione, è la coniuntione di tutto se con esso Dio, allaquale procede per necessità uno intentissimo appetito. Questo è l'amore tanto esaltato nel Simposio, nell'oratione di Agatone, ilquale è beatissimo, sendo la cagione della felicità, e ottimo, congiugnēdo la creatura con Dio. (56-57)

Lo que lleva a concluir a Cattani, para finalizar el capítulo octavo y último de este primer Libro de amor:

Per la qual cosa Dionisio Areopagita dice, che l'amore è un circolo sempiterno dal bene nel bene al bene, significando tre spetie d'appetiti, nell'Angelo da noi

dichiarati di sopra. Uno subito, che l'essentia dell'Angelo procede da Dio, pel quale l'Angelo produce la prima operatione, cioè, la uita; un'altro, che segue nell'Angelo subito, che è distinto nelle Idee, oue risplende la prima bellezza. Et questo é proprio Amore, cioè desiderio della bellezza. E'l terzo è quello appetito, che conduce l'Angelo alla coniuntione d'esso Dio, della cui possessione acquista a la sua felicità. (57)

La recurrencia a Dionisio Areopagita como prefigurador de la consideración del amor como círculo es común a Cattani y a Ficino, pero también se advierte en Herrera, quien cita a aquel en varios pasajes de su obra cabalística, como se hallaba en los pensadores hebreos del Renacimiento que él elude citar. Cabe señalar que en *De divinis nominibus* aquel pensador se cuida de no concebir tal asimilación sino como metáfora. Se trata de un amor que no tiene principio ni fin, como un círculo eterno que –al igual que en Cattani– a través del Bien, desde el Bien, en el Bien y hacia el Bien gira indefectiblemente, y también, de un amor cuya misión es la de unir y mezclar, moviendo a los superiores a proveer y cuidar de los inferiores, y a estos a tender hacia aquellos, iterando el proceso y retorno de los neoplatónicos. Cabe encontrar dicho círculo en los seguidores de Plotino, y en él mismo, en la primera *Enéada*,²⁴ e incluso retrotraernos a ciertos poetas órficos para su prefiguración primera. Pero los avatares liminares de esta metáfora habrán de ser objeto de otro estudio.

²⁴ Se trata de *Enéadas* I. 7. 1.: “El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que las cosas todas deben volverse a él como el círculo del que parten los radios. Y un buen ejemplo es el sol, pues es como un centro con respecto a la luz que, dimanando de él, está suspendida de él. Es un hecho al menos que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no está desgajada de él. Y aun cuando tratares de desgajarla por uno de sus dos lados, la luz sigue suspendida del sol” (301).

Obras citadas

- Abarbanel, Leon, *Los Dialogos de Amor* de nuevo traducidos en lengua castellana, y deregidos a la Majestad del Rey Filippo. En Venetia, 1568.
- Altmann, Alexander. “Eternality of Punishment.: a Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the 17th Century”. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40 (1972-1973): 1-88.
- Angel, Marc D.: “Judah Abrabanel’s Philosophy of Love”. *Tradition. A Journal of Orthodox Thought* 15 (1975): 81-88.
- Asín Palacios, Miguel. “Ibn al-Sīd de Badajoz y su «Libro de los cercos» («Kitāb al-Ḥadā’iq»)”. *Al-Andalus* 5 (1940): 45-154.
- Banić-Pajnić, Erna. “Marsilio Ficino and Franciscus Patricius on Love.” En T. Mejeschleba y P. R. Blum eds. *Francesco Patrizi. Philosopher of the Renaissance*. Proceedings from The Center for Renaissance Texts Conference. Univerzita Palackého v Olomouci, 2014, 213-232.
- Beltrán, Miquel, “God’s Essence and Attributes according to Some Jewish Thinkers in Renaissance Mantua”. *Acta Comeniana* 27 (2013): 7-30.
- Beltrán, Miquel, *The Influence of Abraham Cohen de Herrera’s Kabbalah on Spinoza’s Metaphysics*. Leiden: Brill, 2016.
- Cattani da Diaceto, Francesco. *I Tre Libri d’Amore*. In Vinegia apresso Gabriel Giulito de’ Ferrari 1561.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*. En Madrid, por Luis Sánchez, impressor del Rey N. S., 1611.
- Dweck, Yaacob. *The Scandal of Kabbalah. Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Edelheit, Amos. *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*. Leiden: Brill, 2008.
- Estella, Diego de. *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*. En Fray Baustista Gomis ed *Místicos franciscanos españoles*. Tomo III. Madrid: B.A.C., 1949, 59-370.
- Ficino, Marsilio. *Sopra lo amore o ver’ convito di Platone*. In Firénze per Néri Dorteláta, 1544
- Fellina, Simone. *Alla Scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diaceto*. Pisa; Edizioni della Normale, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2017.
- Herrera, Abraham Cohen de. *La casa de la divinidad*. MS Amsterdam, Biblioteca Ets Haim-Montezinos, EH 48 A 20.
- Herrera. Abraham Cohen de. *Epitome y compendio de la logica o dialectica*. G. Saccaro del Buffa ed. Bolonia: CLUEB, 2002.
- Herrera, Abraham Cohen de. *Puerta del cielo*. M. Beltrán ed Madrid: Trotta, 2015.
- Hughes, Aaron W. “The Reception of Yehudah Abravanel Among the Conversos in the 17th Century: A Case Study of Abraham Kohen de Herrera”. *Bruniana & Campanelliana* 14 (2008): 461-475.
- Hughes, Aaron W. “Epigone, Innovator, or Apologist? Judah Abravanel and his Dialoghi d’Amore”. *Studia Rosenthaliana* 40 (2007-2008): 109-125.
- Huss, Boaz. “Mysticism versus Philosophy in Kabbalistic Literature”. *Micrologus* 9 (2011): 125-135.
- Idel, Moshe. "The Sources of the Circle Images in Dialoghi d’Amore”. *Iyyun* 28 (1978): 162-166 (en hebreo).
- Idel, Moshe. “The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences”. *Topoi* 7 (1998): 201-210.

- Idel, Moshe. "Major Currents in Italian Kabbalah between 1560 and 1660". En D. B. Ruderman ed. *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. Nueva York: New York University, 1992, 345-368.
- Idel, Moshe, *Kabbalah and Eros*. New Haven & London: Yale University Press.
- Krabbenhoft, Kenneth. *The Mystic in Tradition. Abraham Cohen Herrera and Platonic Theology*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International 1985.
- Laredo, Bernardino de. *Subida del Monte Sión*. Madrid: Fundación Universitaria Española., 2000.
- Melnick, Ralph. *From Polemics to Apologetics. Jewish-Christian Rapprochements in 17th Century Amsterdam*. Assen: Van Gorcum, 1981.
- Nelson Novoa, James W. *Los Diálogos de amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*. Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste» de Universidade de Lisboa, 2006.
- Ogren, Brian. *The Beginning of the World in Renaissance Jewish Thought. Ma'aseh Bereshit in Italian Jewish Philosophy and Kabbalah, 1492-1535*. Leiden: Brill, 2016.
- Osborne, Catherine. *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Nueva York: Oxford University Press Inc. 1996.
- Osuna, Francisco de. *Tercer abecedario spiritual*. S. Lòpez Santidrián ed *Místicos franciscanos españoles II*. Madrid: B. A. C., 2013.
- Osuna, Francisco de. *Cuarto Abecedario espiritual o Ley de amor santo*. En Fray Bautista Gomis. ed. *Místicos franciscanos españoles, I*. Madrid: B.A.C. 1948, 221-700-
- Perry, T. Anthony. *Erotic Spirituality. The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne*. Alabama: Alabama University Press, 1980.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Commentary on a Canzone of Benivieni*. Traducido por S. Jayne. New York-Frankfurt am Main; Peter Lang, 1984.
- Plotino. *Enéadas I-II*. En Jesús Igal ed. *Porfirio. Vida de Plotino. Plotino. Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, 177-535.
- Pseudo Dionisio Areopagira, *Obras completas*. Madrid: B.A.C., 2007.
- Sakenfeld, Katherine Doob. *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible. An Inquiry*. Missoura: Scholar Press, 1978.
- *Faithfulness in Action*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Scrivano, Ricardo. "Platonic and Cabalistic Elements in the Hebrew Culture of Renaissance Italy: Leone Ebreo and His *Dialoghi d'amore*". En K. Eisenbichler y O. Zorzi Pugliese eds. *Ficino and Renaissance Platonism*. Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986, 123-139.
- Vajda, George. *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*. París: Vrin, 1957.
- Yosha, Nissim. "The Impact of Renaissance Writings on 17th Century Kabbalist Herrera". *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficine* 3 (2001): 113-129.

“Es cosa maravillosa ver cómo ponen a Dios delante los ojos del alma”. De la *princesa zohárica* a la *doncella que da voces* en las *Representaciones de la Verdad Vestida* de Juan de Rojas

Fabio Samuel Esquenazi
(Universidad de Buenos Aires)

Con estas representaciones me deshazia en deseos de conocer mi alma
(RVV 4)

Introducción

Para intentar responder al planteo del prestigioso grupo de estudios de Emblemática reunido alrededor del *Studiolum* dirigido por A. Bernat Vistarini, J. T. Cull y T. Sajó, quienes oportunamente señalaron su sorpresa en cuanto a que “las *Representaciones de la Verdad Vestida* — [con su] riquísima «exégesis plástica» de las Moradas teresianas [...] no haya sido más atendida por los investigadores interesados en la mística,”¹ un buen comienzo sea tal vez analizar la figura de la ‘doncella que da voces’ del texto de Fray Juan de Rojas y Ausa.

Antes de iniciar nuestro acercamiento, es necesaria una aclaración metodológica. Como recordamos en otro lugar (Esquenazi 2011), no se puede abordar adecuadamente el estudio de la literatura española —la ascético-mística, nuestro principal interés; incluso el de la Emblemática— sino desde el enfoque del multiculturalismo, válido para analizar la enorme riqueza del entramado de contactos culturales que caracteriza todas las manifestaciones de lo hispánico. En este sentido, la comprensión del paradigma del mestizaje español, tan diverso y atractivo, resulta estéril e incompleta sin reconocer la importancia que corrientes literarias y filosóficas como la hebrea, la musulmana o la nórdica tuvieron en su conformación, como han demostrado los trabajos ya clásicos de Groult (1980), Swietlicki (1986; 1988), López-Baralt (1985; 1990; 1998; 2006) o Fine (2013a; 2013b), entre tantos otros.

En este sentido, ya fuere tomando en consideración el contexto general de la incidencia que la literatura semítica —musulmana o hebrea— tuvo en la literatura de la Península, o bien posicionándonos en el terreno más específico de las relecturas que la mística española o la Emblemática hicieron de las ideas de la mística judía, pocas dudas caben acerca de que el mejor modo de aproximarse a estas cuestiones es continuar por la fecunda senda de los fenómenos culturales de ‘convergencia por la raíz’, acertadamente señalada por Valente (1991, 170). Este tipo de abordaje, que respetaremos en el presente trabajo, renuncia a las simplificaciones de la filiación directa para trabajar con el material más útil de las *analogías* literarias y los desarrollos que tales isomorfismos han experimentado en ciertos corpus específicos del Siglo de Oro español.

Tal es el caso que aquí nos convoca. Procuraremos mostrar la relación intertextual entre la “doncella que da voces” de las *Representaciones de la Verdad Vestida* de Juan de Rojas (1677²), y la famosa “parábola de la princesa” del *Sefer ha-Zohar*³, el gran

¹ <http://www.studiolum.com/es/cd01-rojas.htm>

² Que en este trabajo citaremos siguiendo la edición anotada realizada por Diego González Ruiz para su tesis doctoral (“Estudio y edición de *Representaciones de la Verdad Vestida*, Místicas, Morales y Alegóricas de Fray Juan de Rojas y Ausa, Universidad de la Coruña, 2014, pp. 392-830). En adelante RVV. Los énfasis y adaptaciones nos corresponden.

³ Que hemos de citar aquí según la edición académica en inglés más confiable: *The Zohar. Pritzker Edition*, vols I-XII, traducción y comentarios D. C. Matt, N. Wolski y J. Hecker California: Stanford University Press, 2003-2017. La traducción al español y los énfasis son nuestros.

compendio de cábala española medieval; en especial, la forma en que participan de la cadena significativa ciertos textos teresianos y sanjuanistas, algunos de los cuales, como sabemos, sirvieron de ayuda complementaria en esa especie de *peregrinatio* por las *Moradas* de santa Teresa que emprende Rojas en su propia obra.

Para nuestros fines, contextualizaremos en primer lugar y brevemente las condiciones históricas de producción de las *Representaciones*, así como el modo específico en que aparece en dicho texto la figura de la “doncella que da voces”; luego, analizaremos el diálogo que se establece con la “princesa” de la sección *Mishpatim* del *Zohar*, intentando dejar en claro cómo el texto de Rojas tiene asociada una opción de lectura y un matiz específico en relación con otros textos pertenecientes a la tradición mística carmelitana en los que se apoya para la construcción alegórica de los pasajes seleccionados.

Mirada y conocimiento: paradigma e intertexto

Las *Representaciones de la Verdad Vestida, Místicas, Morales, sobre las Siete Moradas de Santa Teresa de Jesús*, del mercedario Juan de Rojas, publicada con ocasión del primer centenario de la composición del *Castillo interior* teresiano, se inscribe en una larga cadena intertextual, compartida por las tradiciones contemplativas judía y cristiana, que actualiza la lectura “visual” de la experiencia mística y sus implicancias cognoscitivas. En dicha cadena, uno de los antecedentes de mayor refinamiento poético lo encontramos en el *Sefer ha-Zohar*, el texto cabalístico de mayor canonicidad, redactado probablemente durante las últimas tres décadas del siglo XIII,⁴ en el que se asocia la gnosis “visual” de la palabra de Dios con la dignidad de “persona” que adquiere el exégeta del texto mediante este tipo particular de conocimiento. La especificidad de dicho proceso de interpretación textual puede apreciarse en pleno siglo XVI español en la producción de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, y pervivirá —con características propias— aún durante el XVII en la Emblemática, en cuyo territorio destaca especialmente la obra de Juan de Rojas.

Como es sabido, la búsqueda de la mirada divina, de innegable centralidad en las tradiciones místicas de las religiones del tronco abrahámico (Wolfson 1994; 1995), contextualiza la experiencia más humilde y sublime a la que puede aspirar un místico judío o cristiano: la dignidad de “ser mirado” o “ser considerado íntegro” por Dios, hallando de tal modo el sentido más profundo a su existencia como una ‘persona’ hecha a imagen y semejanza de Aquél. Esta búsqueda, particularmente mediada por el texto en el judaísmo,⁵ reconoce precedentes canónicos y fundacionales tanto para los teósofos judíos que intervinieron en la redacción del *Zohar* —quienes ubicaban “la visión de la *Torá* en el centro de su adoración” Wolfson (1994, 285) —, como para las figuras principales de la mística del Carmelo español, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, su

⁴ El conjunto de textos que conforman el *Sefer ha-Zohar*, atribuido por la tradición a Rabí Shimón Bar-Iojai, suscita aún hoy controversia respecto de su datación y autoría. Debe recordarse la opinión clásica de Gershom Scholem (1961), quien defendió la tesis de Moisés de León como autor principal de esta obra y fechó la escritura del Midrash ha-ne’elam —antecedente del *Zohar* propiamente dicho— entre 1275 y 1280, y la finalización del grueso del conjunto textual entre 1280-1286. Asimismo, la también clásica reformulación de Isaiah Tishby (1971), quien proponía los años posteriores a 1293 como los de puesta por escrito del corpus. Una síntesis de los modelos autorales actualmente en discusión, con una bibliografía representativa y actualizada, puede leerse en: Wolfson, Elliot R. (2013), en especial 321-322, notas 1-4.

⁵ Baste recordar *Éxodo* 34:27: “Consigna por escrito estas palabras, pues a tenor de ellas hago alianza contigo y con Israel”. A lo largo de este trabajo citaremos respetando la traducción y el sistema de abreviaturas y siglas de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée [de Brouwer, 1975. Para la cita precedente](#), p. 108.

“senequita”. En dicho *corpus*, presupuesto por ambos Reformadores y en el que tradicionalmente se vincula la experiencia de encuentro visual con Dios o con los “misterios” de la Escritura y la obediencia más absoluta a la voluntad divina, destacan particularmente ciertos textos veterotestamentarios, entre ellos el capítulo 16 de Deuteronomio, que introduce y enseña cómo celebrar las tres grandes solemnidades del calendario litúrgico hebreo o “asambleas santas de Yahveh” (*Lev* 23:2). Eran éstas la fiesta de la Pascua (*Dt* 16:1-8), la fiesta de las Semanas (*Dt* 16:9-12), y la fiesta de las Tiendas (*Dt* 16:13-17), durante las cuales todo varón debía peregrinar al santuario central para “presentarse” ante el Dios de Israel y que servían no sólo para que los israelitas llevaran ante la presencia de Yahveh sus diezmos y ofrendas, sino, en esencia, para reafirmar el asimétrico Pacto entre la absoluta trascendencia de Dios y la finitud e imperfección de su Pueblo. Dicha Alianza les permitía alcanzar una *dignitas persona* (San Martín Sala), mediante la obediencia estricta de los preceptos con la que buscaban la dignidad de que *ha-Shem* —יהוה— considerara íntegros los sacrificios que se le ofrecían, así como su Pueblo aceptaba la integridad de su Dios. Ahora bien, aun cuando la mística del *Zohar* y la carmelitana entienden de modo diverso aquella búsqueda de la ‘mirada divina’ —pues lo que se persigue en la cábala teosófica es la visualización en el texto de la razón oculta del precepto, mientras que los místicos abulenses buscan a Dios mismo como significado—, lo que las bibliotecas místicas que aquí leemos intertextualmente comparten es una experiencia común de la divinidad entendida como abandono absoluto a su voluntad, junto con el matiz que les es más propio: una similar estrategia de simbolización visual asociada a dicha experiencia. Esto puede apreciarse claramente en los escritos del círculo de místicos judíos que participaron del proceso creativo del *Sefer ha-Zohar*, en las *Moradas* y, particularmente, en el *Cántico sanjuanista*.

Dicho de otro modo, para comprender mejor el intertexto que desarrollaremos a partir de aquí y en el que se inscribe Juan de Rojas, lo que postulamos es que el apego sin condiciones a la voluntad de Dios que se aprecia en las formas de la mística referidas y patentiza la centralidad de la búsqueda del ser mirado o considerado “íntegro” por Yahveh, fundamenta la opción común por la simbolización visual de dicho seguimiento, cuya refinada expresión escrita llegará, con ciertas modulaciones, hasta la Emblemática.

Las *Representaciones*: tradición y lectura visual de una experiencia

El refinamiento visual característico de la cadena intertextual apuntada, que atraviesa la Edad Media y el Renacimiento europeos, no es casual, si se reconoce que los ejemplos más ricos del simbolismo judío son el resultado del condicionamiento y la potenciación que su literatura sufrió como consecuencia del segundo mandamiento bíblico que prohibía la representación pictórica (Green 46). Tampoco lo es la inscripción en aquella de las *Representaciones*, bien fuere porque la cadena comparte a grandes rasgos la condensación y el refinamiento expresivos que caracteriza a la Emblemática, o porque, en sentido inverso, Juan de Rojas guarda desde lo estilístico una deuda de admiración con Juan de Palafox y Mendoza, aquel fiel representante del arte de la Contrarreforma, “paladín de Trento y continuador de los místicos del XVI”, en palabras de Montserrat Galí (1996, 137). Sabido es que, de Palafox, particularmente de sus obras *El varón de deseos* (1641), *Conocimiento de la divina gracia y de la miseria humana* (1653), y *La peregrinación de Philotea al monte santo de la Cruz* (1659), Rojas y Ausa heredó cierto barroquismo en el estilo de sus libros ascético-místicos (González Ruiz, 12, 24, 25) y, ante todo, una hermenéutica visual para el conocimiento de la divinidad y del sujeto que encuentra en la literatura mística judía su principal antecedente literario. Esto queda claro si se hace el ejercicio de detenerse en los emblemas a los que Rojas hecha

mano para la alegorización de la *peregrinatio* que emprende en las *Representaciones de la Verdad Vestida*, en los que destaca sobremanera ese *continuum* entre experiencia y expresión visual tan habitual en el *Zohar*, texto en el que, por debajo de sus presupuestos temáticos definitorios y mediante el uso de parábolas o *mashalim* —entendidas como alegorías visuales utilizadas para la explicación de conceptos cognitivos (Green 2014, 159-161)—, se pone en juego la centralidad del modo visual de conocimiento del sentido más profundo de la palabra revelada. Dicho *continuum* apunta a un conocimiento específico —la sabiduría “mística”, “espesa” o “cuajada” de la que habla Juan de la Cruz⁶ (CB 36: 10, OC2 230) — que escapa al entendimiento, pero es comprendido por el verdadero místico experimental en silencio y mediante los sentidos espirituales.⁷

Esta sabiduría, “profunda, inmensa y de riquezas incomprensibles” (CB 36, 10, OC2, 230), que encuentra en la obra teresiana y sanjuanista una inigualable puesta por escrito, es la quintaesencia de la experiencia mística, expresión de la actuación divina en el alma, que termina de ser purgada por el Creador y escondida en su interior en el momento de la unión amorosa para alcanzar de este modo una nueva forma de conciencia de sí misma y del mundo (García Palacios 1992, 168). No será otro el proceso de ‘conocimiento de sí’ que se bosqueja en las *Representaciones*, en las que la Emblemática intenta ponerse al servicio de la transmisión visual de la *unio mystica*, pero que adolece, sin embargo, de las limitaciones propias de un autor que, como Rojas, no fue un místico experimental, ni siquiera un autor interesado en la mística doctrinal o especulativa. Tales limitaciones son las que dan origen a un importante matiz de escritura en esta obra, en la que nuestro mercedario respeta la centralidad del texto en el proceso de conocimiento de la divinidad y de la persona —como apreciaremos a continuación en el tratamiento de la *doncella que da voces* —, pero asociando el medio de conocimiento de Dios con un espejo que refleja los ojos o la mirada divina, cuando en realidad, en el antecedente textual de la mística judía que consideramos y en los escritos centrales de la mística carmelitana que así lo receptan, hallamos una idea distinta. En todos ellos, en lugar de recurrir a la acepción de ‘espejo’ encerrado en el término arameo *aspaclaria*, se privilegia el de ‘cristal’, variante que introduce un matiz expresivo que responde mejor a la esencia de la experiencia mística judeocristiana.

Para comprender lo que afirmamos es necesaria una aclaración filológica relevante. Los términos arameos ‘aspaclaria’ —“cristal o espejo”—, ‘aspaclaria meirá’ —“cristal diáfano o transparente” o “espejo pulido”—, y ‘aspaclaria lo meirá’ o ‘aspaclaria she’eyná meirá’ —“cristal traslúcido” o “espejo turbio”—, han aparecido tradicionalmente en la literatura y la doctrina judías. En español las adjetivaciones pueden entenderse siguiendo las definiciones clásicas del DRAE, a saber: “*Diáfano*: del gr. διαφανής, transparente; dicho de un cuerpo, que deja pasar a su través la luz casi en su totalidad; claro o limpio” —acepción, esta última, muy cercana a la empleada por la mística teresiano-sanjuanista. “*Pulido*: del lat. *Polītus*; participio de *pulir*, perfectamente liso, limpio y claro”. “*Traslúcido* (del lat. *translucīdus*): dicho de un cuerpo, que deja pasar la luz, pero que no deja ver nítidamente los objetos”. Respecto de su empleo en el campo de la mística, los *corpora* centrales del misticismo judío echan mano a la oposición ‘aspaclaria meirá/aspaclaria lo meirá’ para referir experiencias de diversa jerarquía, reservando la variante ‘aspaclaria meirá’ exclusivamente para el medio puesto en juego durante la privilegiada experiencia profética de Moisés, y dejando la de ‘aspaclaria lo meirá’ para expresar el tipo de profecía experimentada por el resto de los profetas de

⁶ A quien a partir de aquí citaremos según: *San Juan de la Cruz. Obra completa*. Eds. Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza, 2015, 2 vols. (en adelante *OCI* y *OC2*). Los énfasis también son nuestros.

⁷ Véase en este sentido el desarrollo del tema en el estupendo compendio histórico de artículos de Aurora Egido (2010), en particular, 125-214. Consúltese, además Aguilera, 1998.

Israel⁸. De hecho, en la exégesis de Rashi —en quien se apoya, por ejemplo, Maimónides—, se define *aspaclaria* como “medio divisor que separa a los *tzadiquim* —varones justos o santos— de la Shejiná —la manifestación de la presencia divina—” (*Comentario al Tratado de Suká del Talmud Babilónico*, 45b). Tanto Rashi como Maimónides (*Comentario a la Mishná, Tratado de Keilim*, Capítulo 30, ley N° 2), prefieren la acepción *crystal* por sobre la de *espejo* para evitar el sofisma de creer que el *tzadiq* se transforma en Dios mismo al lograr verlo *como en un espejo pulido* durante la experiencia mística, aboliendo de tal forma el principio de su absoluta trascendencia que constituye uno de los axiomas centrales del sistema de creencias judío.

Esta misma preferencia, que recibe especial tratamiento en el *Zohar*, puede hallarse también en los escritos medulares de los místicos abulenses, particularmente receptivos a este tipo de sutilezas para la verbalización de sus experiencias místicas personales, teniendo en cuenta quizás su propia ascendencia judía.⁹ Al optar por la imagen del ‘cristal transparente’ —que es como proponemos sean leídos la *fuerza* en la estrofa XI que vertebraba todo el *Cántico espiritual*, o ciertos pasajes teresianos¹⁰—, lo que buscaban evitar los Reformadores era que, a pesar de su búsqueda extrema de unión amorosa con el *Amado*, se pensara que dicho proceso suponía también elidir la absoluta trascendencia de Dios.

Contextualización: la figura de la ‘doncella que da voces’

¿Qué sucede, por el contrario, en el caso de Juan de Rojas? Nos encontramos con que este mercedario recepta en las *Representaciones* la variante ‘espejo’ por sobre la de ‘cristal’, particularmente en el episodio de la *doncella que da voces*, así como en los emblemas a los que recurre, aunque de manera muy sutil, debe decirse, en algunos de ellos. Veamos.

La figura de esta ‘doncella’ aparece ya en el primer capítulo de esta obra de Rojas y Ausa, luego de la descripción inicial de la figura de Teresa de Ávila, en la que conviene detenerse. La reformadora es calificada allí como “celestial Maestra de Espíritu, a quien gobernó la pluma la Sabiduría eterna para que escribiese el camino de la perfección Cristiana”, con lo cual se asume la vinculación entre conocimiento textual, gnosis divina y perfección del ‘conocimiento de sí’ que alcanza quien persigue la perfección de las virtudes —y el contacto con la divinidad— mediante el texto. Así, éste abundará diciendo: “cuán seguro llevan de la perfección el camino, los que no dejan sus libros [los de la santa] de la mano” (*RVV* 3). O, también:

⁸ Véase, en este sentido, por ejemplo: *Zohar I, Vayetzé*, 159a, edición de Vilna, 1923-24; o bien: *Zohar Hadash I*, Parashá Lej Lejá, 40b; o, *Zohar Hadash II*, Meguilat Ruth, 29a, versión de New York, 1980-81.

⁹ Comprobada en el caso de Teresa, supuesta en el fontiveroño. Para la Santa, véase el respaldo documental que aporta Teófanos Egidio (1986). Para el caso de Juan de la Cruz, las investigaciones que en tal sentido ha llevado adelante el ilustre historiador del Carmelo español, Balbino Velasco Bayón (1991). El profesor Velasco Bayón tuvo la delicadeza de compartir con nosotros, en fecha cercana a la presentación de nuestro proyecto doctoral, nuevos indicios, por demás auspiciosos, relacionados con la ascendencia hebrea de este carmelita.

¹⁰ Nos referimos, entre otros, a *Libro de la Vida*, 28:4 —donde Teresa, al analizar las visiones aprehendidas con los ‘ojos del alma’, trabaja con la imagen de un “cristal [sobre el cual corre agua muy clara] y reverbera en ello el sol”; también, *Meditaciones sobre los Cantares* 1:9 —“como se holgaría y gustaría el rey, si a un pastorcillo amase y le cayese en gracia, y le viese embovado mirando el brocado y pensando qué es aquello y cómo se hizo” —; o bien, *Primeras Moradas* 1:4 —“¿Cómo es posible que entendiendo esto no procuráis quitar esta pez de este cristal”.

La Santísima Virgen Santa Teresa de Jesús, Maestra de las almas, es [...] quien manifiesta su abrasado celo [...] de que [...] los mortales [aprovechen] todos en el camino del espíritu, [...] desterrando de ellos tan lamentable mal, como no conocerse, ni saber quien son [...] [ya que] quiere a Dios acercarse el que trata de conocerse. (RVV 5)

La *descriptio* continúa con un pasaje que deja en claro dos aspectos de importancia. Por un lado la *conversio cordis, conversio morum* que anima la verdadera experiencia mística (Martín Velasco 1999, 2004, 2010; Esquenazi 2015) y es documentada con precisión en varios de los emblemas de la obra; por otro, una de las características centrales de la mística carmelitana —que la diferencia de otras escuelas místicas cristianas—: una ‘propedéutica’ entendida como especial inclinación por un trabajo con el lenguaje que busca que los iniciados o “perfectos” experimenten las verdades de la fe. De allí que:

Dos son los [provechos que hayan los que leen estos libros], uno facilitar en el ánimo de los lectores el camino de la virtud. Y otro *encenderlos* en el amor de ella y de Dios [...] *porque es cosa maravillosa ver cómo ponen a Dios delante los ojos del alma*, y como le muestran tan fácil, para ser hallado, y tan amigable para los que le hallan. (RVV 4)

Esta apología de la propedéutica teresiana practicada por Rojas recuerda alguna de las expresiones de su admirado Juan de Palafox, correspondientes a la *Carta* que éste dirigió en febrero de 1656 al General de los Carmelitas Descalzos, Fray Diego de la Visitación, y es parte integrante de la edición —comentada por el mismo Palafox— del epistolario de la Santa. En aquella leemos:

Con lo que dice en ellas [las Epístolas], nos alumbramos de lo que debemos aprender; y con lo que estaba obrando al escribirlas, de lo que debemos *obrar* [pues], ¿qué gracia y sabiduría secreta [no descubre en ellas] al *cautivar* con la pluma a los que enseña con la erudición?¹¹

Ahora bien, la *conversio cordis, conversio morum* a la que hicimos referencia en primer lugar, apunta a la manifestación de los cambios en la conducta moral de la persona que es sujeto de una experiencia mística o se sujeta radicalmente a la voluntad de Dios. En todas las tradiciones donde dicha experiencia ha podido ser puesta por escrito, ésta parte siempre de la aceptación o toma de conciencia absoluta de la presencia en el interior del ser de un aspecto o hecho originario que lo trasciende. Como consecuencia de dicha toma de conciencia —*conversio cordis*—, el “sujeto místico” (Sesé 1995, 81) o el “justo” se sienten “llamados” al abandono de sí y al compromiso radical con la voluntad divina como condición previa para conocimiento de sí mismos y su realización como ‘personas’. Por eso, en medio de los trazos con los que se dibuja la figura de Santa Teresa, el texto de Rojas propone la siguiente lectura para la parábola del Hijo Pródigo:

El Pródigo, *hasta que yo le hice volver sobre sí, y conmigo se conoció, y consideró, no se convirtió*; y de haberse conocido, y haberse considerado en aquella fortuna

¹¹ Que citamos por la siguiente edición: *Cartas de Santa Teresa de Jesús, Madre y Fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la Primitiva Observancia. Con notas del Exc.mo y R.mo Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osmá, del Consejo de Su Magestad. Dedicadas al Rey Nuestro Señor D. Fernando VI*, Tomo I. Madrid, Imprenta de Don Joseph Doblado, 1793, s/n. El énfasis es nuestro.

de tanto vilipendio, le nacieron las ansias de buscar la casa del Padre de las Misericordias [...] para pedirle perdón de sus culpas. Por este camino quedó perdonado, pesando lo que valía su alma (que este es de la Parábola el sentido) sintió el haberla tratado con tanto menosprecio, lloró su caída, levantóse por la penitencia, y llegó a tanta altura, que mereció los brazos del Padre amoroso, y unido con él mereció el deleite de sus mayores regalos. Mírate tu a este *espejo*, hijo mío, que para conocerse los que ofendieron a Dios, mejorarse, y perfeccionarse, son los más fieles *cristales* los pecadores convertidos.” (RVV 5)

La esencia de la experiencia aquí descrita —recogida por el soporte visual de algunas de las *representaciones*—, reproduce de modo superlativo lo que en la tradición judeocristiana se entiende, en términos teológicos, por ‘experiencia de fe’, como así también el suceso ético fundamental de ponerse a disposición de la necesidad, y en especial, del sufrimiento del otro, luego de consentir aquel principio absoluto presente en el fondo de la conciencia. Lo que las *picturae* de la obra de Rojas estarían mostrando, entonces, sería la profunda ligazón entre la toma de conciencia experimental de lo trascendente que habita en el ser —el tipo de experiencia que Gershom Scholem vinculaba con las grandes figuras del Antiguo Testamento (1987, 38-39) — y la opción moral por el prójimo que aquella desencadena. La conexión nos ayuda a comprender el valor que el ejercicio de las virtudes adquirió siempre en los contemplativos de todas las tradiciones como tribunal último para el discernimiento de las verdaderas experiencias místicas; por otro, revela la profunda transformación que el sujeto sufre tras vivenciar en toda su plenitud un fenómeno que desemboca, en la experiencia mística concreta y con particular énfasis en las religiones de orientación profética, en una percepción intensificada del dolor ajeno.¹²

En cuanto a la tendencia propedéutica que también encontramos en el trasfondo de las *Representaciones*, debe entenderse en el estricto sentido griego de πρό, παιδευτικός, es decir, como enseñanza preparatoria para cualquier arte o ciencia, vinculada en este caso con el conocimiento experimental de la divinidad o del sentido más profundo y oculto de la palabra revelada por Dios, al que los místicos accedían mediante una experiencia privilegiada y muchas veces visual. De tal modo, la cadena intertextual en la que se inscribe este texto de 1677 recupera una característica específica de la escritura mística de una obra escrita por Juan de la Cruz una centuria antes — presente también en la exégesis del *Zohar* de finales del XIII—, lo que por otra parte diferencia el trabajo con el lenguaje de la mística carmelitana respecto del que emprendieron místicos cristianos de otras escuelas. Así, mientras tradicionalmente el de muchos de estos últimos reflejaba básicamente el interés por hacer más comprensibles los misterios, tropos y símbolos de la Escritura —Cousins 2000—, en el Reformador del Carmelo —como en Moshé de León, los teósofos judíos y Juan de Rojas y Ausa— encontramos un cuidado particular por la construcción o el uso de un lenguaje simbólico que “mueva” a sus destinatarios específicos a experimentar los misterios de la fe. El horizonte de lectores es conocido: en el caso de los seguidores de la escuela teosófica, los estudiantes que se formaban como miembros del círculo más íntimo de *mekubalim* o “compañeros del Jardín o Huerto del Nogal” (*anshei guinat ha-egoz*); en el de Juan de la Cruz, sus privilegiados dirigidos espirituales, “los que han pasado con el fervor de Dios de principiantes” (CA, *Prólogo*, OC2 13); en el del Maestro Rojas, aquellos que encontraban en su literatura ascética y mística lo mejor de su producción desde el *Relox con despertador* de 1668.

¹² Véase para este punto la vinculación que Johann-Baptist Metz (1996) realiza entre experiencia mística de Dios y conciencia plena del dolor ajeno.

Prosiguiendo con nuestro análisis, la *descriptio* de Teresa de Jesús —la figura que es el “punto de fuga” de todas las *Representaciones*— alcanza su cénit inmediatamente antes de la aparición de la ‘doncella que da voces’, cuando, mediante la imagen del espejo —utilizada previamente, junto con la del cristal, para referirse a la parábola del Hijo Pródigo—, el discurso refuerza el nexo entre el conocimiento de sí y la unión mística con el Amado, siempre mediados por el texto:

La Santa Madre Teresa [...] añade muy a nuestro propósito, que *leyendo* el libro de las Confesiones, le sirvió de *espejo* en que se miró a sí misma, y desde entonces trató con mayor ardimiento de las mejoras de su alma, y aprovechamiento de su espíritu. [Éste] fue el principio por donde su corazón se encendió en el fuego de las divinas finezas, hasta llegarse a los brazos del Esposo, y unirse con él amorosamente, con tan apretado vínculo y tan estrecho lazo, como le reconoce en los indecibles asombros de tan repetidas mercedes, como dejó *escritos*.” (RVV 5)

Apreciemos ahora cómo introduce la obra de Rojas a la ‘doncella que da voces’, para analizar luego el intertexto con la parábola de la princesa del *Sefer ha-Zohar*, dejando en claro el matiz de lectura de la experiencia mística que ofrecen las *Representaciones*:

Aquí llegaba *Reflexión* con su discurso, cuando vi un mancebo de extraordinarias señas, el cual venía huyendo a paso ligero de una doncella muy hermosa, la cual *traía un espejo* en la mano, y *poniéndosele presente*, cuanto ella de su parte alcanzaba, en *le daba muy tiernas voces* que le decía: *No te apartes del cristal, / ni huyas infeliz, de quien / porque apetezcas el bien, / te pone delante el mal.* (RVV 5-6)

En la presentación nos encontramos con una doncella que, con actitud amorosa, va en búsqueda de su amado, a quien quiere guiar en el conocimiento de sí mismo y de la divinidad. Al mismo tiempo, vemos dos tópicos clásicos de la literatura mística judía; por un lado, el ‘espejo’ —una de las posibles acepciones del término arameo ‘aspaclaria’, como señalamos antes—; por otro, el progreso desde el plano auditivo hacia el visual, común en las narraciones centrales del *Zohar*, como más adelante veremos en la *Parábola de la Princesa*. El párrafo continúa con una descripción del mancebo, de su aspecto, su condición y su dificultad para responder al llamado de la doncella, que refuerza la idea de que el camino del autoconocimiento y el encuentro más estrecho con Dios o con el sentido oculto de sus enseñanzas pasan necesariamente por la visualización del texto, simbolizado por las “letras” que el mancebo lleva sobre su pecho pero no puede leer. De allí que:

Por más que la honesta doncella le llamaba, él no se detenía, ni volvía el rostro para detenerse en aquel espejo. Reparé en el vestido que llevaba el fugitivo joven y era [...] todo muy triste. Reconocí tenía atadas las manos, tanto como sueltos los pies, manifestando *muy vivo el sentido del oído, cuanto corto, y enfermo el de la vista; con que no reparaba en unas letras*, que llevaba sobre el pecho, *grabadas en una lámina de oro* [...] Supe después que *en leerlas hubiera tenido gran ganancia*, y que pudiera haberlo hecho con mucha facilidad, *deteniendo su ligero paso, para mirarse en el espejo.* (RVV 6)

El sentido del pasaje se devela cuando se nos hace conocer el nombre que lleva el mancebo:

Llamé a *Lección*, que era quien me sacaba de todas mis dudas, y para sacarme de la presente (diciéndome todo lo que en este suceso estaba representado) [...] habló en la forma que se sigue. Sabe, hijo, que este mancebo, que has visto, se llama *Olivioso*, que quiere decir lo mismo que olvidadizo. Este nombre le puso el Apóstol Santiago en su Carta Católica, de donde he tomado lo principal de lo que ahora te voy diciendo, para darte a entender con estas representaciones, lo que saber te conviene, para llegar donde deseas, siguiendo los pasos de quien te guía. (RVV 6)

La simple lectura de algunos de los versículos de la *Epístola de Santiago* a la que el texto de Rojas remite, muestra una vez más la importancia que la cadena intertextual otorga a la *conversio cordis*, *conversio morum* y a la propedéutica antes analizadas. También, confirma la recuperación que las *Representaciones* lleva a cabo de la densidad simbólica del par espejo/cristal propio de la mística judía, pero privilegiando la imagen especular por sobre la del cristal. En este sentido el texto neotestamentario es claro:

Poned por obra la Palabra y no os contentéis sólo con oírla, engañándoos a vosotros mismos. Porque *si alguno se contenta con oír la Palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contempla su imagen en un espejo: se contempla, pero, en yéndose, se olvida de cómo es*. En cambio el que considera atentamente la Ley [...] y se mantiene firme, no como oyente olvidadizo sino como cumplidor de ella, ése, practicándola, será feliz. (*St*, 1: 22-25).

Santiago previene acerca del peligro de olvidar el sentido verdadero de la enseñanza del Evangelio, utilizando para esto la sinonimia espejo/imagen/olvido. El reflejo de esta equiparación aparece en el texto de Rojas, cuando se afirma:

[...] como le sucedía a este mancebo [...] y así dice el Apóstol, que apenas se miró como en espejo, cuando huyendo de lo que podía desengañarle, se apartó, le dejó, y se olvidó de sí mismo, malogrando su dichosa suerte. (p. 7).

Sin embargo, debemos insistir en la diferencia y el matiz que presenta la escritura de Rojas y Ausa, recordando que en la tradición mística judeocristiana la opción recurrente es, por el contrario, asociar la radicalidad de la aceptación de la voluntad de Dios con el símbolo del ‘cristal transparente’, a través del cual quien es “digno” puede visualizar y experimentar la realidad divina o el sentido oculto de la palabra revelada. En síntesis, la exégesis mística ha preferido tradicionalmente desechar el símbolo del espejo para referir la adhesión irrestricta a los mandatos divinos, por dos motivos: en primer lugar, porque en la verdadera experiencia mística, luego de la depuración de los sentidos de la etapa purgativa, ya no hay imágenes, extinguidas como lo están en esa parte del ‘camino’ o ‘vía mística’ (Serés 259-303); en segundo lugar, para no abolir la radicalidad de la absoluta trascendencia de Dios dando a entender sin más que el contemplativo, viendo a Dios “como en un espejo pulido”, puede divinizarse, al contemplar su propio rostro en el contexto de experiencias tan extremas e intensas.

La instrumentalidad del ‘cristal’ en Rojas y Ausa

Otra señal del énfasis con que Rojas toma partido por la acepción ‘espejo’ es el lugar meramente instrumental que otorga a los ‘cristales’ o ‘anteojos’ que portan los dos hombres —el *Engaño* y el *Desengaño*— que salen al encuentro del protagonista en el campo amurallado —símbolo del cuerpo— en que aquél distrae su vista, apartándola del Castillo —símbolo del alma—, y demorando así el encuentro con la divinidad y el verdadero conocimiento de sí.

En esta región habitaban dos hombres, contrarios en todo, que luego me salieron al encuentro. Era el uno prudente, modesto [...] y con grandes señales de mortificado; el otro era en extremo alegre, bullicioso y entretenido. Tenían en la mano dos cristales [...] por donde daban a conocer diferentes efectos de aquel dilatado campo. Díjome el primero, mira por este antejo. Apliqué la vista [...] sin hallar nada que me pudiese dar gusto. Tomé el cristal del segundo, miré por él, y me sucedió lo contrario [...] manifestándose tan apacible el campo, que no acertaba a dejar el cristal de la mano, por no perder aquella amenidad, que me representaba y en que me hallaba tan gustoso. (RVV 9-10)

A pesar del detalle y la hondura con los que Rojas repasa las “dudas de cuál de los dos cristales [representa] lo verdadero”, manifestadas por el protagonista en este cierre del primer capítulo de las *Representaciones*, y aún cuando termine por afirmar más adelante que la condición para “penetrar las *Moradas* del Castillo [sea] “huir de mirar por el cristal que [...] ofrece *Engaño*, y no soltar de la mano el que [...] da *Desengaño*” (RVV 17), resulta claro que nuestro mercedario hace una lectura simplemente instrumental o metafórica de tales ‘anteojos’, pues no recupera la profundidad simbólica ni el uso específico de la acepción ‘cristal diáfano’ con el que trabajan las grandes figuras del Carmelo español (López-Baralt 1985, 230, nota 3). Este uso se explicita, por ejemplo, en el mismo título del segundo capítulo, cuando Rojas nos advierte respecto de lo que puede interpretarse como la propuesta programática a la que se mantiene apegado en todas las *Representaciones*: “pónese la *explicación de estas metáforas* [...] manifestando con doctrina de la Santa Madre, y del Beato Padre San Juan de la Cruz, lo que pierde el alma por estar asida a los apetitos” (RVV 11). Esto puede confirmarse, asimismo, analizando el modo en que este autor trabaja con la imagen del ‘castillo’ en los dos primeros capítulos de la obra, entendiéndolo como metáfora y no como símbolo —operación que sí lleva adelante Teresa de Ávila—, y oponiéndolo sin más al “engaste” con que la santa se representaba los apetitos sensitivos. Por éstos, nos recuerda el Maestro Rojas parafraseando a Teresa, se preocupan aquellos que “no quieren reconocer el valor de la joya; [...] detenidos [como están] en las cosas del cuerpo; con que no entran en sí mismos a [...] conocerse y saber lo mucho que vale su alma” (RVV 18). Esta recuperación meramente instrumental pudo apreciarse antes, cuando el protagonista afirmó:

Con estas representaciones me deshacía en deseos de conocer mi alma, y saber el valor de esta hermosísima paloma [...] Roguésele a *Lección* [...] y ella me respondió: llama a *Comparación* [es decir, a la doncella que da voces] y dile que traiga consigo a *Consideración*, hícelo así, y ya que estaban todas juntas, *Lección* hizo que pusiese los ojos en un hermosísimo Castillo, todo de diamante, o muy claro cristal [...]. (RVV 8)

En estos ejemplos queda claro cómo Rojas presta especial atención a la experiencia asociada de conversión, conocimiento de sí mismo y de Dios, entendiendo que el correlato visual más apropiado para expresarla es el espejo y no el cristal, al que otorga mero valor metafórico. Esta preferencia contrasta con aquella opción señalada para el *Zohar* y la escritura de los místicos abulenses. El recorrido podría completarse detallando otras zonas textuales, que por obvias cuestiones de extensión aquí sólo mencionaremos, en las que asistimos a una opción idéntica. Entre ellas, cuando, luego de la *descriptio* de Teresa, termina de definirse el personaje de la ‘doncella que da voces’ y se nos ofrece *in nuce* la moraleja de toda la obra:

La doncella hermosa que le da voces, se llama *Comparación*; a esta la veremos muy de ordinario en este camino; aquí quiso manifestar (llamándole [al mancebo fugitivo] para que se mirase en el espejo), le convenía el propio conocimiento, y no le podía tener, *si no se miraba en el espejo de el desengaño*. Él huía, siendo semejante a los que no quieren mirarse, por no conocerse. Si se hubiera mirado, y conocido lastimarse sin duda de su mal, y de allí le naciera el desear su bien, y reparara en leer las letras que llevaba guardadas en la lámina de oro, donde iba retratada la paloma, en quien está significada el alma. (RVV 7)

O bien, en la continuación del párrafo, cuando se insiste en la importancia de la mediación de la doncella, portadora de la “verdad” del texto, para alcanzar el tipo de conocimiento que se busca en las *Representaciones*:

Te las diré yo [a las letras de la lámina de oro], para que repares cuánto te importará *conocer*, y apreciar [tu alma], y *mirarte en ti mismo, como en espejo*; pues con esto no tendrás atadas las manos, significación de las obras, como lo representaba este mancebo fugitivo, a quien se parecen (según el Apóstol) todos los que se contentan con oír lo que Dios dice; pero no cuidan de obrar lo que manda, y aconseja. (RVV 7)

El antecedente judío: la parábola zohárica de “la Princesa.”

La opción de lectura de Rojas y AUSA queda aclarada, como sostenemos, analizando la “parábola de la princesa”, uno de los textos cabalísticos centrales. Esta narración (*Zohar* II, 99a-b) es el eje discursivo de *Sava de-Mishpatim*, es decir, el “discurso del Anciano” de la sección *Mishpatim* del *Sefer ha-Zohar* (vol. II, 94b-114a), destinado a la exégesis de los capítulos XXI a XXIV del libro de *Éxodo*. Todo el discurso, parte esencial de la sección, es una de las cumbres de la *biblioteca mística* judía, y refiere las palabras pronunciadas por un misterioso anciano que, bajo la miserable apariencia de un borriquero, se presenta como un gran cabalista ante dos discípulos de Rabí Shimón Bar-Iojai, el mítico sabio palestino del siglo II de la era común a quien la tradición atribuye la composición del *Zohar*. El elaborado discurso de este anciano, que trata de los misterios del alma, las transmigraciones y el destino del levirato a partir de una interpretación del código legal de la *Torá* relativo al trato que se ha de dar al esclavo hebreo, exhibe un tipo de gnosis visual cuya condición *sine qua non* es la mediación por el texto, al tiempo que contextualiza un modo específico de mirar y ser mirado a partir del que puede interpretarse el concepto de ‘persona’ en la tradición mística judeocristiana.

Es en la “parábola de la princesa” de esta sección del *Zohar* donde mejor se aprecia dicho modelo interpretativo. En ella encontramos a una hermosa doncella —en arameo *rehimatá*, es decir, literalmente “amada”— que, oculta en la recámara de un palacio —

metafóricamente el *sancta sanctorum*—, invoca y seduce con su amor a su amante — *rehimáh*—, quien incansablemente camina alrededor de la recámara, para que éste se acerque y pueda, finalmente, unirse con ella en matrimonio. Asomándose por una pequeña puerta, la princesa muestra su rostro por un instante al enamorado, para cubrirse luego de inmediato, sin apartarse de aquella estrecha abertura. En uno de los pasajes más significativos, leemos:

La *Torá* se revela un instante por amor a sus amantes para despertar en ellos amor puro. [...] Este es el camino [...] Primero comienza a revelarse a un hombre [mediante] señales. Si él [no] entiende lo manda llamar y le dice ‘simple’ y dice a sus mensajeros: ‘decid a ese necio que venga aquí y converse conmigo’. Cuando él viene, ella empieza a hablarle, primero desde detrás de la cortina que ella tiende [...] sobre las palabras [que resulten] accesibles a su entendimiento, de manera que él pueda progresar poco a poco. [...] Luego ella le habla desde detrás de un delgado velo, [mediante] adivinanzas y parábolas. [...] por último [...] se le muestra cara a cara [y le descubre] todos sus misterios ocultos y todos los caminos [...] guardados desde siempre en su corazón (*Zohar* II, 99a).

Alegóricamente, la princesa es la *Torá* oculta detrás de los cuatro niveles tradicionales de exégesis cabalística, presentes en el acrónimo *PaRDeS* —el *jardín* de la antigua leyenda rabínica —*Talmud Babilónico, Haguigá* 14b—: P[eshat] o literal, R[emez] o alegórico, D[erash] o homilético, y S[od] o místico (Idel, 2000: 457-459). La *Escritura*, como la princesa, aparece y se desvanece rápidamente ante el amante, que no es sino el cabalista —el ‘mekubalim’—, guiado gradualmente hacia el nivel más profundo de conocimiento del texto revelado. Al principio, la doncella insinúa su existencia mediante alusiones que sólo comprende quien la pretende, revelándose paulatinamente de manera discursiva, hasta que, en la culminación del proceso de *descubrimiento*, queda desnuda ante el amante, como ante un esposo que conoce todos sus secretos.

Este modelo específico de exégesis que la parábola explicita, esencialmente visual pero mediado por el texto, es a la vez reconocible en gran parte de las obras canónicas del Judaísmo, en las que se enseña que lo que importa es lo que el texto revelado dice y obliga a cumplir, pero también que el acceso a dicha revelación es primordialmente visual (Wolfson 1994, 13-51). En este sentido, en el *Zohar* el *mekubalim* busca, mediante el cumplimiento estricto y absoluto de los preceptos de la *Torá* que justifican su existencia como ‘judío’, la dignidad de acceder al conocimiento de la razón última de tales preceptos visualizando su sentido oculto en el texto sagrado. Gracias a dicho movimiento, los teósofos desentrañaban el fundamento primordial de la palabra revelada, restaurando la perdida armonía divina mediante el develamiento de las *sefirot*, las entidades conceptuales utilizadas para la creación perpetua del mundo por el Dios de Israel — escondido siempre en el infinito entramado textual de la *Torá*—, y en cuyo interior participan todas las cosas creadas.

En el *Zohar*, entonces, la elección del cristal por sobre el espejo es parte, insistimos, del refinamiento con el que en su *corpus* es construido el concepto de ‘persona’, operación que queda confirmada por la notable ampliación que sufre el significado original de la palabra aramea *hazu* — “visión” o “aparición” —, al que se agrega, como llevamos dicho, el de ‘aspaclaria’, entendido como “cristal” o “espejo”, con una clara preferencia, como también dijimos, por la primera acepción, variante que encontramos asimismo en el campo semántico de la *fuentes* sanjuanista. Hablamos aquí de una construcción refinada porque este ensanchamiento del lenguaje constituye uno de los ejemplos más ricos del simbolismo judío, que permite mostrar de manera sorprendente la asimetría entre la criatura y el Creador presentando el ‘cristal transparente’ como el medio

no sólo necesario —por la misma asimetría— sino también adecuado para poder “ver” a la *Shejiná*, la manifestación de la presencia de Dios en el mundo, quien, al permitir la experiencia, considera aceptable la ofrenda del teósofo que busca visualizarlo en el texto.

Asimismo, el recurso al cristal diáfano o transparente se relaciona con una antigua tradición rabínica que el *Zohar* retoma, según la cual la actividad de exégesis del texto revelado está profundamente ligada con la teofanía sinaítica. Dicho de otro modo, la relación hermenéutica que los místicos zoháricos establecían con la *Torá* les permitía “ver” nuevamente a Dios tal como fue visto en el acontecimiento histórico de la revelación en el Monte Sinaí, actualizando de este modo el conocimiento oculto de las *sefirot* que Israel tuvo entonces el privilegio de recibir. La evidente importancia del texto en este proceso es sorprendentemente similar al que encontramos en las “letras” que la “doncella que da voces” de las *Representaciones* pretende que el mancebo lea, y queda evidenciada sobremanera en ciertos pasajes que condensan esta idea magistralmente, entre ellos, *Zohar* II, 93b-94a, donde leemos:

*Las diez palabras de la Torá [el Decálogo] [...] fueron grabadas sobre las tablas de piedra, y todo lo que estaba oculto en ellas fue visible a sus ojos [...] todo fue entendido en las mentes de Israel y todo fue revelado a sus ojos [...] porque ellos veían con sus ojos el resplandor [zohar] de la Gloria de su Maestro.*¹³

Por su parte, entre múltiples ejemplos que pudieran citarse, el nexo entre la centralidad del texto sometido a exégesis y la absoluta necesidad del cristal transparente como medio de adhesión a la voluntad de Dios, puede colegirse de referencias como la siguiente:

¿Qué distingue a Moisés de otros profetas? [El] fijó su mirada en un *crystal* diáfano, mientras otros profetas lo hicieron sólo en un cristal traslúcido [y así, Moisés] conoció la palabra [de Dios] claramente (*Zohar* I, 170b-171a).

La especificidad y el matiz del intertexto con la *doncella que da voces* de las *Representaciones*, incluirá, finalmente, no sólo la centralidad del texto y el uso particular del cristal transparente que en ambos *corpora* caracteriza la expresión del proceso de conocimiento de sí y de la divinidad, sino también la progresividad desde lo auditivo hacia lo visual de las respectivas imágenes narrativas. En la exégesis del *Zohar*, y en concordancia con el modo de conocimiento centrado en la mirada propuesto por su modelo teosófico, el principal medio de revelación y unión con el sentido oculto de la palabra sagrada es el visual, a pesar de la reiteración de la escucha en el proceso de descubrimiento del texto divino. En la “parábola de la princesa” esto queda claro: por amor, la *Torá* comienza a revelarse a su amante mediante “señales” —auditivas, pero asociadas en definitiva con la verbalización del sentido literal del texto revelado—; seguidamente, hace llamar a quien ni siquiera entiende este primer nivel discursivo para que “converse” con la *Escritura*. Cuando el necio se acerca, la *Torá* empieza a “hablarle” para instruirlo progresivamente, primero con “palabras accesibles”, utilizando luego “adivinanzas y parábolas”, hasta “mostrársele” —en el culmen de su amor— cara a cara, descubriendo así ante aquél todos sus misterios. Similar progresión, en las *Representaciones*, puede verse en la construcción de la figura del mancebo a quien la “doncella que da voces” llama, quien, recordemos, “[tenía] *muy vivo el sentido del oído, cuanto corto, y enfermo el de la vista*” (RVV 6). Tanto la paulatina preponderancia de lo visual cuanto la importancia del texto como mediador de la experiencia —aspectos ambos mutuamente inseparables—, se irán consolidando de manera alegórica a partir del gran

¹³ Véase también, I, 91a; II, 82b y 156b.

número de referencias que la doncella y el narrador harán de la necesidad de que este joven fugitivo y necio lea o visualice las letras que lleva sobre su pecho grabadas en la lámina de oro, gracias a las cuales podría acceder a la “ganancia” de un conocimiento tan valorado por aquéllos como desconocido por éste. Leyendo atentamente el tópico queda claro que el mancebo hubiera podido fácilmente leerlas, accediendo así al verdadero conocimiento de sí mismo y de Dios, mirándose en el espejo —“en leerlas hubiera tenido gran ganancia, y [...] pudiera haberlo hecho con gran facilidad, deteniendo su ligero paso para mirarse en el espejo”, *RVV* 6—, cuando, por el contrario, en la tradición judeocristiana lo habitual es que dicha experiencia se persiga buscando la mirada de Dios a través del cristal diáfano o transparente que simboliza el alma irrestrictamente adherida a la voluntad divina.

La *specularia* de Juan de la Cruz en la cadena intertextual.

Continuando con la cadena, si lo que se persigue en el *Zohar* es un conocimiento que se devela visualmente a partir del texto, en la mística carmelitana —con especial énfasis en la escritura de Juan de la Cruz— encontramos un objeto significativo idéntico e inalterable —el texto sagrado—, pero un significado que sí cambia y no será ya el ‘conocimiento’ de la razón de los mandatos divinos, sino ‘Dios mismo’ en cuanto es posible en términos humanos. En el presente estado de los estudios sanjuanistas sabemos que las lirás del *Cántico espiritual*, como toda la poética de este carmelita, pueden ser leídas desde la estrofa que las vertebró, la XI —según el esquema redaccional de la primera versión o *Cántico A*, ‘CA’—, que escenifica el locus privilegiado de una experiencia visual de la divinidad. Dicha experiencia se presenta bajo la forma del desposorio o la promesa de matrimonio espiritual, entendido en la tradición cristiana como forma inicial de *unyio mistica* o *cognitio Dei experimentalis*. La temática de la ‘visión’, la ‘mirada’ o los ‘ojos’ adquiere características precisas y definitivas en la estructura de esta obra. Baste recordar que, de acuerdo con la primera redacción, la sección inicial del poema, que describe la ausencia insoportable del *Amado* y está constituida por las tres primeras estrofas que metaforizan la purgación de los sentidos, es la antesala de la “meditación de las cosas espirituales” de las lirás IV y V, como aclara la segunda redacción (*CB* 22:3, *OC* 150). Seguidamente, tiene lugar el ingreso a la vida contemplativa marcada por la estrofa sexta, que prepara el escenario privilegiado de la experiencia transformante que ha de acontecer en la lira XI, convertida de tal modo en eje argumental de todo el plan narrativo. En la edición de López-Baralt y Pacho, cuya decisión editorial implica la aceptación de la segunda versión de *Cántico* como la definitiva —*OC1* 72—, leemos:

¡Oh cristalina fuente
 si en esos tus semblantes plateados
 formases de repente
 los ojos deseados
 que tengo en mis entrañas dibujados! (*CB* 12, *OC2* 81)

Asistimos aquí, en el centro de las *Canciones entre el alma y el esposo*, a la verbalización de un atisbo de unión con la divinidad que habrá de consumarse a través de la visión. Como señala Valente (80) al detenerse en esta estrofa que aparece luego de la compulsión y la ansiedad iniciales que padece el Alma al salir en búsqueda del Amado, en Juan de la Cruz la dinámica de la experiencia del éxtasis no es sino una dinámica visual. El Amado, quien ha huido hacia el fondo del Alma, se constituye en su interior

como ‘mirada’, ya no como imagen —extinguidas, luego del proceso de purgación de los sentidos—, lo que dará lugar a la plenitud de la visión unitiva. Los “ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados”, cuyo mirar el alma pide a la fuente que alumbre, son los dadores únicos del sentido de su existencia, de donde la huida del Amado hacia su interior no sea una fuga, sino el antecedente necesario en el camino del ‘matrimonio’ en esta vida y la ‘visión beatífica’ en la existencia venidera. Si es verdad, como sostiene Valente en el caso del Reformador, que “la plenitud del ser es ser plenamente en la mirada del Amado” (81), también lo es, según nuestro criterio, que la fuente —la ‘fe’ para Juan de la Cruz— donde el Alma no pide ver, sino ser vista por los ojos de aquel a quien ama sin condiciones, es un cristal transparente de similares características al que postula el *Zohar*, como consecuencia de la presencia en la fuente de los ojos de la divinidad. Si para este carmelita “el mirar de Dios es amar” (CB 19:6, OC2 135), no es extraño que en su obra la ‘mirada’ ponga de relieve y clausure la mayor experiencia de *humilitas*¹⁴ a la que puede aspirar un cristiano: la de ser confirmado plenamente en la dignidad de su existencia como criatura al participar en la dialéctica de un Dios que lo mira y permite, por amor, que se lo mire, porque acepta la integridad de la ofrenda del apego sin condiciones a su voluntad. Esta dialéctica es la que hace necesario el símbolo del cristal transparente para la mediación de semejante experiencia de entrega amorosa. El simple contraste textual lo hace evidente. Por ejemplo, en el *Zohar* entendemos que Israel vio a Dios “claramente” — “como quien ve desde una luz en un cristal” (II, 82b) —, lo que recuerda el comentario de Juan de la Cruz de CB 12:3, cuando dice: “Llámala «cristalina» a la fe [...] porque tiene las propiedades [del] cristal en ser pura en las verdades [...] [,] clara [y] limpia [lo que la hace digna de ver los ojos del Amado]” (OC2 82). En la literatura zohárica queda claro que la experiencia de adhesión sin límites a Dios requiere — como en la estratégica estrofa XI de *Cántico*— de una mediación simbólica, de un *cristal diáfano* que permita el paso absoluto de la luz del entendimiento para apreciar nítidamente la manifestación de la presencia de Dios en el mundo —la *Shejiná*. El medio se vuelve entonces necesario, pues sin él la experiencia sería irresistible aún para un profeta. Recurriendo a similar territorio semántico es que Juan de la Cruz puede afirmar: “la fe [es decir, la fuente, el cristal mediador] nos da y comunica al mismo Dios, pero cubierto con plata de fe, y no por eso nos le deja de dar en la verdad” (CB 12:4, OC2 83). Y será, en definitiva, una similar estrategia de simbolización visual la que justifica su comentario al “Descubre tu presencia”, exclusiva de la segunda redacción (CB 11, OC2 74) en el que asocia su propia experiencia visual, intelectual y emotiva con la del prototipo de místico judío, diciendo: “lo mismo le acaeció a Moisés en el Monte Sinaí, que, estando allí en la presencia de Dios [echó de ver] tan altos y profundos visos de la alteza y hermosura de la divinidad de Dios encubierta” (CB 11:5, OC2 76).

El final de la cadena en las *Representaciones* o el “espejo” como mero matiz literario.

El sucinto contrapunto llevado hasta aquí entre la ‘doncella que da voces’, la ‘princesa’ de la parábola zohárica y las imágenes de la ‘fuente’ del *Cántico* sanjuanista, permite apreciar cómo, aun compartiendo el interés por la transmisión visual de la experiencia de conversión moral asociada al “desengaño” de la vanidad del mundo, Juan de Rojas y Ausa sólo receptó parcialmente la riqueza de la cadena intertextual que lo precedía. A pesar del énfasis en el uso del alegorismo narrativo que heredó de Palafox y revela el prólogo «Al estudioso y Christiano Lector» de la *Verdad Vestida* de 1670, Rojas

¹⁴ Véase para este punto, además de la obra de A. Egido citada en nota 7, su análisis en Ynduráin (1990), en especial 198-199. De particular interés, por su análisis filosófico, el estudio de Peñalver Gómez (1997):

no recurre al refinamiento simbólico del cristal transparente utilizado en la tradición mística judeocristiana para la búsqueda de la ‘mirada’ de Dios, sino que prefiere la imagen del “espejo” al hacer su apología de la ascesis necesaria para el conocimiento de sí, paso previo para la gnosis del plano divino. Y esto, a pesar de las reservas que, como hemos visto, tanto los místicos judíos, cuanto Teresa de Ávila o el propio Juan de la Cruz tenían respecto de dicha opción textual. La elección de la acepción ‘espejo’ en lugar de la de ‘cristal’ —que, como vimos, también encierra el término *aspaclaria*— se convierte entonces, en este ferviente teresiano, en un simple matiz literario, que carece de la carga simbólica con la que sí trabajan los *corpora* que le sirven de antecedente. Y es que Rojas y Ausa repitió tal vez en su faceta de emblemista las mismas elecciones tópicas y estilísticas que apreciamos en la mayoría de los géneros —tan disímiles— a los que prestó atención, como la historia política, la hagiografía o la poesía ascético-mística. En todos ellos rinde tributo, como en su admirado Palafox, al arte de la Contrarreforma, con su severidad y su mesura, pero también, parafraseando nuevamente a Montserrat Galí (1996, 138), con esa “falta de sorpresas que suprime todos los enigmas para la mirada.” Ya fuere por esta suerte de matriz literaria que respeta o por las limitaciones de un autor que no fue, ni mucho menos, un avezado contemplativo o un místico doctrinal, lo cierto es que en las *Representaciones de la Verdad Vestida* Rojas queda preso de la restricción que a su capacidad le impuso la alegorización visual de la experiencia mística.

Llegados hasta aquí, cabe preguntarse en qué otras zonas textuales, además de las recorridas, se expresa claramente la opción lingüística elegida por este mercedario. En tal sentido, diríase que los emblemas cuyo entramado de *pictura*, *mote*, *epigrama* y *glosa* mejor reflejan el proceso de ‘conversión’ que en esta obra se busca alegorizar son el de la *Representación quinta* —correspondiente a las terceras *moradas* teresianas— donde se adivina la pregunta: “[¿] Te lleva tu albedrío a unión con Dios o con el bruto impío [?]” (RVV 155); y el de la *Representación terciadécima* —correspondiente a las moradas séptimas—, que afirma: “Con mi amante unida vivo, y aunque tan dichosa soy, no sé si en su gracia estoy” (RVV 439). En el caso del primero de ellos, la lectura extendida en la Vulgata del mote en latín, que remite a *Jeremías* 2:19, permite comprender indubitablemente la importancia del apego a la voluntad de Dios y las consecuencias de apostatar y vivir alejado de su temor: “arguet te malitia tua et aversio tua increpabit te scito et vide quia malum et amarum est reliquisse te Dominum Deum tuum et non esse timorem mei apud te dicit Dominus Deus exercituum.”¹⁵

En cuanto al segundo, su eficacia reside no sólo en que Rojas escoja para el mote un Salmo como el 72, que tan incisivamente trata el tópico del “estar siempre con Dios” aunque no sepamos nunca si vivimos en su gracia —“mihi autem adhaerere Deo bonum est” (McGinn 1991, 253) —, sino en su uso como preámbulo a la explicación de las últimas moradas de Teresa. La pertinencia del recurso se evidencia si nos detenemos en el texto bíblico, donde el salmista reconoce que: “*ut iumentum factus sum apud te et ego semper tecum / tenuisti manum dexteram meam et in voluntate tua deduxisti me et cum gloria suscepisti me,*”¹⁶ mensaje que se complementa necesariamente con la lectura paralela de otros versículos clave dentro del mismo capítulo. Esto puede apreciarse contextualizando el versículo al que apela Rojas (72:23) con la oposición inicial (72:1) entre los de “puro corazón” —con quienes es bueno el Dios de Israel— y los “arrogantes” o, en el original hebreo, los *behemot* o “bestias”, acepción entendida como plural del

¹⁵ “Que te enseñe tu propio daño / que tus apostasías te escarmienten, / reconoce y ve / lo malo y amargo que te resulta / el dejar a Yahveh tu Dios / y no temblar ante mí / —oráculo del Señor Yahveh Sebaot—”. *Biblia de Jerusalén*, 1132-1133.

¹⁶ “Una bestia era ante ti / pero a mí que estoy siempre contigo/ de la mano derecha me has tomado; / me guiarás con tu consejo / y tras la gloria me llevarás”. *Biblia de Jerusalén*, 782.

‘bruto’ por excelencia o como prototipo de torpeza¹⁷. El Salmo insistirá a continuación en vincular la *humilitas* con el verdadero conocimiento, al que se accede de manera visual, por lo que no resulta extraño el planteo del versículo 16 y su respuesta en el 17 y el 20, secuencia en la que leemos: “me puse, pues, a *pensar para entender* [la voluntad de Dios respecto de justos e impíos], / *jardua tarea [tuve] ante mis ojos!*” / “*hasta el día en que [...] comprendí [que]/ como en un sueño al despertar, Señor, / así, cuando te alzas, desprecias tu [la] imagen [de los arrogantes]*”.

A modo de conclusión.

Para concluir, digamos que, aunque Rojas y AUSA sólo receptó en las *Representaciones* parte del trabajo con el lenguaje y algunas de las imágenes propias de la tradición mística judeocristiana, la mera inscripción de sus emblemas en la cadena intertextual que aquí hemos procurado rastrear basta para prestigiar desde una perspectiva poco explorada la escritura de este mercedario, en la que se inscribe, como vimos, la etimología de una palabra como ‘aspaclaria’ que no solo encierra el *crystallus*, el *lapis specularis* o el *speculum* latinos, sino que ha venido a dar en español¹⁸ acepciones como ‘aspillar’ —“ver, averiguar”—, o ‘aspillera’ —“mirilla de la muralla”—, de particular resonancia si se piensa en el conocimiento de Dios o del sentido último de su palabra como una muralla infranqueable para no iniciados en ambas tradiciones, y en tal ‘mirilla’ como medio de acceso habilitado exclusivamente por su mirada compasiva.

¹⁷ Véase *Biblia de Jerusalén*, nota a Job 40:15, p. 702; también, nota a Sal 73:22, 782.

¹⁸ Véase a este respecto, entre otros autores, Vicente García de Diego (1946), 41.

Obras citadas

- Cousins, Ewert. "The Fourfold Sense of Scripture in Christian Mysticism". En Steven T. Katz ed *Mysticism and Sacred Scripture*. Nueva York: Oxford University Press, 2000. 18-137.
- Egido, Aurora, ed *El águila y la tela. Estudios sobre San Juan de la Cruz y Teresa de Jesús*. Palma (Illes Balears): José J. de Olañeta-Ediciones UIB, 2010.
- Egifo, Teófanos, *El linaje judeoconverso de santa Teresa. Pleito de hidalguía de los Cepeda*. Madrid: EDE, 1986.
- Esquenazi, Fabio Samuel. "Con los ojos en la parábola. La mirada en la fuente del Cántico sanjuanista y en el relato de la Princesa de Sefer ha-Zohar". *Revista Chilena de Literatura* 78 (2011): 223-234.
- . "Le refus levinassien de la mystique. Raisons et observations". *Philosophica* 45 (2015): 69-81.
- Fine, Ruth. "La literatura de conversos después de 1492: autores y obras en busca de un discurso crítico." En Ruth Fine, Michèle Guillemont y Juan Diego Vila eds. *Lo converso: Orden imaginario y realidad en la cultura española (Siglos XIII–XVIII)*. Madrid–Frankfurt: Iberoamericana–Vervuert, 2013a. 499–526.
- . "De la saga conversa: perspectivas de la historiografía escrita por judíos de origen ibérico (siglos XVI y XVII)". *eHumanista/Conversos* 1 (2013b): 47-62.
- Galí Boadella, Montserrat. *Pedro García Ferrer, un artista aragonés del siglo XVII en la Nueva España*. Teruel: Ayuntamiento de Alcorisa, Instituto de Estudios Turolenses, 1996.
- García de Diego, Vicente. (1946), *Manual de dialectología española*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.
- García Palacios, Joaquín. *Los procesos de conocimiento en san Juan de la Cruz. Estudio léxico*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1992.
- Green, Arthur. "Shekhinah, the Virgin Mary, and the Song of Songs". *AJS Review* 26, 1 (2002): 1-52.
- . *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 2014 [1ra. ed. 1997].
- Groult, Pierre. *Literatura espiritual española: Edad Media y Renacimiento*. Trad. Rodrigo A. Molina. Madrid: FUE, 1980.
- Idel, Moshe. "Kabbalistic Exegesis." En M. Saebø ed. *Hebrew Bible, Old Testament: the history of its interpretation, I/2: The Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 456-466.
- Juan de la Cruz, San. *Obra completa*. En Luce López-Baralt y Eulogio Pacho eds. Madrid: Alianza Editorial, 2015 [1ra. ed. 1991], 2 vols.
- López-Baralt, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión, 1985.
- . *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión, 1990 [1ra. ed. 1985].
- . *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998.
- (en colaboración con Reem Iversen). «A zaga de tu huella». *La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz*. Madrid: Trotta, 2006.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.
- . *La experiencia mística: Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.
- . "El hecho místico. Ensayo de fenomenología." *Diálogo filosófico* 77 (2010): 237-256.

- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991, vol. 1.
- Metz, Johann-Baptist. *El clamor de la tierra*. 1980. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Peñalver Gómez, Patricio (1997): *La mística española. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1997. 77-84.
- Pinilla Aguilera, Juan Francisco. *Los sentidos espirituales, en particular el “toque de Dios” en San Juan de la Cruz*. Anales de la Facultad de Teología, vol. II, Cuaderno 2. Santiago, Ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998.
- Rojas y Ausa, Juan de. *Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales, y alegóricas, sobre las Siete Moradas de Santa teresa de Iesus, Gloria del Carmelo, y Maestra de la Primitiva Observación. Careadas con la Noche Obscura del B.P.S. Juan de la Cruz, primer Carmelita Descalço, manifestando la consonancia que estas dos celestiales plumas guardaron al enseñar a las almas el camino del Cielo. Ilustradas con versos sacros, varios geroglíficos, emblemas, y empresas, estampadas para mayor inteligencia de la doctrina de la Seráfica Doctora*. Madrid: Antonio González de Reyes, 1679 [1ra. ed. 1677].
- San Martín Sala, Javier. *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED, 2015.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1961 [1941], 156-253.
- Scholem, Gershom. *Origins of the Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Serés, Guillermo. *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Sesé, Bernard. “Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz” [versión española S. García Mouton]. En José Ángel Valente y José Lara Garrido eds. *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 1995. 81–95.
- Swietlicki, Catherine. *The Christian Cabala of Fray Luis de León, Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*. Columbia: University of Missouri, 1986.
- . “The problematic Iconography of Teresa de Avila's Interior Castle”. *Studia Mystica* 11 (1988): 37-47.
- Tishby, Isaiah, *Mishnat haZohar*, vol. I. Jerusalén: Mossad Bialik, 1971.
- Valente, José Ángel. *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de la piedra y el centro*. Barcelona: Tusquets, 1991.
- Velasco Bayón, Balbino, *De Fontiveros a Salamanca pasando por Medina del Campo. Infancia y juventud de San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 1991.
- Wolfson, Elliot R. *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- . *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- . “Zoharic Literature and Midrashic Temporality”. *Midrash Unbound: Transformations and Innovations*. En. M. Fishbane and J. Weinberg eds. Oxford: Littman Library, 2013, 321-343.
- Ynduraín, Domingo. *Aproximación a San Juan de la Cruz: las letras del verso*. Madrid: Cátedra, 1990