

## MEMORIA DE LOS ORÍGENES

## COLECCIÓN HISTORIA

### DIRECTOR

Prof. Dr. Antonio Caballos Rufino. Universidad de Sevilla.

### CONSEJO DE REDACCIÓN

Prof. Dr. Antonio Caballos Rufino. Catedrático de Historia Antigua. Universidad de Sevilla.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> M<sup>a</sup> Antonia Carmona Ruiz. Prof<sup>ª</sup> Tit. de Historia Medieval. Universidad de Sevilla.  
Prof. Dr. José Luis Escacena Carrasco. Catedrático de Prehistoria. Universidad de Sevilla.  
Prof. Dr. César Fornis Vaquero. Catedrático de Historia Antigua. Universidad de Sevilla.  
Prof. Dr. Juan José Iglesias Rodríguez. Catedrático de Historia Moderna. Universidad de Sevilla.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Pilar Ostos Salcedo. Catedrática de Ciencias y Técnicas Historiográficas. Universidad de Sevilla.  
Prof. Dr. Pablo Emilio Pérez-Mallaína Bueno. Catedrático de Historia de América. Universidad de Sevilla.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Oliva Rodríguez Gutiérrez. Prof<sup>ª</sup> Tit. de Arqueología. Universidad de Sevilla.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> María Sierra Alonso. Catedrática de Historia Contemporánea. Universidad de Sevilla.

### COMITÉ CIENTÍFICO

Prof. Dr. Víctor Alonso Troncoso. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de La Coruña.  
Prof. Dr. Michel Bertrand. Prof. d'Histoire Moderne, Université de Toulouse II-Le Mirail; Directeur,  
Casa de Velázquez, Madrid.  
Prof. Dr. Nuno Bicho. Prof. de Prehistoria, Universidade de Lisboa.  
Prof. Dr. Laurent Brassous. MCF, Archéologie Romaine, Université de La Rochelle.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Isabel Burdiel. Catedrática de H<sup>a</sup> Contemporánea de la Universidad de Valencia y  
Premio Nacional de Historia 2012.  
Prof. Dr. Alfio Cortonesi. Prof. Ordinario, Storia Medievale, Università degli Studi della Tuscia, Viterbo.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Teresa de Robertis. Prof. di Paleografia latina all'Università di Firenze.  
Prof. Dr. Adolfo Jerónimo Domínguez Monedero. Catedrático de Historia Antigua,  
Universidad Autónoma de Madrid.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Anne Kolb. Prof. für Alte Geschichte, Historisches Seminar der Universität Zürich, Suiza.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Sabine Lefebvre. Prof. d'Histoire Romaine à l'Université de Bourgogne, Dijon.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Isabel María Marinho Vaz De Freitas. Prof. Ass. História Medieval, Universidade Portucalense, Oporto.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Dirce Marzoli. Direktorin der Abteilung Madrid des Deutschen Archäologischen Instituts.  
Prof. Dr. Alain Musset. Directeur d'Études, EHESS, Paris.  
Prof. Dr. José Miguel Noguera Celdrán. Catedrático de Arqueología de la Universidad de Murcia.  
Prof. Dr. Xose Manoel Nuñez-Seixas. Prof. für Neueste Geschichte, Ludwig-Maximilians Universität, München.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> M<sup>a</sup> Ángeles Pérez Samper. Catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Barcelona.  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Ofelia Rey Castelao. Catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela.  
Prof. Dr. Benoit-Michel Tock. Professeur d'histoire du Moyen Âge à l'Université de Strasbourg.

JOSÉ JAIME GARCÍA BERNAL  
CLARA BEJARANO PELLICER  
(COORDS.)

MEMORIA DE LOS ORÍGENES  
El discurso histórico-eclesialístico  
en el mundo moderno



Sevilla 2019

Colección Historia  
Núm.: 335

COMITÉ EDITORIAL:

José Beltrán Fortes  
(Director de la Editorial Universidad de Sevilla)  
Araceli López Serena  
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez  
Rafael Fernández Chacón  
María Gracia García Martín  
Ana Ilundáin Larrañeta  
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado  
Manuel Padilla Cruz  
Marta Palenque Sánchez  
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda  
José-Leonardo Ruiz Sánchez  
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

El presente volumen recoge una parte de los resultados del Proyecto de I+D *Memoria de los orígenes y estrategias de legitimación en el discurso histórico eclesiástico-religioso (siglos XVI-XVII)*, HAR2009/13514, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Motivo de cubierta: Fray Diego de la Madre de Dios, *Choronica de los Descalzos de la Santísima Trinidad*. Madrid, Juan Martín de Barrio, 1652. Grabado de Juan de Noort.

© Editorial Universidad de Sevilla 2019  
C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.  
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443  
Correo electrónico: eus4@us.es  
Web: <<https://editorial.us.es>>

© José Jaime García Bernal  
Clara Bejarano Pellicer (coords.) 2019

© De los textos, los autores 2019

Impreso en papel ecológico  
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN 978-84-472-2871-3  
Depósito Legal: SE 1451-2019

Diseño de cubierta y maquetación: santi@elmaquetador.es  
Impresión: Imprenta Sand

## ÍNDICE

Presentación <i>Memoria de los orígenes</i> . El discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno JOSÉ JAIME GARCÍA BERNAL CLARA BEJARANO PELLICER.....	11
El argumento histórico acerca de la transmisión de la teología mística y la autoridad de Dionisio Areopagita en la España del siglo XVI RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA .....	25
La storiografia teatina dalle origini ai nostri giorni: la nascita dell'ordine tra storia e mito ANDREA VANNI.....	49
Profecía, memoria e historia en los <i>Annales de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora de la Merced</i> del padre Pedro de San Cecilio JOSÉ JAIME GARCÍA BERNAL.....	67
Memoria, representación y verdad en la construcción historiográfica de la alumbrada y milenarista Congregación de la Granada ANTONIO GONZÁLEZ POLVILLO.....	101
Lo prodigioso y lo maravilloso en los relatos de las fundaciones conventuales. La memoria barroca de los orígenes ÁNGELA ATIENZA LÓPEZ .....	119

El nacimiento de las cofradías en la Granada del Quinientos: un discurso devocional cristiano viejo MIGUEL LUIS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ.....	139
Perfección desde los cimientos. Narración de orígenes en las crónicas de las provincias franciscanas de Burgos y la Concepción FERNANDO MUÑOZ SÁNCHEZ.....	163
El discurso de las órdenes religiosas en las ciudades medias de Andalucía: Carmona, Écija y Osuna SALVADOR HERNÁNDEZ GONZÁLEZ SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA.....	181
Las fiestas en torno a nuevos templos conventuales en la España del siglo XVII: el paradigma jesuita CLARA BEJARANO PELLICER.....	205
Nuevas reflexiones sobre el convento femenino como refugio en la sociedad del Barroco (Lima, La Habana y La Laguna) RAMÓN MARÍA SERRERA .....	225
Dimensión religiosa de los establecimientos asistenciales en los inicios de la modernidad JUAN IGNACIO CARMONA GARCÍA .....	251
Misión, memoria y cultura escrita. Impresos y copias de mano en las estrategias memorísticas de franciscanos y jesuitas en el mundo portugués de los siglos XVI y XVII FEDERICO PALOMO DEL BARRIO .....	265
Ser “ejemplar” en tierras de Vera Cruz en el siglo XVII: la <i>Chronica da Companhia de Jesu no Estado do Brasil</i> (1663) de Simão de Vasconcellos SJ ZULMIRA SANTOS.....	293
Glorias y triunfos en las crónicas jesuitas novohispánicas (siglos XVI-XVIII) JOSÉ LUIS BETRÁN MOYA .....	307
El perfecto jesuita en Filipinas: elogios de misioneros en la <i>Labor Evangélica</i> (1663) de Francisco Colín, SJ EDUARDO DESCALZO YUSTE.....	343
Le controversie dottrinali postridentine nella storiografia regolare: la teologia come processo identitario PAOLO BROGGIO.....	359

Pressupostos, características e consequências do discurso eclesiástico anti-quietista PEDRO VILAS-BOAS TAVARES.....	387
La conquista del otro y el temor de ser conquistados. Mateo Ricci y Nicolás Longobardo ante el sistema religioso chino MICHELA CATTO.....	407
El obispo ideal en el discurso moderno CARLOS L. LADERO FERNÁNDEZ.....	423
La hagiografía en la España Moderna: un discurso identitario al servicio de la sociedad JOSÉ IGNACIO GÓMEZ ZORRAQUINO .....	439
<i>Quién me dará alas como de paloma</i> . La abadesa Francisca de Vera y la Congregación de la Granada FERNANDO J. CAMPESE GALLEGO .....	457
Los mitos jacobeos en el discurso histórico-religioso barroco OFELIA REY CASTELAO .....	475
La geografía y la historia salomónica como metáfora imperial: el <i>De rebus Salomonis</i> (1609) del P. Juan de Pineda JOSÉ ANTONIO OLLERO PINA .....	493
Polémicas eclesiásticas en torno a la iglesia del Pilar de Zaragoza a comienzos del siglo XVIII ELISEO SERRANO MARTÍN.....	509
Las falsificaciones del Sacromonte de Granada y la erudición de los siglos XVII y XVIII: la creación de una historiografía crítica MERCEDES GARCÍA-ARENAL FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO .....	529





**PRESENTACIÓN**  
***MEMORIA DE LOS ORÍGENES.***  
**EL DISCURSO HISTÓRICO-ECLESIAÍSTICO**  
**EN EL MUNDO MODERNO**

JOSÉ JAIME GARCÍA BERNAL  
CLARA BEJARANO PELLICER  
Universidad de Sevilla

**E**l relato sobre los orígenes constituyó uno de los ejes vertebradores de la memoria propia, conservada y transmitida por las instituciones eclesíásticas en la Edad Moderna. Su recuperación para el discurso histórico coincide con el declive de las artes de la rememoración medievales y con un lento pero inequívoco desplazamiento de las teorías sobre la memoria, que se emancipan del campo de la teología y de la retórica hacia un nuevo orden de saberes prácticos, sujeto a las exigencias de un método y al ejercicio dialéctico de la educación humanista.

El interés por recuperar el pasado remoto como principio inspirador de las acciones del presente concitó el interés de historiadores y cronistas eclesíásticos, que trataban de dar coherencia a la nueva experiencia misional y a los desafíos de una pastoral expansiva. Pero también fue un dominio colonizado por las ramas recoletas de estas mismas religiones dispuestas a promover experiencias de reforma y por congregaciones de fieles que, desde posiciones de marginalidad, se remontaron a los orígenes con el fin de reclamar la legitimidad de tradiciones espirituales sospechosas de heterodoxia. Las controversias religiosas en el seno de la Iglesia generaron asimismo una memoria interesada que se nutrió del corpus doctrinal medieval para abonar estrategias de poder que en coyunturas específicas hicieron aflorar las tensiones latentes, creando, a su vez, tradiciones de pensamiento cuyas últimas huellas son aún reconocibles en las historias generales de la Iglesia del siglo XX.

Las motivaciones del presente impulsaron, en cualquiera de estas alternativas, el encuentro con el pasado y condicionaron la composición de un

discurso histórico que movilizó registros muy diversos de la cultura escrita y de la erudición eclesiástica propia de los siglos altomodernos. Nunca antes como en el Barroco el saber histórico se desplegó (con tanta eficacia) como materia de reflexión para armar argumentos al servicio de una visión política, para justificar los criterios de una postura ética. Los ciclos hagiográficos, independientes o insertos en grandes historias, proporcionaron modelos de vida ejemplar que reafirmaron a las órdenes religiosas en una jerarquía de antigüedad y carisma espiritual que cohesionaba, a la vez que privilegiaba, la vocación de cada familia. Del mismo modo, los discursos histórico-apologéticos de jesuitas, dominicos o franciscanos movilizaron tradiciones de pensamiento que fueron fundamentales para construir paradigmas de interpretación de la realidad cultural y religiosa de los nuevos pueblos gentiles en las fronteras de la cristiandad. La tradición propia del origen del cristianismo en la Península Ibérica no estuvo exenta de similares operaciones historiográficas de recuperación de un pasado original que entroncaban con la presencia apostólica y fueron motivo del debate intelectual de los siglos XVII y XVIII.

Con estrategias divergentes que nos hablan de las diferencias ideológicas que hubo en seno de la misma cultura eclesiástica, el discurso sobre el pasado, y sobre el pasado más remoto comúnmente alhajado con los atributos de la autoridad, alcanzó en todos estos recorridos historiográficos un lugar destacado. Es más, constituyó un anclaje firme de la memoria en construcción de las nuevas o renovadas congregaciones de clérigos y comunidades de religiosos, un basamento sobre el que edificar una identidad naciente, olvidada o cuestionada.

El presente volumen trata de ser una aportación científica a este campo de reflexión historiográfica sobre el sentido que tuvo el pasado para los hombres del pasado. Lugar de encuentro donde concurren especialistas de historia de la Iglesia, de la espiritualidad, de las instituciones eclesiásticas, de las órdenes sagradas, junto a investigadores que se han ocupado del estudio de la vida religiosa, las heterodoxias, la liturgia, la fiesta y la religiosidad. El espacio de reflexión comprende el mundo católico de las monarquías ibéricas y sus imperios ultramarinos, en necesaria dialéctica con las tendencias y directrices que emanaron de la corte pontificia y se concretaron en algunas experiencias de pastoral moderna en Italia. Las herencias doctrinales y espirituales que abonaron la controversia teológica postridentina procedían de la Edad Media, pero fueron interpretadas a la luz de las tensiones políticas y de la praxis social en coyunturas muy específicas del siglo XVII. Del mismo modo que la recepción de los relatos mixtificados del primer Barroco tuvieron largo eco en los círculos de erudición crítica de los siglos XVIII y XIX. Los problemas de recepción de la tradición y de reinterpretación de los saberes y doctrinas presiden muchos de los trabajos de este libro y amplían la cronología de la modernidad hasta las escuelas historiográficas contemporáneas.

La querrela entre antiguos y modernos que atraviesa el corazón del pensamiento occidental eligió derivadas imprevistas en el ámbito de la narrativa fundacional, de la apología doctrinal o de las vidas ejemplares entre la varia literatura que comparece en estas páginas, resignificando de forma recurrente el sentido que va a distinguir la nueva edad en el espejo renovado de los primeros tiempos. La empresa de una nueva historia, la memoria necrológica de los mártires o la aspiración a ejercer la hegemonía interpretativa sobre el legado doctrinal de los padres o fundadores constituyen otras tantas variantes de una misma tendencia de época, la del Barroco, que situó el pasado en el centro del conocimiento y no dejó de frecuentar los argumentos históricos para definir las identidades en tiempos de tribulación y de mudanza.

Contar los principios fue una misión en la que militaron con denodado esfuerzo las órdenes religiosas, las nuevas congregaciones de clérigos y las cofradías que nacieron con la modernidad. Las aportaciones de nuestro volumen que abordan este asunto coinciden en señalar la particular coyuntura expansiva en la que pusieron por escrito sus recientes experiencias, desplegando un notable arsenal publicístico, bajo las directrices de los superiores, que fueron muy conscientes de la necesidad de labrar una memoria emblemática y perdurable. Los procedimientos narrativos ensayados para justificar las bondades de un presente fecundo que hacía albergar esperanzas en un porvenir aún más prometedor tuvieron, sin embargo, diferentes acentos según las religiones, los escenarios y las circunstancias históricas particulares de los proyectos fundacionales.

Ángela Atienza elige en su artículo un vector particular de los relatos de fundación de las crónicas regulares para ilustrar cómo funcionaron los mecanismos de legitimación: la presencia de lo prodigioso sirvió en muchas de estas historias para autorizar la siempre controvertida decisión de erigir un convento y dejar huella perdurable en la memoria colectiva de la comunidad. El suceso extraordinario es el designio providencial que vence las resistencias de las autoridades locales por mediación de un religioso grave o de un personaje con fama de santidad resolviendo la confrontación o allanando la oposición que dificultaba la erección del cenobio. La hinchazón retórica y la heroificación acompañan un relato que logra fijarse en la memoria oral de la comunidad mediante el detalle local (un personaje sanado, un objeto mirífico, el honor de un linaje) que arraiga como testigo parlante del hecho milagroso original.

El impulso heroico atraviesa igualmente los relatos martiriales que abundan en la narrativa histórica y misional jesuita, vasto territorio de escrituras en el que se adentra José Luis Betrán a propósito de las crónicas novohispanas. La Compañía de Jesús fue consciente desde muy pronto de la necesidad de fijar una memoria oficial sobre la experiencia en la frontera de las Indias Occidentales y los manuscritos que aportaron materiales a las primeras historias exigen una interpretación integral como texto abierto y acumulativo. El autor distingue tres ejes de sentido alrededor de los cuales gravitó la praxis historiográfica

de los cronistas del siglo XVII: el ideal de servicio al rey, la reforma de las costumbres y el horizonte escatológico. El sujeto colectivo que impulsa el plan de regeneración que resulta de la unión de estas tres fuerzas es para Betrán la propia compañía, comunidad elegida, reclamada por las élites criollas para sacar de la incuria, mediante la educación, a una sociedad desgarrada y moralmente perdida. Una operación narrativa de este calado obligó, naturalmente, a maquillar muchos fracasos de la política pastoral de frontera transmutándolos en triunfos espirituales de acuerdo con los tiempos de una épica martirial que inspiraba el quehacer diario de la comunidad perseguida.

Los elogios de misioneros jesuitas que eslabonan la *Labor evangélica* del padre Francisco Colín constituyen el contrapunto del *ethos* heroico de las anteriores crónicas, pues labran el arquetipo del trabajador infatigable, del operario ajustado a las tareas de pastoral ordinarias en otro espacio liminal del catolicismo: las islas Filipinas. El estudio de Eduardo Descalzo llama la atención sobre los valores etnográficos e históricos de esta olvidada obra, publicada póstumamente en Madrid en 1663. A la rica información histórica que entretiene la historia política con los progresos de la propia compañía en el Pacífico debe sumarse su función pedagógica destinada a los novicios, desglosada en virtudes prácticas que ponen el acento en aspectos fundamentales para la cohesión interna de la alejada provincia eclesiástica: la obediencia y el servicio a las tareas misionales.

El ideal heroico toma una derivada peculiar en el discurso sobre los orígenes de las cofradías penitenciales granadinas de los siglos modernos. El espejo donde se miraron estas congregaciones de laicos que habían nacido en ermitas, al margen de las órdenes religiosas, fue la tradición de la élite conquistadora en la que quisieron reconocer su antigüedad y timbre de honor. Domina en ellas un discurso de tono providencialista, que Miguel Luis López sitúa dentro de la mentalidad cristiano-vieja de los descendientes de los repobladores y que se evidencia en la recurrente apelación que los cofrades de la Vera Cruz, las Angustias o la Soledad hicieron a sus títulos, gracias espirituales y mercedes reales. Semejante historial de fueros y privilegios las hizo tan populares como rebeldes al control de la autoridad diocesana.

No menos celosos de sus prerrogativas fueron, por último, los hospitales sevillanos de la etapa moderna que tuvieron en la dimensión religiosa y cultural una de sus principales actividades. Juan Ignacio Carmona subraya que el cuidado espiritual, antes que la aplicación de medidas terapéuticas para la curación de las enfermedades, fue la mayor preocupación de sus estatutos fundacionales. Una prioridad que el autor constata tanto en los establecimientos de fundación individual como en aquellos cuya erección correspondió a la iniciativa de gremios y cofradías. La distribución de las partidas de gasto de estos últimos confirma igualmente el predicamento de las funciones litúrgicas, de las honras fúnebres y de las fiestas por los cofrades y allegados, que superan muchas veces los destinados a la función asistencial.

Planea sobre todos estos discursos, ya sea en el seno de las órdenes religiosas, ya en el mundo de los seculares, el ideal de perfección cristiana emanado de las directrices de Trento, que movilizó un nuevo olimpo de héroes a la medida de los objetivos de una pastoral militante y expansiva. La transmisión de la memoria fundacional de muchas congregaciones se vio alterada bajo estas condiciones de ortodoxia doctrinal y alineamiento disciplinado bajo la bandera de la *propaganda fidei*. Imperativo de tiempos recios que dio lugar a diferentes procesos de adaptación de la tradición espiritual y de la memoria institucional de las distintas familias religiosas al nuevo entorno eclesiológico. La revisión del pasado más controvertido implicó en algunas de ellas asumir reformas, en otras, aceptar silencios y renunciaciones. Una mutación profunda, a veces gradual, otras traumática, que afectó a las órdenes regulares, pero también a las modernas comunidades de sacerdotes.

Una congregación de clérigos regulares como los teatinos, nacida en la decisiva coyuntura del Concilio, no fue ajena al nuevo horizonte de la pastoral católica que se desplegó en la Iglesia postridentina. Andrea Vanni demuestra en su estudio que la memoria de los orígenes de estos sacerdotes, de difícil encuadramiento social, vinculados muchos de ellos a instituciones de caridad, estuvo ligada durante las primeras generaciones a la figura del papa Caraffa, pero a partir de las Constituciones de 1604 adquirió un rumbo distinto, que omitía los aspectos más cuestionables de la actuación del pontífice para poner el acento en los modelos de perfección del ministerio sacerdotal de Gaetano Thiene y de su discípulo Andrea Avellino. La publicación de sus vidas en la segunda década del siglo XVII conformó entonces el nuevo carisma de la *religiosa perfección* que se adecuaba mejor a los postulados de una pastoral universal, y esta visión edificante quedó codificada posteriormente en la *Historia Clericorum* de Giuseppe Silos. La paternidad exclusiva del fundador quedaba así diluida en la beatitud de sus hijos y trasfundida con ella en un mismo espíritu de renovación de la Iglesia que dejó un sello aún reconocible, según el profesor Vanni, en la visión límpida que presentan de este instituto las historias de la Iglesia del siglo XX.

Las operaciones de reconstrucción historiográfica para salvar un legado doctrinal, aunque fuese a expensas de sacrificar los nombres de sus inspiradores y las circunstancias más comprometedoras de sus actuaciones fundacionales, se dieron asimismo entre los círculos espirituales de la España altomoderna. Concurren en estas páginas varios trabajos que abordan esta problemática. En el caso de la sevillana Congregación de la Granada, que fue investigada por la Inquisición, se trataba de una cuestión de supervivencia de la propia institución, además de asegurar la transmisión de los secretos revelados y de las prácticas de oración de sus fundadores. En el ambiente de los regulares franciscanos lo que estaba en juego era, en cambio, el largo caudal de la teología mística, que había sido un constituyente esencial en la forja de identidad de los padres.

Antonio González Polvillo analiza los mecanismos que activó la congregación mística sevillana para asegurar la perdurabilidad de su legado histórico-visionario cotejando dos parejas de textos que datan a su vez de dos etapas distintas de la historia de la congregación: la generación inmediatamente posterior al fundador Gómez Camacho y a la madre Francisca de Vera a partir de las *Vidas* de esta última y de su confesor, el jesuita Rodrigo Álvarez, y, de otro lado, los manuscritos tardíos que custodia el convento de Lebrija. La crítica heurística demuestra cómo se operó una lenta reconstrucción de los carismas de los protagonistas, el citado Camacho y su compañera Catalina Jiménez, cuyos nombres y circunstancias se omiten en los primeros manuscritos, cuando aún pendía la sospecha de alumbradismo sobre la congregación. Los textos de la segunda etapa, más explícitos, redimen de la condena a los fundadores tal vez animados, sugiere el autor, por la aparición de la biografía piadosa de Hernando de Mata, devoto del círculo, lo que abría el camino hacia una hagiografía colectiva que, al modo de las que frecuentaban las órdenes religiosas, bendijese el conjunto de este linaje espiritual.

Fernando Javier Campese Gallego aborda este mismo asunto desde el ángulo de la transmisión de las doctrinas y enseñanzas del maestro espiritual Gómez Camacho en el seno del convento de monjas concepcionistas de Lebrija, regido por la mencionada madre Francisca de Vera. El relato de su biografía cumple la función de despejar dudas sobre el origen de sus revelaciones, como manifiesta el episodio paradigmático de la conversión de su hermana Ana. El elemento prodigioso sirve para acallar las sospechas de las conexiones heréticas de la superiora y para legitimar el proyecto de reforma de la comunidad. Junto a esta fijación de la memoria escrita con intenciones exculpatorias se desarrolló la trasmisión oral del legado doctrinal de Camacho entre sus discípulos de Lebrija y de Sevilla, conectados por la interesante figura de Bartolomé García del Ojo, vicario y capellán del convento, además de discípulo dilecto de Rodrigo Álvarez. El trabajo de Campese Gallego se adentra en la urdimbre de historias y profecías que las religiosas concepcionistas transmitieron dentro del claustro, conservando la memoria de la congregación y la veneración de los primeros congregantes, que fueron enterrados en dicho cenobio.

No fue la reelaboración hagiográfica barroca sobre un pasado controvertido sino, al contrario, la apelación al argumento histórico el mecanismo que utilizaron los franciscanos para equiparar el corpus de la teología mística medieval, a la que ellos mismos habían contribuido con notables aportaciones, con otras corrientes de la tradición aceptada por la iglesia. Devanar la madeja de la transmisión manuscrita de este rico acervo espiritual, cuestionado por la ortodoxia escolástica, condujo, según Rafael Pérez García, a la necesidad de remontarse a los orígenes de la comunicación del conocimiento místico que san Pablo habría revelado a su discípulo Dionisio y este a Timoteo. El momento decisivo de esta operación de recreación mixtificada de los principios

de la teología mística correspondió a la codificación de la escuela contemplativa franciscana, cuyos principales exponentes fueron Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna, quienes junto al cartujo Hugo de Balma contribuyeron a editar y difundir la tradiciones del pseudo-Dionisio que habían circulado en España desde el siglo XIII.

El problema de cómo autorizar la experiencia mística está presente igualmente en el análisis de la tradición quietista que aborda Pedro Vilas-Boas en sus reflexiones. Osuna, Laredo, junto a Bernabé de Palma, fueron un eslabón insoslayable en la cadena de transmisión de la oración contemplativa y de las formas de interiorización del conocimiento divino que privilegian el componente afectivo y vivencial de la experiencia religiosa. El éxito de la *Guía espiritual* de Molinos en toda Europa correspondió a una época de ayuno espiritual y de acartonamiento de la vida religiosa sofocada por el exceso de la observancia cultural y el predicamento del mérito como vía de justificación para la salvación. El debate que se generó en torno al proceso de Molinos (1675-1687) constituye para Vilas-Boas un observatorio privilegiado en el que salen a relucir las tendencias latentes del quietismo y la respuesta del discurso antiquietista. Resulta significativo que a Molinos no se le condenase tanto por la doctrina que contiene su libro como por la praxis a que podían inducir algunas formulaciones expresadas en sus cartas que devaluaban el libre albedrío. La alarma causada por el teólogo radicó en los factores que podían desestabilizar el sistema eclesiológico dominante, empezando por el rol del pastor como mediador sacramental y el *habitus* de las prácticas ritualizadas amenazadas por la mística negativa. El antimolinismo portugués y la respuesta adaptativa de los tratadistas de las congregaciones oratorianas bajo sospecha constituyen para el autor una prueba más del miedo de las autoridades eclesiásticas a que el vulgo se contagiase de la laxitud moral que apreciaban en su doctrina.

Al lado de los discursos que trataban de salvar una tradición doctrinal cuestionada, adaptándola a las exigencias de los tiempos presentes, omitiendo en ocasiones los personajes y circunstancias más controvertidas de sus principios, recuperando en otras los argumentos de autoridad que garantizasen su supervivencia, el discurso eclesiástico moderno frecuentó otras interpretaciones sobre los orígenes de las instituciones religiosas que iban dirigidas a reforzar la identidad de las nuevas provincias eclesiásticas y a legitimar las empresas de reforma interior o de acción misional que emprendieron. Los trabajos de nuestro volumen que abordan esta amplia temática coinciden en subrayar la necesidad que tuvieron estos nuevos institutos de dotarse de una historia que diese sentido a la realidad que vivían buscando en la experiencia reciente o en el pasado remoto los fundamentos de una vocación que los singularizase y equiparase a las provincias más acreditadas. Las estrategias que siguieron las nuevas familias religiosas para consumir estos ambiciosos proyectos de construcción de un pasado que cohesionara el grupo fueron, sin embargo, muy distintas entre sí y

dependieron de sus tradiciones de escritura, del área de implantación de sus fundaciones y de los desafíos pastorales que debieron afrontar.

En el ámbito peninsular se centran los trabajos de Fernando Muñoz y Jaime García Bernal. El primero aborda la narración que dieron sobre sus orígenes las dos provincias franciscanas de la vieja Castilla: Burgos y la Concepción. El segundo trata de los *Anales* de Pedro de San Cecilio, primera historia impresa de los mercedarios descalzos. En ambos casos, la construcción de la memoria institucional se fundamenta en la experiencia de la reforma, presentada como empresa espiritual de retorno a los valores de pureza y autenticidad de vida religiosa de los padres primitivos. Una tradición que los cronistas no dudan en identificar interesadamente con el presente luminoso que ellos viven y que justifica su proyecto historiográfico. Pero los argumentos específicos, y también la estrategia narrativa, difieren.

Las historias de los cronistas franciscanos de las provincias de Burgos y de la Concepción, esta última con epicentro en el convento de Valladolid, se disputaban la misma herencia reformadora bajomedieval: la experiencia de vida eremítica de fray Pedro de Villacreces, que continuaron sus discípulos Pedro de Santoyo y fray Lope Salazar. Las comunidades y custodias que estos primitivos eremitas fundaron terminaron integrándose en la observancia, pero la reforma villacreciana sobrevivió en la memoria de la orden con la vitola de prestigio que le otorgaba haber sido una recolección de raigambre netamente castellana y encarnar los valores de humildad y penitencia que estaban en el fundamento de la porciúncula. Sobre este presupuesto, no es de extrañar que los cronistas barrocos de ambas provincias se preocupasen por recuperar esta tradición y atribuirse el linaje espiritual del eremita de la cueva de Arlanza, como se evidencia en las biografías devotas que desde Toledo, Valladolid o Burgos trataron de patrimonializar su oriundez. El segundo vector de identidad provincial que Muñoz destaca en las crónicas del XVII y XVIII fue el legendario viaje de san Francisco y su primera fundación española, honor que Burgos se disputaba con las provincias catalana y aragonesa. La Concepción, que no podía competir en este extremo, se atribuyó en cambio la primacía fundacional del convento vallisoletano con el argumento de que fray Gil, tercer discípulo del fundador de la orden, se adelantó al maestro en su peregrinaje jacobeo.

Si las provincias franciscanas podían blandir con orgullo la primacía de las reformas mendicantes, los mercedarios conocieron una recolección tardía, en pleno Barroco, ignara a la vocación de una orden militar y redentora, que debe atribuirse a motivaciones políticas. La reforma, en principio limitada a algunos conventos, desembocó al final en la escisión de la familia descalza, decisión muy controvertida dentro de la religión. La tarea de construirse una historia propia, obligada a interpretar un pasado tan problemático, se retrasó hasta la segunda mitad del siglo XVII. García Bernal estudia en estas páginas



el planteamiento historiográfico de Pedro de San Cecilio, primer historiador de la rama reformada, centrándose en el primer libro de sus *Anales*. El objetivo del cronista consistió en reclamar para la recolección la legitimidad de una vocación contemplativa y penitente que habría estado presente desde los orígenes de la orden redentora, pero que sucesivos avatares históricos no permitieron consolidar. Para demostrar este fundamento, impugnado por los historiadores calzados, san Cecilio recurrió al argumento de la verdad revelada que habría recibido el fundador de la religión, san Pedro Nolasco, sobre la misión reformadora. La historia de la Orden de la Merced durante los siglos medievales se interpretaba así como una verificación de dicha profecía y legitimaba la realidad de unas comunidades recoletas que después de aquellos inciertos principios empezaban a florecer en España y el sur de Italia.

Muy diferentes fueron las circunstancias históricas y geográficas que rodearon la composición de la obra historiográfica de Simao de Vasconcellos, jesuita portugués que desarrolló su actividad misional en la asistencia de Brasil. La experiencia de los padres de la compañía en la frontera de ultramar exigió armarse de un discurso legitimador que prestigiase una realidad completamente nueva y desafiante para los patrones de la pastoral cristiana. Lo mismo se puede decir de los franciscanos portugueses aventurados en la conquista espiritual de las Indias Orientales que construyeron su identidad sobre la base de la vocación misionera al servicio del Imperio. Los estudios de Zulmira Santos y Federico Palomo dan cuenta de ambas experiencias históricas y permiten una lectura conjunta y contrastada.

La relación que mantuvieron las provincias de ultramar de ambas congregaciones con la cultura escrita es un primer punto diferenciador. Mientras los jesuitas fijaron desde el principio las tribulaciones de la experiencia misional y no tardaron en llevar a imprenta razón de sus triunfos espirituales, los franciscanos, ocupados en el obrar, descuidaron la memoria de sus conventos y misiones. De este desnivel se hacen eco los tópicos proemiales, aunque revertiendo su sentido para exaltar la vocación por la laboriosidad de los frailes menores. El contraste se acentúa en la producción tipográfica que los jesuitas frecuentaron durante el siglo XVII en numerosas historias y vidas ejemplares que inmortalizaban los progresos de la compañía y los sacrificios de sus operarios, retrasándose al siglo XVIII en el caso de los franciscanos, como evidencia la *Conquista espiritual de Oriente* de fray Paulo de Trinidad, que permaneció manuscrita.

Los jesuitas portugueses en Oriente se sirvieron de la comunicación escrita para tender una tupida malla de relaciones que cohesionara la acción de los padres diseminados por un territorio tan vasto como hostil. Las cartas servían de ejemplo y edificación y se difundieron de forma selectiva en antologías. Junto a ello, las historias y vidas devotas, arracimadas en torno al paradigma martirial de san Francisco Javier, contribuyeron, según Federico

Palomo, a construir un modelo hagiográfico potente y exportable. Prueba de ello es la mimesis del apóstol de las Indias que Zulmira Santos reconoce en las hagiografías que se compusieron sobre Manuel de Nóbrega, apóstol de América. Respondía esta estrategia a una operación de mayor calado, dirigida a dar a conocer en toda la Iglesia la singularidad de la tierra brasileña y la dificultad de la reducción de sus gentes al gremio cristiano para así ponderar la grandeza de la obra misional jesuita. Dos combates discursivos se conjugan en este programa legitimador, según Santos: la reivindicación de Brasil como paraíso terrenal, distinto a Oriente, merecedor de la intervención de los hijos del recién canonizado san Francisco Javier y, en segundo lugar, la necesidad de hacer justicia sobre la memoria de los muchos varones virtuosos que entregaron sus vidas y fueron olvidados por las historias.

Aprueba la autora de este estudio una continuidad de plan historiográfico entre la *Chronica do Brasil* de Vasconcellos y las hagiografías individuales de Joao de Almeida y de Joseph de Anchieta. Ambos registros se contaminan y las relaciones intertextuales parecen responder a la misma comunidad de necesidades (difundir las noticias sobre Brasil) y de intereses pastorales (el esfuerzo de igualación con la más prestigiosa experiencia de las Indias Orientales). Muy diferente al panorama de la escritura memorialística franciscana, que circuló mayoritariamente manuscrita, obedeció a motivaciones concretas y tuvo eclosión tardía en beneficio, sugiere Palomo, de otro tipo de obras, como los tratados de confesión, los sermonarios y los escritos devocionales, que sí conocieron la estampa.

La expansión de la Compañía de Jesús en el Extremo Oriente tuvo una derivada no menos decisiva para la conformación de la identidad propia en la experiencia de los jesuitas Mateo Ricci y Nicolás Longobardo en China. La comprensión de aquella milenaria cultura desde los patrones de la historia occidental desembocó, al cabo, en la revisión de los propios conceptos sobre fideísmo y ateísmo. Michela Catto compara las trayectorias de ambos eruditos. Ricci interpretó las creencias chinas trasladando la memoria de los primeros tiempos cristianos al escenario misional de Oriente. Los filósofos confucianos serían los nuevos gentiles, dispuestos a abrazar el cristianismo por su pragmatismo abierto al culto cívico. Las enseñanzas morales de Confucio podrían asimilarse a las de un profeta que prefiguraba la llegada de la verdad cristiana. Y los letrados con los que el jesuita trató responderían al perfil del ateo político. El planteamiento de Longobardo, en la generación posterior, desconfiaba de las posibilidades de este sincretismo. A partir de la exégesis de las fuentes literarias del confucionismo, llegó a la conclusión de que el ateísmo chino era una doctrina física y moral, incompatible con el cristianismo, y que solo podía ser combatida. Dos estrategias diferentes que exigieron una definición de los propios principios.

En la misma época otro jesuita, el padre Juan de Pineda, ensayaba en su *De rebus Salomonis* un modelo interpretativo sobre la historia del rey bíblico en el que proyectaba la experiencia contemporánea de la monarquía española poniendo el acento en la fortaleza del sistema mercantil de un imperio creso-hedonista. José Antonio Ollero inscribe el ambicioso proyecto historiográfico de Pineda dentro del paradigma histórico que había frecuentado su correligionario Antonio Possevino, quien concebía el saber histórico como materia de reflexión para la construcción de modelos útiles a la ética y la teología moral. La biografía de Salomón podía ser, en este sentido, una historia ejemplar y legitimadora del horizonte que se despejaba al Imperio español en las postrimerías del siglo XVI. Y en su obra movilizó el saber técnico de su época al servicio de la exégesis de la historia sagrada.

Los modelos especulares de Mateo Ricci y Juan de Pineda nos encaminan hacia los problemas doctrinales del discurso teológico moderno que, lejos de ser un legado monolítico, estuvo condicionado, como otros discursos aquí representados, a una memoria interesada que se configuró en el seno de tensiones políticas y dejó su huella en algunos clichés interpretativos que las historias de la Iglesia han repetido hasta bien entrado el siglo XX. Consciente de la necesidad de abordar críticamente esta herencia historiográfica, Paolo Broggio define la teología como un proceso identitario y elige los inicios del siglo XVIII como coyuntura clave para entender la transmisión y modulación de las doctrinas sobre el libre albedrío y el *De auxiliis*, controversias que vienen de Trento y coagulan en el discurso teológico contemporáneo en torno al tema de las esferas temporal y espiritual.

El historiador italiano acota su exposición al combate doctrinal entre los dominicos, guardianes del *depositum fidei* desde la Edad Media, y los jesuitas, abiertos a una interpretación historicista de la herencia tomista. En este proceso de reconstrucción histórica de la controversia postridentina se conjugan, en un continuo juego de espejos, el rigorismo y el laxismo, el agustinismo y el jesuitismo, el galicanismo y el romanismo, corrientes doctrinales cuyas inflexiones en el tiempo no pueden comprenderse sin la intervención de otros factores explicativos de orden social y político, como fueron la disputa por la hegemonía de la formación, la competencia por la prerrogativa papal en la definición doctrinal y los cambios en la influencia política.

Fueron, justamente, factores de orden político los que modularon el discurso sobre el perfecto prelado que Carlos Ladero analiza en un recorrido asimismo de larga duración. Los modelos humanistas de gobierno pastoral se consolidaron en los tratados postridentinos de Rinuccini, el jesuita Nicolo Causino o el obispo de Gubbio Alessandro Sperelli, que potencian el ejercicio pastoral como vía de reforma y perfección para el pueblo, alcanzando en el pontificado de Inocencio XI una formulación más observante y rigorista en los espejos, empresas, ideas y relojes bien concertados, figuras alegóricas del ministerio episcopal. En el

ámbito de los *stimulus pastorum* del mundo hispánico, Ladero se detiene en las exigencias del Real Patronato a las que se ajustaron los modelos ideales que reclamaban estrictos procesos de selección para los candidatos.

El siglo XVIII fue asimismo la etapa en que se asienta una conciencia crítica respecto a mitos y tradiciones legendarias del origen del cristianismo en España que tuvieron fuerte arraigo popular. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano aprecian en la recepción del ciclo falsario granadino los diferentes acentos que distinguieron una opinión crítica internacional que se debatió entre la fascinación que ejercía la posibilidad de la pervivencia de una tradición propia de cristianismo árabe y la exigencia de depuración de una memoria impostada que se había transmitido acríticamente. La *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, de Miguel de Luna, falsa traducción de una supuesta crónica islámica de la conquista de España, permite, según los autores, tomar exacta medida de las posiciones y argumentos que adoptó la erudición española y europea en relación con un texto de estatuto ambiguo, situado entre la historia y la ficción.

Dentro de este mismo ambiente de atracción y vivo interés por las antiqüedades de España, los autores sitúan el nuevo ciclo de falsificación de los hallazgos de la alcazaba vieja de Granada que denunció Martín Sarmiento, indignado por el hecho de que se aplicasen los métodos de la arqueología para falsear la historia sagrada. En suma, la crítica filológica constituye el viático para adentrarnos en el debate abierto sobre las categorías de análisis que se aplicaban a los géneros históricos que sirve a los autores para retratar a los lectores contemporáneos no menos que a los círculos eruditos ilustrados.

Los mitos jacobeos sedimentaron asimismo un depósito de gran espesor en la memoria colectiva de los españoles. Ofelia Rey desentraña la madeja de leyendas que rodearon el origen del culto compostelano a partir de un relato del siglo XII que es el primer testimonio documental de la tradición piadosa de las *sortes apostolicae*. La maraña de mitos alcanza su ápice publicístico, según la autora, en el Barroco como reacción a las voces, algunas de ellas muy cualificadas (Ambrosio de Morales, el cardenal Baronio) que habían cuestionado la presencia del apóstol Santiago en España. El asunto adquirió prioridad de Estado con Felipe II y, sobre todo, con Felipe III, defensor de una tradición que exaltó con orgullo el joven Quevedo. La autora examina las derivadas de esta tradición que se preocuparon por determinar los principios de la evangelización de España y las vidas del apóstol que se escribieron con tal afán probatorio que terminaron por confirmar las tradiciones compostelanas a partir del ciclo falsario granadino.

Estrechamente ligadas al mito compostelano se encontraban las tradiciones pilaristas, que fueron impugnadas a principios del siglo XVIII por la publicación de la *Synopsis histórica* de Juan de Ferreras y, sobre todo, de dos impresos muy relevadores de su quehacer crítico y erudito: la *Iusta satisfacción*

a la *queja injusta* y el *Examen de la tradición del Pilar*. Los opúsculos de Ferreras desencadenaron una encendida polémica que Eliseo Serrano examina desde dos laderas: el debate entre eruditos y la dimensión política del asunto, que condujo al edicto de la Inquisición y a que el propio monarca tomase cartas en el asunto, además de reavivar la polémica sobre la primacía catedralicia entre las élites eclesiásticas zaragozanas.

El largo eco de la falsificación de los orígenes del cristianismo en España es el exponente de más relieve de un fenómeno que se disemina por toda la península: la eclosión de historias y hagiografías al servicio del discurso identitario de la realeza, el linaje nobiliario o las ciudades. José Ignacio Gómez Zorraquino compara estos tres niveles de interiorización de las historias de los héroes en santidad que anidan en el imaginario barroco. La historia de la gloriosa virgen santa Florentina, de fray Jerónimo de Yepes, refuerza el papel de Écija como cabecera de la monarquía hispana. La vida de san Gaudioso ennoblecía a los descendientes de la casa de Gurra y Aragón, bajo cuyo patronazgo el franciscano Hebrera y Esmir compuso la obra. Finalmente, Pedro Salazar de Mendoza, canónigo penitenciario de Toledo, vinculaba la monarquía goda a la protección de san Ildefonso. La reescritura del pasado cumple en los tres casos una función legitimadora de la institución promotora y sirve simultáneamente al proyecto historiográfico de sus autores, frailes que enfatizan el papel mediador de sus religiones.

Hemos reservado para el final de esta presentación un conjunto de trabajos que tratan el problema de la memoria de los orígenes y de su significación en los siglos modernos a partir de las trazas que la experiencia histórica de lo sagrado dejó en la conformación urbana, en los espacios conventuales, en fin, en la tradición cultural y festiva de una comunidad. Debemos a Maurice Halbwachs el concepto de marcos sociales de la memoria, categoría de análisis que convirtió al colectivo en sujeto de una tradición aprendida sobre el pasado compartido. Un caudal de saberes y costumbres que desborda el cauce de la transmisión escrita y se manifiesta en símbolos, ritos, edificios religiosos y en la tradición del culto público y la fiesta.

El discurso de las órdenes religiosas que Salvador Rodríguez Becerra y Salvador Hernández González analizan para las ciudades medias de Andalucía se comprende, en efecto, como ideología irradiada desde los centros religiosos por medio de sermones, mensajes, símbolos y rituales, iconografía visible y, sobre todo, mediante la apropiación de imágenes sagradas de probada capacidad dicente para los vecinos (contrastada históricamente por una relación de protección sobre la comunidad) que trasmite un sentimiento de pertenencia local fuerte.

En la primera parte del trabajo, los autores presentan un estudio cuantitativo que demuestra la fuerte implantación del clero regular en las agrovillas conventuales andaluzas (el término es suyo), comparando los casos de

Carmona, Osuna y Écija, que ofrecen interesantes matices en el papel otorgado a los patrones y en los procesos de reutilización por los frailes de espacios que ya tenían un significado sacro. En la segunda parte abordan la relación que mantuvieron los regulares con las devociones religiosas que formaban parte de su bagaje devocional o bien que fueron adquiridas y potenciadas como advocaciones patronales, que fue el caso de las legendarias advocaciones marianas de las Vírgenes de Gracia, del Valle y de la Consolación.

La conventualización de las ciudades hispanas es también el objeto de estudio de Ramón María Serrera, aunque centrándose particularmente en los espacios claustrales femeninos, que son analizados desde la perspectiva de su significado social y de su impacto urbanístico en la sociedad del Barroco. Testimonios cronísticos y documentos de archivo coinciden en señalar las razones de honor y de estatus que confinaron dentro de los muros de los conventos americanos a miles de mujeres en los siglos modernos. La morfología de estos cenobios responde al perfil de una microciudad que reproducía la escala completa de la jerarquía social, disolviendo no pocas de las tensiones del violento y contradictorio mundo exterior, al que se opone en el imaginario social bajo la imagen de un *pueblo reformado*, antítesis moral de la depravación del siglo. El trabajo de Serrera ofrece la novedad de comparar el sistema conventual femenino de Lima, La Habana y La Laguna, facilitando una amplia muestra de testimonios de cronistas y viajeros que evidencian la funcionalidad del régimen residencial disperso que acogían los macroconventos y la continuidad histórica de sus fundaciones.

Por último, Clara Bejarano escoge las fiestas relacionadas con la dedicación de templos como vía de reconocimiento colectivo de las órdenes religiosas y los promotores laicos que apelan a los usos litúrgicos más antiguos de la Iglesia para poner los cimientos de un espacio de culto nuevo. El ritual de consagración del Colegio Imperial de Madrid es un ejemplo paradigmático. La ceremonia de unción *in itinere* con las cenizas y letras del alfabeto, rodeada de un espectacular aparato, se remonta a la primitiva iglesia, pero había tenido en la consagración de El Escorial un precedente prestigioso. Las bendiciones de los templos sevillanos de El Sagrario y San Telmo ofrecen variantes culturales de interés relacionadas con las costumbres locales. Y todas ellas se reúnen al final en la octava de fiestas del colegio jesuita, cuyo reparto y presidencias responden a una estudiada etiqueta cortesana.

# EL ARGUMENTO HISTÓRICO ACERCA DE LA TRANSMISIÓN DE LA TEOLOGÍA MÍSTICA Y LA AUTORIDAD DE DIONISIO AREOPAGITA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA  
Universidad de Sevilla

## MÍSTICA Y ESCOLÁSTICA EN LA ESPAÑA DEL QUINIENTOS: LA AUTORIDAD DEL AREOPAGITA

La tensión entre mística y escolástica se encuentra en el centro de los agudos conflictos teológicos y religiosos que sacuden la España del siglo XVI<sup>1</sup>. Como se sabe, la fase expansiva de la mística en España procede del siglo XV y se desarrolla al calor de los movimientos reformistas de las órdenes religiosas<sup>2</sup>, se potencia al amparo del impulso del cardenal Cisneros entrando en el

---

1. El tema lo he desarrollado en trabajos anteriores. Véanse: Rafael M. Pérez García, “La censura y la espiritualidad española del Renacimiento. Razones doctrinales y elementos históricos para el conflicto”, *Cultura Escrita & Sociedad*, 7, 2008, págs. 13-36; y “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, en Antonio Luis Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo*, Madrid, Trotta & Universidad de Granada, 2006, vol. III, págs. 51-90.

2. Véanse, entre otros muchos trabajos: *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, publicado en el número extraordinario de *Archivo Ibero-Americano*, 17, 1957; Fidel de Lejarza, “Orígenes de la descalcez franciscana”, *Archivo Ibero-Americano*, 22, 1962, págs. 15-131; Ángel Uribe, “Espiritualidad de la descalcez franciscana”, *Archivo Ibero-Americano*, 22, 1962, págs. 133-161; José García Oro, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969; y del mismo autor, “Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, III-1.º, págs. 211-349; Melquiades Andrés Martín, “La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)”, *Studia historica*, 6, 1988,

Quinientos<sup>3</sup>, hasta alcanzar un punto de formulación y codificación con las obras de los franciscanos Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y Bernabé de Palma en las décadas de 1520 y 1530<sup>4</sup>. Al menos desde principios del siglo XVI se constata una agudización de las cuestiones sobre la mística y los debates acerca de los místicos, sometidos a dudas, exámenes, preguntas desde instancias eclesiásticas, universitarias, inquisitoriales o meramente teológicas. Los procesos contra la Beata de Piedrahita entre 1508-1510 podrían indicar un punto inicial de cuestionamiento, superado sin demasiadas dificultades gracias al respaldo del propio Cisneros<sup>5</sup>. Desde los años veinte el nivel de tensión se eleva de una manera significativa cuando convergen en Castilla el temor a la penetración de las ideas de Lutero<sup>6</sup>, la recepción de la obra de Erasmo en castellano y la polémica de los frailes españoles contra él<sup>7</sup> con las denuncias y procesos inquisitoriales contra los denominados alumbrados del reino de Toledo, una serie de grupos e individuos nacidos al calor del apostolado espiritual franciscano<sup>8</sup>.

Las investigaciones y condenas sobre el primer alumbradismo castellano y el proceso de clarificación doctrinal entre recogimiento y dejamiento (del que surge la versión impresa del *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna

---

págs. 465-479; García M. Colombás, “Corrientes espirituales entre los benedictinos observantes españoles del siglo XVI”, en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona, Juan Flors, 1963, págs. 127-164; Vicente Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941; y del mismo también su *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1939. Una útil revisión bibliográfica en Margarita Cantera Montenegro, “Las órdenes religiosas”, *Medievalismo*, 13-14, 2004, págs. 113-126.

3. Pedro Sáinz Rodríguez, *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1979.

4. Melquiades Andrés Martín, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, págs. 225-229.

5. Tras los trabajos pioneros de V. Beltrán de Heredia y B. Llorca sobre la Beata y sus procesos, la documentación conservada de estos se ha podido recuperar gracias a una copia fotográfica que hiciera en su día el propio Beltrán de Heredia y publicada por Lázaro Sastre: “Proceso de la Beata de Piedrahita”, *Archivo Dominicano*, 11, 1990, págs. 359-401; y 12, 1991, págs. 337-386. Por supuesto, íntimamente relacionado está el *Libro de la oración de Sor María de Santo Domingo*, con un estudio de José Manuel Bleuca, Madrid, Hauser y Menet, 1948.

6. Augustin Redondo, “Luther et l’Espagne de 1520 a 1536”, *Melanges de la Casa de Velázquez*, 1, 1965, págs. 109-165.

7. Miguel Avilés, *Erasmo y la Inquisición (El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980; Miguel de la Pinta Llorente, “Las proposiciones de Erasmo en la Junta de Valladolid”, en *En torno a hombres y problemas del Renacimiento español*, Madrid, Gráficas Sánchez, 1944, págs. 81-102; Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972-1973, vol. VI, págs. 9-120.

8. Rafael M. Pérez García, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005, especialmente págs. 123-241.



en 1527) no son sino un episodio más del conflicto secular que a lo largo de la historia del cristianismo ha enfrentado al intelectualismo y al afectivismo en el seno de la teología<sup>9</sup> en torno a cuestiones decisivas como la relación entre conocimiento adquirido e infuso y, vinculado con ello, entre entendimiento y voluntad, así como la participación de estas facultades en el proceso del conocimiento de Dios. Reduciendo el problema a sus rasgos esenciales, y dejando ahora a un lado matices que no carecen de importancia<sup>10</sup>, Daniel de Pablo ha condensado los problemas teóricos de este conflicto teológico histórico en algunas preguntas:

¿Se puede dar un acto de amor sin conocimiento antecedente o concomitante? ¿Qué potencia precede y, en definitiva, qué potencia es más noble, la inteligencia o la voluntad? [...] ¿La vida eterna consiste en un acto de inteligencia o de la voluntad? [...] La contemplación mística ¿es un acto de la inteligencia o de la voluntad? ¿La contemplación consiste solo en el acto de amor?<sup>11</sup>.

Aunque es cierto que, desde un punto de vista teórico, y como han reivindicado ilustres historiadores de la teología, esta oposición no se ha planteado habitualmente en términos de mutua exclusión, y que siempre existieron posiciones teóricas intermedias y de conciliación<sup>12</sup>, es evidente la tremenda conflictividad vinculada a la tensión entre estas tendencias; como el propio De Pablo concluye, “el antagonismo de las dos corrientes no fue en modo alguno una quimera”<sup>13</sup>.

Los estudiosos suelen situar el origen del conflicto en el siglo XII, cuando se produce una creciente racionalización del quehacer teológico, la aceptación del aristotelismo como método de análisis y el desarrollo de la escolástica<sup>14</sup>, por más que la teología tradicional demuestre una extraordinaria vitalidad en el mismo siglo XII<sup>15</sup> y que la propia escolástica del siglo XIII supiese integrar y asumir la teología tradicional y la específicamente mística, algo de lo que

9. Emilio Colunga, “Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI”, *La Ciencia Tomista*, 9, 1914, págs. 209-221 y 377-394; 10, 1914-1915, págs. 223-242; 11, 1915, págs. 237-253; 12, 1915-1916, págs. 5-21.

10. Como los que se ponen de manifiesto en las obras clásicas de E. Vansteenbergue, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XVe siècle*, Münster, 1915, o de A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson*, París, 1945-1972, 4 vols.

11. Daniel de Pablo, *Amor y conocimiento en la vida mística*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1979, pág. 16.

12. Como hace Martin Grabmann, *Historia de la teología católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, págs. 13-14.

13. *Ibid.*, págs. 14-15.

14. *Ibid.*, pág. 13 ss.

15. Como se pone de manifiesto en Martin Grabmann, *ibid.*, págs. 39-59, y en Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Pegaso, 1946, págs. 62-75.

santo Tomás de Aquino y san Buenaventura son excelentes ejemplos<sup>16</sup>. La historia de las relaciones entre la teología tradicional y la nueva escolástica triunfante en los siglos XII-XIII corre paralela a la lectura y comentario del *Corpus Dionisiacum*, tan presente en la elaboración teológica y espiritual del Occidente cristiano<sup>17</sup>. Si la gran aportación de los victorinos en este terreno es la sistematización del misticismo<sup>18</sup>, Tomás Gallus († 1246, que pasa también por san Víctor y después será fundador y abad de Vercelli) realiza un extenso comentario a las obras del Areopagita, contribuyendo a la transmisión de su doctrina<sup>19</sup> y sirviendo de transición desde la mística de los victorinos a la del siglo XIII<sup>20</sup>. Igualmente, la traducción y comentario de Robert Grosseteste (1168-1253) a Dionisio cumple en el centro de la Edad Media una función clave de transmisión a las siguientes generaciones<sup>21</sup>. El siglo XIII es la centuria de los grandes comentadores de Dionisio, no solo Gallus y Grosseteste, sino también Alberto Magno, Aquino, Adam Marsh y Pierre Jean Olivi elaboran los suyos. Antes que todos ellos, una nueva, amplia y compleja colección con las traducciones y comentarios de los escritos del *Corpus Dionisiacum* fue compilada y circuló en la Universidad de París desde un momento temprano del siglo XIII, y san Buenaventura y los franciscanos tuvieron a su

16. J. Leclercq, “Théologie traditionnelle et théologie monastique”, *Irenikon*, 37, 1964, págs. 50-74; y J. Leclercq, “La vie contemplative dans saint Thomas et dans la tradition”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 28, 1961, págs. 251-268.

17. Una excelente síntesis de la recepción de la obra de Dionisio Areopagita en Occidente desde el siglo VI al XVII la encontramos en Teodoro H. Martín, “Introducción”, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, BAC, 1990, págs. 18-47. Véanse también, aparte de las restantes publicaciones citadas a lo largo de este trabajo: Martin Grabmann, *Historia de la teología...*, *op. cit.*, págs. 25-26; Anneliese Meis, “La influencia de Gregorio Magno en Alberto Magno. *Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epistulas*”, *Teología y vida*, 51, 2010, págs. 345-364; Edmond Boissard, “Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 26, 1959, págs. 214-263; J. G. Bougerol, “Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 36, 1969, págs. 131-167. Un amplio recorrido crítico-bibliográfico en Barbara Faes de Mottoni, *Il “Corpus Dionysianum” nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900-1972*, Società Editrice Il Mulino, 1977.

18. Patrick Joseph Healey, “The mysticism of the School of Saint Victor”, *Church History*, 1, 1932, págs. 211-221.

19. G. Théry: “Les oeuvres dionysiennes de Thomas Gallus”, *La vie spirituelle ascétique et mystique*, 31, 1932, págs. 147-167, y 32, 1932, págs. 22-43; G. Théry, “Thomas Gallus. Aperçu biographique”, *Archives d’histoire et littéraire du Moyen Age*, 12, 1939, págs. 141-208; Daniel de Pablo, *Amor y conocimiento...*, *op. cit.*, págs. 21-22.

20. Martin Grabmann, *Historia de la teología...*, *op. cit.*, págs. 48 y 156.

21. Teodoro H. Martín, “Introducción”, en *Obras completas del Pseudo Dionisio...*, *op. cit.*, págs. 23-24. Una presentación de los códices medievales existentes, una propuesta de *stemma* de los mismos y el propio texto establecido críticamente en Ulderico Gamba, *Il commento di Roberto Grossatesta al “De Mystica Theologia” del Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1942.

disposición otra colección distinta<sup>22</sup>. En el contexto de la escuela franciscana de París de esta centuria, surge la primera traducción conocida al vernáculo de una obra de Dionisio (*La Gerarchie*), por mano del maestro franciscano John Peckham<sup>23</sup>. En pleno apogeo de la escolástica, los teólogos místicos no solo reivindicaron la validez de la mística, sino que en ocasiones insistieron de manera crítica en su oposición frente a aquella, apoyándose para ello en la autoridad de Dionisio Areopagita. En este sentido, Hugo de Balma, prior de la cartuja de Meyrat, y su *Theologia mystica*, escrita a finales del siglo XIII, ocupan un lugar destacado y singular<sup>24</sup>; más adelante volveremos a él. En los siglos XIV y XV se harán copias de las obras de Dionisio a un ritmo inédito, y será utilizado recurrentemente como una destacadísima autoridad por los maestros de teología de las universidades, en los debates acerca de las relaciones entre el poder pontificio y el poder real, las elaboraciones eclesiológicas en torno al conciliarismo, así como en las acaloradas controversias del siglo XV sobre la mística, tanto en la producción teológica de Gerson y su crítica de Ruysbroek como en las disputas de Nicolás de Cusa<sup>25</sup>.

En relación al ámbito específico del cristianismo, el principal mecanismo para dotar de autoridad a los escritos componentes del *Corpus Dionisiacum* fue retrotraerlos a la época apostólica. Es el pretendido marco apostólico el que sirve de soporte a la ficción del Pseudo-Dionisio. Los cuatro tratados del *Corpus* (*Coelestis Hierarchia*, *Ecclesiastica Hierarchia*, *De Divinis Nominibus* y *Mystica Theologia*) se presentan como dirigidos por el presbítero Dionisio al presbítero Timoteo<sup>26</sup>, con la pretensión exitosa de que se identificase a este con el discípulo entrañablemente querido por san Pablo (“verdadero hijo [mío] en [la] fe”, 1 Tim 1, 2), destinatario de dos de sus Cartas (a Timoteo) y primer obispo de Éfeso, y al que Eusebio de Cesarea situó entre los discípulos de Pablo<sup>27</sup>. Dionisio se podría identificar así con el Dionisio Areopagita que

22. Henri F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953; J. G. Bougerol, “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys Aréopagite”, *Actes du Colloque Saint-Bonaventure, Études franciscaines, Supplement annuel*, 1968, págs. 33-123.

23. David Luscombe, “Some examples of the use made of the works of the Pseudo-Dionysius by University teachers in the later middle ages”, en Jozef Ijsewijn y Jacques Paquet (eds.), *The Universities in the Late Middle Ages*, Leuven University Press, 1978, págs. 228-229.

24. Daniel de Pablo, *Amor y conocimiento...*, *op. cit.*, especialmente págs. 41-103.

25. David Luscombe, “Some examples...”, *art. cit.*, págs. 228-241. Véanse también A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson*, París, 1945-1972, 4 vols., así como E. Vansteenbergue, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XVe siècle*, Münster, 1915.

26. *Obras Completas del Pseudo Dionisio...*, *op. cit.*, págs. 119, 189, 269, 371.

27. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* III 4, 5, versión española, introducción y notas de Argimiro Velasco-Delgado, Madrid, BAC, 2008, pág. 124 (las citas que siguen proceden de esta edición).

menciona el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hech 17, 34) entre los que “abrazaron la fe” al escuchar la predicación de san Pablo en Atenas. Posteriormente, este Dionisio es mencionado en algunos textos. Dionisio de Corinto, obispo de Corinto (ca. 171), que escribió cartas a diversas iglesias, afirma que Dionisio el Areopagita, “después de convertido a la fe por Pablo, según lo expuesto en los Hechos, fue el primero a quien se confió el episcopado de la iglesia de Atenas”<sup>28</sup>. Esta antigua noticia sirvió a su vez a Eusebio de Cesarea, al exponer la cuestión capital de la primera sucesión de los apóstoles<sup>29</sup>, para afirmar con autoridad que Dionisio Areopagita, el mencionado por Lucas en los Hechos, “fue el primero que creyó después del discurso de Pablo a los atenienses en el Areópago” y, que según Dionisio de Corinto, “fue el primer obispo de Atenas”<sup>30</sup>. Además, la *Epistola VII* del *Corpus Dionisiacum* va dirigida al obispo Policarpo, discípulo de san Juan Evangelista y uno de los Padres Apostólicos más importantes; la *Epistola IX* se dirige al obispo Tito (a quien san Pablo dirige otra de sus cartas, “a Tito, verdadero hijo [mío] según [nuestra] fe común”, Tit 1, 4) y menciona a Timoteo y a Pablo; y la *Epistola X* va dirigida a san Juan Evangelista<sup>31</sup>. Otras informaciones contenidas en el *Corpus Dionisiacum* insisten en el mismo sentido, como la pretensión de haberse hallado Dionisio Areopagita presente en la dormición de la Virgen María junto a los apóstoles Santiago y Pedro<sup>32</sup>. De esta manera se construyó la creencia fundamental en el origen y carácter apostólico de la teología mística, legitimándose de un modo prácticamente indiscutible la obra del Pseudo-Dionisio, algo que no habría podido llevarse a cabo de manera más efectiva por ningún otro medio. Por si fuera poco, la construcción encajaba con la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, lo que podía eventualmente alejar sospechas. Salvo algunas dudas expresadas por Hipacio de Éfeso (532) y algunos otros, fueron consideradas de manera generalizada como obras auténticas del discípulo de san Pablo, y por ello muy apreciadas en la Edad Media a partir de la traducción latina hecha por el abad Hilduino de St. Denis de París (827-835, revisada después por Juan Escoto Eriúgena en el 852). Las críticas de Lorenzo Valla (1457) y Erasmo de Rotterdam (1504) no consiguieron acabar con la creencia sobre

28. La información procedería de la Carta a los Atenienses de Dionisio de Corinto, según la extracta Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* IV 23, 2, pág. 248.

29. De hecho, la sucesión apostólica es el objeto y tema principal de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, cf. J. Salaverri, “La sucesión apostólica en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio Cesariense”, *Gregorianum*, 14, 1933, págs. 219-247.

30. Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* III 4, 10, pág. 125.

31. *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, págs. 387, 403, 407, 412; si bien no faltan quienes dudan de que estas tres cartas formen parte del *Corpus dionisiacum* (*ibid.*, pág. 412, nota 1).

32. *Ibid.*, pág. 293.

su autenticidad definitivamente hasta el siglo XIX<sup>33</sup>. Eulogio Pacho ha expresado excelentemente cómo se apreció al Pseudo-Dionisio:

A partir del siglo XI el Pseudo Areopagita se vuelve omnipresente en la mística occidental. Su autoridad, casi equiparada a la de los libros sagrados, no sufre apenas menoscabo con las dudas apuntadas por la crítica humanista contra la autenticidad de los famosos escritos del tenido por discípulo de san Pablo<sup>34</sup>.

Así pues, al aceptar el carácter apostólico de las obras del Pseudo-Dionisio, estas se incorporaron de pleno a la Tradición, y se abrió la puerta a la creencia de que formarían parte de una enseñanza oral transmitida por san Pablo a Dionisio, que este habría puesto por escrito. Esta idea fue formulada con total claridad por el cartujo Hugo de Balma a finales del siglo XIII en el prólogo de su *Theologia mystica*, donde recuerda que esa “sabiduría [...] que es llamada mística teología, fue enseñada por el apóstol Pablo y escrita por su bienaventurado discípulo Dionysius el Areopagita”<sup>35</sup>. Sin duda, el argumento se aceptó y estuvo dotado de una gran autoridad en el seno de la propia tradición teológica occidental, puesto que, como explicó excelentemente a mediados del siglo XVI Melchor Cano en *De locis theologicis*<sup>36</sup>, las tradiciones apostólicas se transmitieron “en parte mediante escritos, en parte mediante instrucciones orales, de acuerdo con lo que determinan las leyes sagradas”<sup>37</sup>, siguiendo una práctica que procedía de los filósofos de la Antigüedad de enseñar “algunas cosas a los discípulos no por escrito, sino de palabra”<sup>38</sup>, con el objeto de preservar la sabiduría del desprecio, abuso e incompreensión de los ignorantes<sup>39</sup>:

Esta fue sin duda la causa que tuvieron los Apóstoles para transmitir algunas cosas secretamente, de alma a alma, mediando solo la palabra. Era, en efecto, conveniente mantener a escondidas del Pueblo ignorante algunos misterios, sobre todo de índole sagrada, que debían ser comunicados aparte a los perfectos y mayores<sup>40</sup>.

33. Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, Barcelona, Herder, 2001, págs. 584-588.

34. Eulogio Pacho, “Versiones castellanas del Pseudo Dionisio Areopagita”, *Revista Española de Teología*, 30, 1970, págs. 245-264, la cita, en pág. 245.

35. Jasper Hopkins, *Hugh of Balma on Mystical Theology. A translation and an Overview of his “De Theologia Mystica”*, Minneapolis, 2002, prólogo, págs. 17-18.

36. La *editio princeps* es de 1563, aparecida tres años después del fallecimiento del propio Cano.

37. Melchor Cano, *De locis theologicis*, lib. III, c. 3. Cito por la edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006, pág. 192. Esto se aplicaría, según Cano, también al Evangelio: “También los demás Apóstoles primero enseñaron el Evangelio de viva voz y luego lo pusieron por escrito, según atestiguan autores suficientemente importantes e idóneos, como Ireneo; [...] la totalidad de los autores eclesiásticos” (págs. 184-185).

38. *Ibid.*, pág. 186.

39. *Ibid.*, págs. 186-189.

40. *Ibid.*, pág. 189.

Resulta muy interesante que al final de su exposición sobre “Cuatro fundamentos para consolidar las tradiciones de Cristo y de los Apóstoles” (*De locis theologicis*, libro III, cap. 3), Cano cite precisamente al Areopagita en *De coelesti hierarchia* [PG 3, 119]:

Pero, en realidad, las Tradiciones Apostólicas no fueron encomendadas a cualquiera, sino –según Pablo [2 *Tim* 1,13s]– a hombres sabios y prudentes, custodios también fieles y celosos del misterio confiado en depósito, que fueran, además, idóneos para enseñar también a otros. Por esa razón Dionisio advierte con mucha solicitud a Timoteo que no desvele lo más sacrosanto, exponiéndolo indiscriminadamente a los ignorantes, sino que con mucha reserva abra la inteligencia de las cosas sagradas solo a los santos. Por esta razón aquellos primeros guías nuestros transmitieron necesariamente las realidades más altas y sustanciales en parte mediante escritos, en parte mediante instrucciones orales, de acuerdo con lo que determinan las leyes sagradas<sup>41</sup>.

Y entre los “testigos” que confirmarían “que los Apóstoles transmitieron la doctrina del Evangelio en parte por escrito, en parte también de palabra”, menciona en primer lugar a Dionisio, seguido de Clemente Alejandrino, Orígenes, Papías, Hegesipo, Ignacio, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Epifanio, Jerónimo, Agustín, el Damasceno y Basilio<sup>42</sup>. En otros pasajes, Cano vuelve a recurrir a la autoridad de Dionisio para defender la autoría del Evangelio de San Juan<sup>43</sup>, el carácter canónico del Libro de la Sabiduría<sup>44</sup>, la supremacía de la dignidad del papa<sup>45</sup>, o para apuntalar otras varias argumentaciones<sup>46</sup>. Lo incluye entre los “autores antiguos” griegos<sup>47</sup>, una autoridad clave en la Tradición de la Iglesia:

¿A quién no mueve la antigüedad atestiguada y señalada por tan brillantes testimonios? Cuando oigo a Clemente, a Dionisio, a Ireneo, a Casiodoro, a Bernardo, que proclaman exactamente lo mismo, creo estar oyendo no la opinión de otros tantos hombres doctísimos y santísimos, aunque humanos, sino la de la Iglesia Católica, de la que ellos fueron columnas principales. Y, efectivamente, hay que creer que todos aquellos hombres no sintieron con un consenso tan grande otra cosa que aquello que la Iglesia Católica sentía unánimemente<sup>48</sup>.

41. *Ibíd.*, pág. 192.

42. *Ibíd.*, pág. 193.

43. *Ibíd.*, pág. 70.

44. *Ibíd.*, pág. 82.

45. *Ibíd.*, pág. 367.

46. *Ibíd.*, págs. 98, 355, 417, 431.

47. *Ibíd.*, pág. 821.

48. *Ibíd.*, lib. VII, c. 3, pág. 434.

Y, por supuesto, Melchor Cano no duda en atacar a Erasmo cuando se burla de la autenticidad de la *Epístola VII* (a Policarpo) pretextando “que ha sido falsificada bajo el nombre de Dionisio”, aunque niegue querer “en esta obra defender los méritos de la doctrina y de la Filosofía de Dionisio Areopagita, que Erasmo intenta apocar”<sup>49</sup>.

También el dominico fray Bartolomé Carranza recurre repetidamente a la autoridad de Dionisio en su *Comentarios sobre el Catechismo christiano* (1558), obra tan censurada por el propio Cano, como se sabe. En concreto, Carranza se refiere a “S. Dionisio” entre “los antiguos Padres de la Iglesia” para defender que la unción con crisma que se realiza en el sacramento de la confirmación es tradición de los apóstoles<sup>50</sup>; recurre a él como al primero de los doctores griegos para sostener “la antiquísima costumbre de invocar y venerar los santos, usada desde el tiempo de los Apóstoles en todas las iglesias latinas y griegas”<sup>51</sup>; y pone de manifiesto la extraordinaria valoración que tiene de la autoridad del Areopagita cuando escribe “... porque S. Dionisio, que fue discípulo de S. Pablo, da testimonio de ello” para defender la ceremonia por la que el penitente se postra a los pies de su confesor<sup>52</sup>.

Un dato precioso que nos indica de nuevo el carácter de autoridad inapelable que el Areopagita conservaba en el seno de la Tradición y en la España del siglo XVI nos lo proporciona el célebre pergamino de la torre Turpiana, encontrado en Granada en 1588. No es en absoluto casual ni secundario que el creador (o creadores) de esta conocida falsificación, que contenía una supuesta profecía del apóstol y evangelista san Juan, pretendiese que la misma, entregada en Atenas por un santo sacerdote a Cecilio, hubiese sido traducida del hebreo al griego por Dionisio Areopagita (a la sazón, supuesto primer obispo de la ciudad, recordemos); después, Cecilio (uno de los siete varones apostólicos discípulos de san Pedro y san Pablo venidos, según una leyenda del siglo X, a Andalucía, y convertido en el primer obispo de Granada) habría traducido el texto al castellano y al árabe<sup>53</sup>. Introducir al Areopagita en la cadena de traductores significaba

49. *Ibid.*, lib. XI, c. 2, pág. 557.

50. Bartolomé Carranza, *Comentarios sobre el Catechismo christiano*, edición crítica y estudio histórico por José Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, BAC, 1972, vol. II, pág. 196; también sobre el sacramento de la confirmación, págs. 197 y 200. En otro lugar se refiere a san Agustín y a san Dionisio como “dos Padres de los antiguos de la Iglesia” (*ibid.*, vol. II, pág. 185).

51. *Ibid.*, vol. I, pág. 460.

52. *Ibid.*, vol. II, pág. 240. En otro pasaje, tratando del sacramento del Orden, vuelve a considerar a Dionisio como discípulo de Pablo (vol. II, pág. 296).

53. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010, págs. 26-27; véase también P. S. van Koningsveld y G. A. Wieggers, “El Pergamino de la Torre Turpiana: el documento original y sus primeros intérpretes”, en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, Universitat de València,

respaldar la validez del pergamino con la autoridad de quien era considerado como el transmisor por excelencia de la era apostólica.

Acierta de lleno E. Pacho cuando afirma que en la España de los siglos XV y XVI san Dionisio Areopagita superaba en autoridad a san Agustín, san Gregorio, san Juan Clímaco, san Ambrosio, san Bernardo o san Buenaventura, autores todos que, además, pasaron por la imprenta desde fechas muy tempranas<sup>54</sup>. Si por su supuesta apostolicidad la obras de Dionisio seguían constituyendo en el siglo XVI un pilar fundamental de la argumentación católica y de la tradición eclesiástica en la polémica contra el protestantismo, no es menos cierto que en la propia España se convertiría en una referencia clave en el debate intracatólico en torno a la mística que con tanto vigor se extendía por ella. Sin duda, Dionisio Areopagita seguía siendo un autor de actualidad.

### LA RECEPCIÓN DE LA ARGUMENTACIÓN HISTÓRICA SOBRE LA TRANSMISIÓN DIONISIANA DE LA TEOLOGÍA MÍSTICA EN LA LITERATURA ESPIRITUAL ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI

Las obras de Dionisio y de Hugo de Balma tuvieron una temprana recepción en la España de las reformas religiosas y de la siembra espiritual de las últimas décadas del siglo XV. Se conocen versiones latinas manuscritas de escritos del Areopagita desde el siglo XIV (incluso quizás de finales del XIII) en bibliotecas españolas<sup>55</sup>. Tras la llegada de la imprenta, Dionisio fue editado en España en la primera mitad del Quinientos. Eulogio Pacho se refiere a la existencia de una edición complutense de 1504 del *De divinis nominibus* en la versión latina de Marsilio Ficino<sup>56</sup>, si bien Martín Abad no recoge la existencia de la misma<sup>57</sup>. La que sí es segura es la edición de los escritos del Areopagita en la traducción latina de Jacques Lefèvre d'Étaples aparecida en Alcalá de Henares en 1541, en octavo<sup>58</sup>. Aunque no se imprimió nunca durante la Edad Moderna ninguna traducción castellana de sus obras, sí hubo versiones manuscritas: se conocen

---

Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, 2006, págs. 113-139. Agradezco a mi amigo el Dr. Fernando J. Campese haberme llamado la atención sobre este particular.

54. Eulogio Pacho, "Versiones castellanas...", art. cit., pág. 246.

55. *Ibíd.*, pág. 247.

56. *Ibíd.*, pág. 246. M. Andrés menciona unas *Divi Dionysii scripta* publicadas en Alcalá en 1504 (*Historia de la mística...*, *op. cit.*, pág. 155).

57. Julián Martín Abad, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco Libros, 1991, vol. I, págs. 208-211. Tampoco la incluye en la relación de ediciones complutenses imaginarias (vol. III, págs. 1467 ss.).

58. *Ibíd.*, vol. I, págs. 480-483, n.º 319. Eulogio Pacho menciona la existencia de otra edición de las obras del Areopagita de Alcalá por Juan de Brocar en 1554 ("Versiones castellanas...", art. cit., pág. 246), pero Martín Abad tampoco la recoge.



una de la *Teología mística* fechable en las primeras décadas del siglo XVI; otra traducción en verso intitulada *La mística teología de S. Dionisio traducida en quintetas* dentro de una colección poética en que convive con autores como san Juan de la Cruz o fray Luis de León; y una versión de sus obras completas que se debe a la pluma de Francisco Hernández († 1578), médico de Felipe II y notable naturalista, que caracteriza a Dionisio como “mártir, obispo de Atenas, apóstol de las Galias, Doctor sagrado”<sup>59</sup>. Como apunta Eulogio Pacho al referirse a la escasez de manuscritos castellanos de las obras del Areopagita, “la infinita variedad textual de los párrafos alegados a la letra por los escritores espirituales atestiguan que cada uno improvisaba su versión personal en lugar de recurrir a alguna en circulación”<sup>60</sup>. Así hubo de ser, pues estos manuscritos no son sino los vestigios que nos han llegado de una presencia amplísima en el siglo XVI. De ahí que no deba sorprender que el Pseudo-Dionisio se cuente ya en 1500 entre las principales fuentes empleadas por Gómez García en su *Carro de dos vidas*<sup>61</sup> y por García Jiménez de Cisneros en su *Exercitatorio de la vida espiritual*<sup>62</sup>, y que después lo encontremos como uno de los pilares básicos tanto de las primeras codificaciones sistemáticas de la mística recogida (en 1527 en el *Tercer Abecedario Espiritual* de Osuna y en la versión corregida de la *Subida del Monte Sión* de Laredo a partir de 1538) como de la mística carmelitana<sup>63</sup>, y, más allá, en la espiritualidad jesuita<sup>64</sup>. La popularidad de la figura de san Dionisio y la importancia que se le confería a principios de la centuria explican que Lucas Fernández lo introduzca en su *Auto de la Pasión* (impreso por primera vez en 1514) nada más y nada menos que asistiendo a la Pasión de Cristo como el hombre sabio (astrónomo) y sensible que comprende el misterio y está predispuesto a la conversión<sup>65</sup>.

59. Eulogio Pacho, “Versiones castellanas...”, art. cit., págs. 247-249.

60. *Ibid.*, pág. 246.

61. Gómez García, *Carro de dos vidas*, introducción y edición por Melquiades Andrés Martín, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1988, pág. 45, por ejemplo.

62. García Jiménez de Cisneros, *Obras completas*, edición de Cipriano Baraut, Abadía de Montserrat, 1965, vol. I, pág. 85.

63. Vicente Muñoz Rodríguez, “El misterio trinitario en Dionisio Areopagita y su influencia en la mística española del siglo de oro”, *Estudios trinitarios*, 16, 1982, págs. 175-216; M. Angélica González Pérez, “La ‘Teología mística’ de Dionisio Areopagita y su influjo en místicos españoles de siglo XVI”, *Teología y vida*, 27, 1986, págs. 291-311; Jules Lebreton, “La nuit obscure d’après Saint Jean de la Croix. Les sources et le caractère de sa doctrine”, *Revue d’ascétique et de mystique*, 33, 1928, págs. 3-24.

64. Robert Ricard, “La tradition dionysienne en Espagne après saint Jean de la Croix: Luis de la Puente S. J.”, *Revue d’ascétique et mystique*, 45, 1969, págs. 409-424.

65. Luis M. Girón-Negrón, “Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spanish Mystical Theology”, en Sarah Coakley y Charles M. Stang (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Wiley-Blackwell, 2009, págs. 163-176.

También Balma fue muy conocido en España desde muy pronto. Durante la Baja Edad Media, la *Theologia mystica* del cartujo Hugo de Balma circuló también en ocasiones atribuida erróneamente a san Buenaventura (tanto en versiones manuscritas, como en la edición de Estrasburgo de 1495, por ejemplo)<sup>66</sup>, lo que contribuyó a aumentar su éxito, prestigio y recepción<sup>67</sup>. Balma fue un autor utilizado por los místicos del norte de Europa en el siglo XV y, de hecho, estuvo muy difundido en la Europa occidental de los siglos XIV y XVII. Andrés Martín recuerda que Hugo de Balma es muy citado por Dionisio de Rijkel y por el franciscano flamenco Enrique Herp en *Directorium Aureum contemplativorum* y en *Paradisus contemplativorum*; también por Francesc Eiximenis en su *Tratat de contemplació* y por García Jiménez de Cisneros en su *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500), así como por los autores de *Hun brevísimo atajo e arte de servir a Dios* (Barcelona, 1513) y *Spill de la vida religiosa* (Barcelona, 1515)<sup>68</sup>. Baraut demuestra incluso que García Jiménez de Cisneros utilizó en la redacción de su *Exercitatorio* una versión castellana manuscrita de la *Theologia mystica* de Balma anterior, pero muy parecida, a la impresa en 1514 en Toledo bajo el título de *Sol de contemplativos*<sup>69</sup>. Benoit de Moustier incluye entre los autores que han recibido a Balma al franciscano Bernardino de Laredo, y Walach añade también a Francisco de Osuna<sup>70</sup>. Efectivamente, Francisco de Osuna cita explícitamente la *Mística teología* de Balma, aunque atribuyéndola a san Buenaventura<sup>71</sup>. La literatura franciscana incluso adaptó la obra de Balma. En 1543 se publicó el *Tratado de un ejercicio muy provechoso, devoto y contemplativo llamado Cruz de Cristo; con otro tratado de Mística teología de San Buenaventura llamado Viae Sion lugent; con otra obra dicha Preparatio mortis. Compuesto por un fraile de la orden de los menores*<sup>72</sup>. Se editó en Sevilla en 1543, 1545 y 1547, y en Medina del Campo en 1553<sup>73</sup>. Manuel de Castro ha demostrado que el segundo tratado de esta compilación, esa *Teología mística* llamada *Viae Sion lugent* (que es la cita de Jeremías con que empiezan la obra de Balma<sup>74</sup> y el primer capítulo del *Sol de contemplativos*<sup>75</sup>)

66. Jasper Hopkins, *Hugh of Balma on Mystical Theology*, op. cit., pág. 2.

67. Daniel de Pablo, *Amor y conocimiento...*, op. cit., pág. 24.

68. M. Andrés Martín, "La mística del recogimiento", en *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, edición preparada por Rafael Sanz Valdivieso, Madrid, BAC, 1996, pág. XXXVII.

69. García Jiménez de Cisneros, *Obras completas*, vol. I, págs. 92-93, 95 ss.

70. Jasper Hopkins, *Hugh of Balm on Mystical Theology*, pág. 3.

71. Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, introducción y edición preparada por Saturnino López Santidrián, Madrid, BAC, 1998, págs. 149 y 150.

72. Manuel de Castro, "Estudio preliminar", en Francisco de Hevia, *Itinerario de la oración*, pág. 66; Rafael M. Pérez García, *La imprenta...*, op. cit., pág. 303.

73. *Ibid.*, págs. 303-304.

74. Jasper Hopkins, *Hugh of Balma on Mystical Theology*, prólogo, op. cit., pág. 17.

75. Hugo de Balma, *Sol de contemplativos*, edición preparada por Teodoro H. Martín, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, pág. 33: "Lloran las carreras de Sión porque no hay quien venga a la solemnidad".

es un resumen de la obra de Hugo de Balma, pero atribuyéndose una vez más a san Buenaventura<sup>76</sup>. En 1575 se hizo en México una nueva edición de la obra de Balma, que vuelve a aparecer bajo la autoría de san Buenaventura: *Mística teología, en la cual se nos enseña el verdadero camino del cielo, mediante el ejercicio de la virtud*<sup>77</sup>. De hecho, la presencia de Balma en la literatura espiritual española se extiende a lo largo de todo el siglo XVI<sup>78</sup>, y a comienzos del XVII sigue muy vivo en fray Juan de los Ángeles y en el carmelita Jerónimo Gracián<sup>79</sup>, como veremos.

La traducción al castellano y paso por la imprenta en el contexto de la promoción editorial de libros de espiritualidad auspiciada por el arzobispo Cisneros en Toledo desde c. 1504<sup>80</sup> produjo que la obra de Balma se difundiese en España con facilidad. Cuando fray Antonio de Ciudad Real, vicario del convento franciscano de san Juan de los Reyes (Toledo) vinculado a los círculos espirituales del centro de Castilla producto del apostolado de su orden<sup>81</sup>, haga imprimir el libro de Balma en Toledo en 1514 con el título de *Sol de contemplativos*, vuelve a expresar en el prólogo que lo “compuso Hugo de Balma o, según algunos, el seráfico devoto san Buenaventura”<sup>82</sup>; el colofón es todavía más expresivo de lo que estos franciscanos querían divulgar: “Aquí se acaba el presente libro llamado mística teología de san Dionisio, compuesto por Hugo de Balma, y otros dicen que por san Buenaventura”<sup>83</sup>. Según M. Andrés, se trata de una traducción fiel, salvo algunos pequeños detalles y una afirmación si cabe más rotunda de la posición de Balma a favor de la existencia de un amor de Dios sin conocimiento anteverniente o concomitante<sup>84</sup>.

Para estas fechas, la literatura espiritual en lengua castellana tenía un aceptable desarrollo desde que en 1454 Alonso de Cartagena escribiera su *Oracional*, el primer tratado sistemático sobre la materia, que fue impreso en 1487. Tanto el *Carro de dos vidas* de Gómez García como el *Exercitatorio de la vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros, impresos en 1500, el primero

76. Manuel de Castro, “Estudio preliminar”, en Francisco de Hevia, *Itinerario de la oración*, págs. 71-73; también Melquiades Andrés, *Los recogidos...*, *op. cit.*, págs. 242 y 245.

77. Manuel de Castro, *art. cit.*, págs. 71 y 91. Remite a BNE R/1492.

78. Un análisis en relación a san Juan de la Cruz en Jean Krynen, “La pratique et la theorie de l’amour sans connaissance dans le *Viae Sion lugent* d’Hugues de Balma”, *Revue d’ascétique et de mystique*, 40, 1964, págs. 161-183.

79. Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, *passim*, especialmente págs. 70-76.

80. Pedro Sáinz Rodríguez, *La siembra mística...*, *op. cit.*; Rafael M. Pérez García, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea, 2006, págs. 210-212.

81. Rafael M. Pérez García, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005, pág. 152-153.

82. Hugo de Balma, *Sol de contemplativos*, *op. cit.*, págs. 29-30.

83. *Ibid.*, pág. 194.

84. Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos...*, *op. cit.*, págs. 74-75.

en Toledo y el segundo en Montserrat, representan un considerable grado de madurez en trasladar a la lengua vernácula y de manera sintética y completa la tradición cristiana contemplativa medieval. Un buen número de obras, unas originales, otras clásicos de la espiritualidad cristiana antigua y medieval, son impresas en estos años. El *Sol de contemplativos* de 1514 es, junto a ellas, un excelente ejemplo de un ambiente mental preciso y de unas actitudes espirituales y apostólicas, y completaba de alguna manera una primera fase de este ciclo editorial con una obra famosa, de calidad por su contenido, y útil por sus recursos argumentativos<sup>85</sup>. Es este último aspecto el que ahora nos interesa. La traducción de Balma contenida en el *Sol de contemplativos* repetía fielmente el mencionado argumento sobre la transmisión histórica del conocimiento místico: “Aquesta sabiduría es llamada teología santa y divinal, fue enseñada del apóstol san Pablo, vaso de escogimiento, y escrita del bienaventurado san Dionisio, su discípulo”<sup>86</sup>. En otros pasajes es explicada y explicitada aún con más detalle. Leemos de nuevo en el *Sol de contemplativos*: “La sabiduría que fue enseñada divinalmente, sin algún medio, al apóstol san Pablo, vaso de escogimiento, y dél a san Dionisio, el cual la puso por escrito y la envió a Timoteo [...]”<sup>87</sup>. El pasaje del capítulo 46 del *Sol de contemplativos* sirve para unir e identificar como a la misma cosa a “la sabiduría muy alta del apóstol san Pablo y de san Dionisio, su discípulo”, y demostrar “toda la hondura de los libros de san Dionisio”<sup>88</sup>.

En realidad, el *Sol de contemplativos* no hacía sino actualizar en la España de 1514 la defensa y reivindicación de la obra de Dionisio Areopagita, así como la posibilidad del conocimiento místico que proporcionaba la *Mystica Theologia* de Hugo de Balma. En el *Sol de contemplativos* se citan expresamente el *Libro de los Nombres divinos*<sup>89</sup>, la *Mystica Teologia*<sup>90</sup>, “el libro de las órdenes angelicales” (*De caeleste hierarchia*)<sup>91</sup>, y diversas menciones a epístolas dirigidas por san Dionisio a Timoteo (que no son sino alusiones a los tratados del *Corpus dionisiacum*)<sup>92</sup>, aunque, de hecho, más allá de menciones a títulos concretos y citas varias, el *Sol de contemplativos* es una exposición y apología de la obra del Areopagita:

En aquesta obra que escribo para declarar la teología espiritual del bienaventurado san Dionisio, mi intención es demostrar ser en ella encerrada el arte de

85. Melquiades Andrés Martín, *Historia de la mística...*, op. cit., págs. 24-26 y 153 ss.; Rafael M. Pérez García, *La imprenta...*, op. cit., págs. 218-226.

86. Hugo de Balma, *Sol de contemplativos*, op. cit., pág. 34.

87. *Ibid.*, pág. 167.

88. *Ibid.*, pág. 167.

89. *Ibid.*, págs. 55, 104, 142, 169, 181, 191.

90. *Ibid.*, págs. 56, 187.

91. *Ibid.*, pág. 41.

92. *Ibid.*, págs. 55-56, 167, 185.

cómo se debe ayuntar el ánimo criada al Criador y allegar a él de raíz. Así como aquel que debe ser amado sobre todas las cosas<sup>93</sup>.

El *Sol de contemplativos* es también una defensa de la interpretación espiritual de la Biblia, realizable desde la sabiduría infundida por Dios. Como explica el *Sol...*, “De aqueste ayuntamiento podrá ser enseñado abundantamente y en muchas maneras el corazón del discípulo fiel de las ciencias bajas, para entender claramente los sentidos y declaraciones de las Escrituras Santas”<sup>94</sup>. En toda la Escritura está escondido ese sentido espiritual, imprescindible en el ascenso por las vías iluminativa y unitiva<sup>95</sup>. Por ello el capítulo X del *Sol...* se dedica a recordar “que tres son los sentidos anagógicos, conviene a saber, soberanos y celestiales de las Escrituras divinales”, y a partir del capítulo XII (hasta el capítulo XX) se incluye una “Declaración espiritual de la oración del Pater Noster que ordenó el Salvador”.

Además, el *Sol de contemplativos* afina en las tipologías del conocimiento espiritual, precisando y delimitando el conocimiento místico (transmitido por Dionisio) como distinto y excelente sobre el que se alcanza “por el espejo de las Escrituras visibles que es demostrado por Ricardo de San Víctor” y el que se produce “por el uso del entendimiento y por el alumbramiento de los rayos celestiales, por el cual no es conocido el Criador por la su obra, mas la obra por el conocimiento del Criador. Y de aqueste conocimiento hace san Agustín gran mención”<sup>96</sup>.

Para defender la teología negativa de Dionisio, la *Theologia Mystica* de Balma tenía una intención declaradamente polémica contra los que negaban la posibilidad del amor sin previo conocimiento, y así lo explicita en su prólogo<sup>97</sup>.

93. *Ibid.*, pág. 126.

94. *Ibid.*, pág. 40.

95. “Y, pues mi intención es al presente de tratar de la carrera iluminativa, conviene que digamos agora en qué manera parece esta luz en las Escrituras divinales, y después cómo podemos subir por aquesta luz a la carrera tercera que ayunta al hombre con Dios. Y porque todos puedan conocer que en toda la Escritura divinal está escondido aqueste rayo de claridad, ponemos en ejemplo, conviene saber, en la oración del Pater noster que ordenó el Señor por que todos los discípulos de la verdad puedan en esto conocer que en todo el viejo y nuevo testamento está escondido el rayo de aquesta claridad, y que no es palabra alguna en toda la Escritura divinal que no sea llena de sentido espiritual” (*ibid.*, pág. 57).

96. *Ibid.*, págs. 167-169, las citas en pág. 168.

97. “Lastly, an argument is appended against certain self-styled intellectuals who impugn this supreme wisdom and who maintain that the affections do not at all ascend except by pre-meditating and by reflecting. In the course of this argument their error is refuted by means of authorities and of rational considerations; and the truth about this wisdom is quite effectively explained— viz., that the soul, apart from any intermediary or preventing rational discrimination, and solely by means of the conveyance of love, is experientially elevated beyond itself, as often as it wills to be” (Jasper Hopkins, *Hugh of Balma on Mystical Theology*, prólogo, *op. cit.*, págs. 21-22).

Esta voluntad es repetida en la versión del *Sol de contemplativos*<sup>98</sup>, y en sus últimos capítulos se explica (en realidad vuelta a explicar, dado que se repite a lo largo de todo la obra) e insiste en la naturaleza del conocimiento de Dios según el Areopagita sin mediar conocimiento y como conocimiento infuso. El capítulo 52, el último, trata de “que la parte más alta de la voluntad es movida y alzada del Espíritu Santo a lo amar”, y se refiere a lo que Dionisio llama “sabiduría loca o no razonable”<sup>99</sup>. Antes, en el capítulo 49, se incluye un provocador ataque a los teólogos racionalistas y escolásticos, defendiendo “que cualquier hombre por simple que sea podrá alcanzar el enseñamiento de aquesta sabiduría celestial”:

Y aun esto hace el Señor todopoderoso por confundir a los sabios del mundo que vean que la vejezuela simple y el aldeano y el pastor pueden alcanzar el alzamiento y enseñamiento de aquesta sabiduría escondida y celestial, si quiere aparejarse a recibir aquello que no alcanza la filosofía mundanal ni la avisación de la su ciencia mortal. Y aun por otra razón tercera es tocada en el libro de la Sabiduría. Porque es esta sabiduría escondida, conviene saber, porque el Señor acocea por el su poderío propio las cervices de los soberbios y poderosos de aqueste siglo. Lo cuarto quier que alguno, sea gran letrado y de mucha ciencia, no podrá alcanzar las haldas de aquesta sabiduría que es conocida de la voluntad alzada arriba, si no se aparejare por la carrera primera del alimpiamiento a subir a la carrera tercera unitiva, para se ayuntar con Dios [...] Y sólo Dios es el que enseña al hombre la doctrina de aquesta sabiduría<sup>100</sup>.

De esta manera, y en un momento en que la siembra espiritual se estaba produciendo en España todavía sin inquietudes, se puso disponible en ella un fabuloso material argumentativo a favor de la teología mística y de sus fuentes librarias más claras. La autoridad del Areopagita, recibida por diversas vías, pero especialmente accesible en la versión castellana del *Sol...*, estaría llamada desde entonces a jugar un papel decisivo en el desarrollo de la espiritualidad durante las décadas convulsas que seguirían.

98. “[...] y a la postre es añadida una disputa contra algunos que se tienen por sabidorcillos y disputan contra aquesta sabiduría espiritual y dicen que nunca se levanta el talante a desear sino por medianería del pensamiento, y en aquesta disputa es vencido por autoridades y razones el su error. Y es demostrada la virtud y la verdad de aquesta sabiduría espiritual y en qué manera sin medianería de algún pensamiento, mas por el solo soplo del amor, es alzado el corazón sobre sí mismo cuantas veces lo hubiere en deseo. Y aquesta experiencia no podrá ser conocida por alguna razón y entendimiento humanal, mas por la costumbre y por la gracia divina” (*Sol de contemplativos*, *op. cit.*, pág. 40).

99. *Ibid.*, pág. 193.

100. *Ibid.*, págs. 180-181.

## ALGUNOS USOS DEL ARGUMENTO DIONISIANO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

De las primeras síntesis que codifican en castellano la teología mística en la primera mitad del siglo XVI, la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo es una de las que más utiliza a Hugo de Balma. Tiene mucho interés el hecho de que sea precisamente en la segunda versión de la *Subida...*, la publicada de 1538 en adelante, donde Laredo introduce repetidamente a Balma. En efecto, ni Balma, ni Dionisio, ni Herp aparecen en la primera edición (de 1535)<sup>101</sup>, mientras que en la de 1538 se convierten en el centro de la estructura justificativa del libro. Ya Fidel de Ros explicó que si la parte tercera se había construido en la edición de 1535 sobre el modelo de la contemplación intelectual de Ricardo de San Víctor, se había transformado en la de 1538 en una propuesta de oración más simple y más afectiva, según Balma y Herp<sup>102</sup>. Es a partir de esta edición de 1538, ante la necesidad de reformar su texto y apuntalar su doctrina mística (de hecho, tiene que reescribir prácticamente toda la parte tercera de la obra, la dedicada a la “contemplación quieta”) cuando Laredo recurre intencionadamente a la autoridad de estos para exponer reformulada su doctrina mística, la “teología mística”, que ahora repetidamente<sup>103</sup> recuerda como el nombre (tradicional) de aquello que él expone:

Quantas vezes en este tercero libro se dixere sciencia infusa, o sabiduría escondida o secreta, o Mística Theología, o exercicio de aspiración, hase de entender que significa un súbito y momentáneo levantamiento mental, en el qual el ánima, por divino enseñamiento, es alçada subitamente a se ayuntar por puro amor, por vía de sola afectiva, a su amantíssimo Dios, sin que

---

101. Teodoro H. Martín ya nota que en la edición de 1535 no se cita ni una sola vez a Herp (Enrique Herp, *Directorio de contemplativos*, traducción, introducción y notas por Teodoro H. Martín, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, pág. 17, si bien Fidel de Ros considera que Laredo pudo haberlo conocido y haber reflejado en la primera edición algunos elementos de Herp, por más que en la tercera parte no haya rastro de su influencia (Fidel de Ros, *Un inspireur de Sainte Thérèse. Le Frère Bernardino de Laredo*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, págs. 141-142). Respecto a Hugo de Balma, tampoco se le menciona explícitamente en la edición de 1535, si bien es verdad que en la Epístola V de esta (suprimida después en la edición de 1538), al tratar de los caminos de la contemplación quieta, se refiere muy significativamente al versículo *Vie Sion lugent eo quae non sint qui veniant ad solemnitatem* (Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, ed. de 1535, pág. 784).

102. Fidel de Ros, *Un inspireur de Sainte Thérèse...*, op. cit., pág. 57.

103. Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, ed. de 1538, parte III: págs. 449, 457, 465, 471, 477, 481, 485, 503, 507, 508, 512, 524, 570. Utilizamos la edición realizada por Alegría Alonso González, Mercedes García Trascasas y Bertha Gutiérrez Rodilla, Madrid, Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 2000, que recoge el texto de las ediciones de 1535 y 1538; por esta citaremos en adelante.

antevenga medio de algún pensamiento, ni de obra intelectual o del entendimiento, ni de natural razón<sup>104</sup>.

Y a partir de este momento (cap. IX de la tercera parte), avisa de cuál es la apoyatura de autoridades: el trío Dionisio-Balma-Herp (“Y cerca de esto, dize San Dionisio, y lo afirman los altos contemplativos Herp y Enrique de Balma, que esto se haze en la ánima exercitada quan a menudo le plaze y con tal facilidad, que no saben señalarla”<sup>105</sup>), sobre el que sostiene buena parte de su discurso en la parte tercera de la *Subida*. Es aquí donde Laredo menciona repetidamente a Balma<sup>106</sup>, y con mucha mayor profusión a Herp<sup>107</sup> y a Dionisio, del que cita explícitamente el *Libro de los Nombres divinos*, la *Mística Teología*, y la *Angélica Gerarchía*, aparte de referirse reiteradamente a lo que escribía a Timoteo<sup>108</sup>. Es significativo el hecho de que Laredo traiga a Balma como “Enrique de Balma”, incluso explícitamente se refiere a “Enrique de Balma (en su libro que él intituló *Sol de contemplativos*)”<sup>109</sup>; es decir, que posiblemente lo confundiese con el confesor franciscano de la clarisa visionaria y reformadora santa Colette († 1447, en Gante), fallecido en Besançon hacia 1439<sup>110</sup>. Ello quiere decir que construyó su defensa sobre la autoridad antiquísima de Dionisio, como elemento de la tradición, y sobre dos “altos contemplativos” –como él mismo los llama– del siglo XV (Enrique Herp falleció en 1477) a los que él cree franciscanos (solo lo era Herp), y que servían también como transmisores orales de la mística a la generación de Laredo o de sus maestros. Para nuestro franciscano, enfascado en la construcción de una defensa irrefutable para su obra, esto era muy importante, y por ello también recupera la tradición de la transmisión histórica de la teología mística de san Pablo a san Dionisio, el cual la habría puesto por escrito escribiendo a Timoteo, y de ahí transmitida en la tradición eclesiástica:

... este ejercicio divino, el qual sant Pablo enseñó a sant Dionisio, discípulo suyo, el qual prevaleció en contemplación perfeta y quietíssima a quantos le han sucedido, y en comprehensión de los divinos secretos grandes cosas alcanzó e las dexó escritas; y el escribió a Timotheo muchos e muy delicados puntos de la contemplación quieta. Yten el Ricardo y Enrique de Balma y Enrique Herp y sant Bruno e sant Gregorio, con otros muy muchos sanctos y con muchos que aún ora

104. Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, ed. de 1538, parte III, cap. 9, pág. 465.

105. *Idem*.

106. *Ibid.*, ed. 1538, págs. 465, 468, 475, 524.

107. *Ibid.*, ed. 1538, págs. 465, 470, 473, 481, 489, 497, 499, 500, 524, 526, 527, 528.

108. *Ibid.*, ed. 1538, págs. 464, 465, 467, 468, 470, 472, 480, 524, 570, 578, 590.

109. *Ibid.*, ed. 1538, parte III, cap. XIII, pág. 475.

110. Daniel de Pablo, *Amor y conocimiento...*, *op. cit.*, pág. 44.



biven, en lo que estos escribieron, y el Gerson e los demás, se verifica la verdad de aquesta sciencia escondida de Mística Teología<sup>111</sup>.

Según Fidel de Ros, Laredo no parece conocer directamente las obras del Pseudo-Dionisio, pues según él la mayoría de los textos que cita los tomó de la *Theologia mystica* de Balma<sup>112</sup>. Sea como fuere, lo decisivo aquí no es saber si Laredo leyó directamente al Areopagita, sino comprobar que era plenamente consciente de que la apoyatura válida y mejor de la *Teología mística* era la autoridad de Dionisio, que incardinaba a esta en la Tradición más antigua de la Iglesia, y que por ello se esforzó en presentar su nueva tercera parte continuamente de la mano del pretendido discípulo de san Pablo. El reconstruido texto de Laredo pudo así superar las dificultades y objeciones que la primera edición había recibido, que no fueron pocas. De hecho, el mismo Laredo se cuida mucho de recordar en el capítulo I de la tercera parte de la edición de 1538 que

aviendo sido mudado, como está dicho, casi de todo en todo aqueste tercero libro, es bien que se sepa estar muy particularmente mandado examinar y aprobado por el muy Reverendo Señor el Licenciado Tremiño, Provisor, Prior e Canónigo de esta santa Yglesia de Sevilla, y por el muy Reverendo Señor el Licenciado del Corro, Canónigo y inquisidor en este Arçobispado y su partido<sup>113</sup>.

A pesar de todo, el problema de la validación de la mística se plantea continuamente a lo largo del siglo. En la segunda mitad del Quinientos, cuando se desarrolla la mística carmelita de la mano de la reforma descalza, será la propia santa Teresa de Jesús quien tendrá que lidiar con él<sup>114</sup>. Nos interesa ahora solo un relato que nos proporciona la santa en su *Vida*<sup>115</sup>, correspondiente a mediados de la década de 1550. El P. Gaspar Daza le expresa dudas acerca de su oración y mercedes divinas recibidas, “porque le parecía mal espíritu en algunas cosas –aunque no se determinaba–, mas que pensase todo lo que entendía de mi oración y se lo dijese”. Teresa expresa su angustia, “y era el trabajo que yo no sabía poco ni mucho decir lo que era mi oración”. La solución, y defensa de su experiencia religiosa, la encuentra la santa “mirando libros para ver si sabría

111. Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, ed. 1538, parte III, cap. XXVII, págs. 524-525.

112. Fidel de Ros, *Un inspireur de Sainte Thérèse...*, op. cit., pág. 144.

113. Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, pág. 435.

114. Véase, por ejemplo, Álvaro Huerga, “Bartolomé de Medina y Santa Teresa de Jesús, o el problema de las revelaciones privadas”, *Angelicum*, 64, 1987, págs. 218-246. Desde perspectivas más teológicas que históricas, también: Maximiliano Herráiz, “Santa Teresa de Jesús y el ‘problema místico’”, *Teología espiritual*, 24, 1980, págs. 371-398, y Jean Abiven, “Therese d’Avila: mystique et theologie en dialogue”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 89, 1988, págs. 202-213.

115. Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, cap. 23, especialmente 23, 11-12; en *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, BAC, 1997, págs. 127-130.

decir la oración que tenía”, precisamente en la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo, y en concreto en un ejemplar de su tercera edición (de Medina, 1542) que reproducía la versión corregida de la segunda edición de 1538:

... hallé en uno que llaman *Subida del Monte*, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada, que esto era lo que yo más decía: que no podía pensar nada cuando tenía aquella oración; y señalé con unas rayas las partes que eran, y dile el libro para que él y el otro clérigo que he dicho, santo y siervo de Dios, lo mirasen y me dijiesen lo que había de hacer; y que, si les pareciese, dejaría la oración del todo, que para qué me había yo de meter en esos peligros, pues a cabo de veinte años casi que había que la tenía, no había salido con ganancia, sino con engaños del demonio, que mejor era no la tener; aunque también esto se me hacía recio, porque yo ya había provado cuál estava mi alma sin oración [...] Y es grande, cierto, el trabajo que se pasa, y es menester tiento, en especial con mujeres, porque es mucha nuestra flaqueza y podría venir a mucho mal diciéndoles muy claro es demonio; sino mirarlo muy bien y apartarlas de los peligros que puede haver [...].

Pero bajo la necesaria proclamación de humildad y de flaqueza femenina, Santa Teresa reivindica la validez y verdad de su experiencia religiosa, así como de su capacidad como mujer para practicar la oración mística. Dado que no puede pretender enseñar de forma directa, y menos a un clérigo (a quien corresponde el oficio magisterial)<sup>116</sup>, recurre a la autoridad de un libro para explicar y defender su oración. No es casualidad que el pasaje que marcase fuese el capítulo 27 del libro III de la segunda versión de la *Subida del Monte Sión*<sup>117</sup>. Este capítulo se titula así: “Qué cosa es no pensar nada en contemplación perfecta y de la autoridad e utilidad de Mística Teología”, y es el que acaba precisamente con la mención a la transmisión oral de la teología mística de Pablo a su discípulo Dionisio Areopagita, que este habría puesto por escrito y dirigido a Timoteo, y luego explicada y verificada a su vez por “el Ricardo y Enrique de Balma y Enrique Herp y sant Bruno e sant Gregorio, con otros muy muchos santos y con muchos que aún ora biven, en lo que estos escrivieron, y el Gerson e los demás, se verifica la verdad de aquesta sciencia escondida de Mística Teología”<sup>118</sup>. El recurso a la “autoridad” de la “Mística Teología”, legada a través

116. Rafael M. Pérez García, “La censura...”, art. cit, págs. 26-33, y *La imprenta y la literatura espiritual...*, op. cit., págs. 51-55; Barbara Mujica, “Beyond Image: The Apophatic-Kataphatic Dialectic in Teresa de Ávila”, *Hispania*, vol. 84, n.º 4, 2001, págs. 741-748; y Rafael M. Pérez García, *Sociología y lectura...*, op. cit., págs. 155-156 y 239.

117. *Obras completas de Santa Teresa...*, op. cit., pág. 129, nota 8.

118. Bernardino de Laredo: *Subida del Monte Sión*, ed. 1538, parte III, cap. 27, págs. 524-525. *Vid supra*. El episodio es explicado con más detalle en Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, *Santa Teresa y su tiempo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1982, vol. I, págs. 346-349.

de Balma-Laredo, permitía a Teresa defender su propia experiencia de Dios no desde su personal opinión, algo insostenible en el momento, sino desde una potentísima Tradición de la Iglesia que ningún teólogo escolástico se atrevería a criticar abiertamente.

Existió entre los partidarios de la teología mística, y muy especialmente entre los carmelitas de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, una conciencia muy clara de la importancia de este argumento para defender la doctrina y la práctica de la mística. Ello explica que la *Mystica Theologia* de Balma (pero atribuida a san Buenaventura, autoridad en sí mucho más potente) fuese comentada para los carmelitas descalzos (y citada con mucha frecuencia) por el que fuera discípulo y colaborador de Santa Teresa, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, en su *Mística teología compuesta por San Buenaventura, del verdadero camino del cielo, con algunas declaraciones hechas por el P. M. F. Gerónimo Gracián de la Madre de Dios, religioso de la Orden del Carmen*<sup>119</sup>, editada en Madrid en 1607<sup>120</sup>, en Valencia en 1608<sup>121</sup> y en Bruselas en 1609<sup>122</sup> (el P. Gracián vive en Bélgica desde 1607 hasta su muerte en 1614). En la dedicatoria de la edición de Bruselas de 1609 dirigida a las carmelitas descalzas de Francia y Flandes, el P. Gracián les dice que está en los Países Bajos imprimiendo sus obras y que les imprime la *Theologia Mystica* de san Buenaventura “pues para sus hermanas las Carmelitas Descalças se imprimió en España, donde ha hecho tanto fruto”, situando esta obra dentro del conjunto de títulos de referencia en la Iglesia para la vida religiosa, como los consejos de san Jerónimo a Paula y Eustochio, de san Isidoro a su hermana Florentina, o el *Camino de perfección* de la madre Teresa de Jesús (y de nuevo asociando fuentes de gran autoridad de la Tradición con la transmisión directa de la generación inmediatamente anterior a la suya en el tiempo). A comienzos del siglo XVII, este libro del P. Gracián continúa estando construido sobre la referencia explícita a la teología negativa de san Dionisio Areopagita, la defensa de quienes la practican y la polémica contra quienes la critican y desconfían de ella.

Sin duda, la autoridad del Areopagita constituyó un muro infranqueable y decisivo a favor de la teología mística en el seno de la Iglesia católica a lo largo de su historia, y muy específicamente en la compleja España del siglo XVI. Y,

---

119. Según Daniel de Pablo se trata de una traducción muy libre, cf. Daniel de Pablo, *Amor y conocimiento...*, op. cit., pág. 44.

120. Madrid, Imprenta Real, 1607 (por Juan Flamenco, 1608). Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español [CCPBE] 1037099-4.

121. Valencia, Pedro de la Torre, 1608. CCPBE, 854497-2.

122. *Mystica theologia: collegida de lo que escrivio S. Buenaventura del verdadero camino del cielo, con un itinerario de la Perfeccion, que es declaracion y recopilacion de las tres vias, Purgativa, Illuminativa, y Unitiva*. Bruselas, Roger Velpio, 1609. Dos ejemplares en la Biblioteca Universitaria de Sevilla [BUS]: A 048/036(2) y A 133/038(07).

sin duda, alegar al Areopagita salvó muchos textos espirituales<sup>123</sup>, resultando decisivo durante siglos aquel argumento sobre la transmisión histórica del conocimiento místico por Dionisio. Como se ha escrito en numerosas ocasiones, quizás la expresión más radical de la postura de los teólogos racionalistas más contrarios o recelosos de la mística la constituya la durísima *Censura* de los dominicos Melchor Cano y Domingo de Cuevas acerca de los *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* de Carranza, en 1559<sup>124</sup>. Y aunque es cierto que de una manera brutal y en un tono furibundo Cano arremete en ella contra la divulgación de la espiritualidad y la mística, asociando a estas (y a Carranza, a fray Luis de Granada y a Herp) con el alumbradismo, el luteranismo y casi dos decenas de herejías y herejes antiguos y medievales, creo que en el estado actual de la investigación se hace necesario un nuevo estudio de esta *Censura* que investigue su relación doctrinal con las diferentes posturas desarrolladas en los siglos precedentes en los debates acerca del conocimiento espiritual y místico. Quizás el resultado modere o matice la opinión generalizada acerca del rechazo canista de la teología mística y nos sitúe su postura intelectual en el seno de la antiquísima tradición sapiencial contraria a la divulgación del conocimiento y favorable a su transmisión controlada y limitada, como defiende una y otra vez en su *Censura* y en *De locis* afirma que habían actuado en la Antigüedad los filósofos y los apóstoles. En el terreno religioso, quizás el problema en la España del Quinientos no fue tanto la mística en general, sino puntos específicos de discusión teológica sobre su modo de producirse como conocimiento (precisiones tan queridas por los escolásticos, no lo olvidemos, pero que no por ello carecen de sustantividad), aparte de su coincidencia histórica con la crisis traumática de la Reforma protestante que metamorfozó (directamente o por reacción) desarrollos anteriores sólidamente contruidos, pero, sobre todo, el gran debate, y el gran conflicto, que los comprende a todos ellos, fue el de la gestión del conocimiento, revolucionado en la época por la imprenta y por el triunfo del uso culto de las lenguas vulgares, pero también por nuevas concepciones pedagógicas que apostaron por enseñar todo (desde leer y escribir hasta el cómo unirse con Dios por amor) a todos y todas, haciendo saltar por los aires en el transcurso del Quinientos siglos, milenios de gestión reservada y misteriosa de la información, del conocimiento, de la religión, de Dios. La componente de divulgación radical que acompañó a la gran emisión espiritual española de entonces se halla entre las causas centrales de su desarrollo atormentado, de sus problemas, de sus condenas. Resulta paradójico pensar

123. Como ya defiende Eulogio Pacho, "Versiones castellanas...", art. cit., pág. 251.

124. "Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza, 1559", en Fermín Caballero, *Conquenses ilustres*, Madrid, Imprenta del Colegio Nacional de Sordo-Mudos, 1871, vol. 2, págs. 536-615.

que precisamente aquella teología mística, “secretísima” como decía Grosse-teste<sup>125</sup>, y de la cual Dionisio avisaba se debía transmitir con cuidado y selectivamente<sup>126</sup>, se transformase en la España de los siglos XV y XVI en uno de los arietes de la socialización del conocimiento. Es en este punto, y no en materia de doctrina, donde los escritores y emisores espirituales que la protagonizaron, sacerdotes y religiosos casi todos ellos, sí que fueron grandes amigos de “novedades”, como denunciaba Cano enloquecidamente, la novedad de enseñar a todos, de alfabetizar, de llevar los libros a todas partes, de acercar a Dios a los hombres y las mujeres, a las vejezuelas y los pastores, a los ignorantes, a los niños. Si, según la fecunda leyenda, Pablo enseñó a Dionisio en secreto, y así se transmitió durante un milenio la mística cristiana, los místicos españoles del Quinientos rompieron el susurro y lo difundieron con ruidosa sonoridad, de viva voz y con la letra impresa y manuscrita, a lo largo de toda la escala social.

---

125. Ulderico Gamba, *Il commento di Roberto Grossatesta...*, *op. cit.*, pág. 22.

126. Escribe, por ejemplo, en su *Teología mística*: “Pero ten cuidado de que nada de esto llegue a oídos de ignorantes: los que son esclavos de las cosas mundanas [...] Y si esos no alcanzan a comprender la iniciación a los divinos misterios, ¿qué decir de quienes son aún más ignorantes, que describen la Causa suprema de todas las cosas por medio de los seres más bajos de la naturaleza y proclaman que nada es superior a los múltiples ídolos impíos que ellos mismos se fabrican?” (*Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, *op. cit.*, págs. 371-372).

