

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

ESPIRITUALIDAD, EDUCACIÓN Y
REFORMA EN SAN JUAN DE ÁVILA

M^A JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO (coord^a.)

Vol. 85 - 2022

ISSN 0210-1629



Archivo Teológico Granadino

Revista de Historia de la teología moderna
Journal of the History of Modern Theology

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO es una revista científica anual de acceso abierto, con evaluación por pares, publicada por la Facultad de Teología de Granada de la Universidad Loyola Andalucía. La revista publica estudios en Teología y áreas afines (Filosofía, Historia, Historia del arte, Antropología, etc.), especialmente sobre el periodo postridentino hasta el año 1900; si bien también tienen cabida investigaciones que aborden autores y temáticas contemporáneas.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO is an annual open access peer-reviewed scientific journal published by the Faculty of Theology of Granada of the Universidad Loyola Andalucía. The journal publishes studies in Theology and related areas (Philosophy, History, Art History, Anthropology, etc.), especially on the post-Tridentine period up to the year 1900, but also includes research on contemporary authors and topics.

Director/Editor: Pilar Pena Búa (mppena@uloyola.es)

Adjunta a la dirección · Assistant director: Ingrid Gijón Ibáñez (igijon@uloyola.es)

Consejo de dirección · directrs board: Ianire Angulo Ordorika E.S.S.E, Mariola López Villanueva R.S.C.J., Diego M. Molina Moliana S.I., Manuel Porcel Moreno, Juan Antonio Senent de Frutos y Gonzalo Villagrán Medina S.I.. Profesores de la Universidad Loyola Andalucía.

Consejo editorial · editorial board: José Serafín Béjar Bacas Universidad Loyola - Edith González Bernal Pontificia Universidad Javeriana - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz Universidad de Granada - Esther Galera Mendoza Universidad de Granada - Wenceslao Soto Artuñedo S.I. Archivo Histórico de la Compañía de Jesús Roma - Gabino Uríbarri Bilbao S.I. Universidad Pontificia Comillas.

Consejo científico · scientific board: Manuel Arroba Conde c.m.f. Pontificia Università Lateranense. Roma – Giannina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ict). Tolosa (Francia) – Philip Endean s.i. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (éhéss). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. uned. Madrid – Rogelio García Mateo s.i. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Bernhard Knorn. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribas s.i. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Antonio Miguel Navas Gutiérrez s.i. Facultad de Teología. Granada – Ángel Poncela González. Universidad de Salamanca – Francisco José Ruiz Pérez s.i. Universidad de Deusto. Bilbao – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser s.i. Loyola University (luc). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-iv – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Niccolo Steiner. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Gonzalo Zarazaga S.I. Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

Traducciones al / del inglés: Antonio Maldonado Correa s.i.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO está indexada en ATLA, SCOPUS, DOAJ, ERIHPLUS, REDIB, DIALNET, LATINDEX 2.0

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores

Recepción de originales a través de <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Intercambios de ATG con otras publicaciones: atg@uloyola.es

Los contenidos publicados en ATG son accesibles desde 1998 a 2022 en <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Y desde 1938 a 2022 en <https://dialnet.unirioja.es/>

ISSN 0210-1629 : ISSN digital 2695-4397

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos)

Con las debidas licencias

Depósito legal: Gr. 184/1969

Imprime: Gráficas Cañete (Baena. Córdoba)

Dirección, administración y redacción: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 GRANADA atg@uloyola.com

A R C H I V O
T E O L Ó G I C O
G R A N A D I N O

REVISTA DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA

ESPIRITUALIDAD, EDUCACIÓN Y
REFORMA EN SAN JUAN DE ÁVILA

M^A JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO (coord^a.)

ATG 85 (2022)

Universidad Loyola Andalucía

ISSN 0210 1629

Facultad de Teología

ÍNDICE GENERAL

Presentación	5-7
---------------------------	-----

Estudios

Wenceslao SOTO ARTUÑO

<i>San Juan de Ávila y la llegada de los jesuitas a Córdoba, Andalucía</i>	9-54
----------------------------------------------------------------------------------	------

Jesús PULIDO ARRIERO

<i>La meditación de la pasión de san Juan de Ávila en el contexto del siglo XVI español</i>	55-91
---------------------------------------------------------------------------------------------------	-------

M^a Jesús FERNÁNDEZ CORDERO

<i>Vestir la librea de Cristo. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila</i>	93-127
---------------------------------------------------------------------------------------------------	--------

José Ramón GODINO ALARCÓN

<i>El ministerio del obispo en el programa reformista de san Juan de Ávila</i>	129-155
--------------------------------------------------------------------------------------	---------

Inéditos

Antonio CORDESES, S.J.

<i>Un fragmento del manuscrito Itinerario de la perfección. La búsqueda de la unión del alma con Dios por medio de la oración.</i> [Miguel CÓRDOBA SALMERÓN]	157-197
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Reseñas	199
---------------	-----

Recensiones Sagrada Escritura	208
-------------------------------------	-----

Recensiones Teología dogmática y Teología moral	210
-------------------------------------------------------	-----

Recensiones Espiritualidad y Teología	215
---------------------------------------------	-----

Recensiones Historia, Arte y Música	229
-------------------------------------------	-----

Recensiones Compañía de Jesús	261
-------------------------------------	-----

Recensiones Filosofía y Ciencias humanas	267
------------------------------------------------	-----

Presentación

San Juan de Ávila (1499?-1569) es el protagonista del presente volumen de *Archivo Teológico Granadino*, el correspondiente al año 2022. El monográfico, coordinado por M^a Jesús Fernández Cordero, profesora del Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia de la Universidad Pontificia Comillas, ubica su figura y labor en el ambiente teológico español del siglo XVI, en el que la *reformatio Ecclesiae* era, a la vez, una exigencia institucional y un acicate personal. Cuando el Maestro insta a la renovación eclesial pone como ejemplo a los santos, porque son imitadores de Cristo crucificado y aman a la Iglesia: “Los que predicán reformación de Iglesia, por predicación e imitación de Cristo crucificado lo han de hacer y pretender”. El título que engloba los diversos estudios que componen la monografía, *Espiritualidad, educación y reforma en san Juan de Ávila*, refleja esta necesidad de cambio y el espíritu precursor que en distintos ámbitos de la vida eclesial encarnó Juan de Ávila.

Entre las familias religiosas con las que el Maestro tuvo relación, la Compañía de Jesús ocupa el lugar más destacado; san Ignacio de Loyola y sus sucesores le dedican grandes alabanzas, numerosos discípulos avilistas profesaron como jesuitas y fueron mayoritariamente miembros de la Compañía los que difundieron por España, Europa y el Nuevo Mundo sus escritos y su fama de santidad. Aunque nunca ingresó en la Compañía, el P. Wenceslao Soto afirma en su estudio, *San Juan de Ávila y la llegada de los jesuitas a Córdoba, Andalucía*, que “de alguna manera, Juan de Ávila ingresó *post mortem* en la Compañía, al menos su cadáver”, ya que solicitó ser enterrado en el Colegio de los Padres de la Compañía en Montilla. El trabajo del P. Soto, *Archivum Romanum Societatis Iesu*, se ocupa de la fundación del primer colegio jesuita de Andalucía, en Córdoba, y del importante papel que Juan de Ávila desempeñó en la implantación y desarrollo de la Compañía en el sur de España. El Dr. Jesús Pulido aborda en su investigación *La meditación de la Pasión de san Juan de Ávila en el contexto del siglo XVI español*.

Nos introduce así en el núcleo de su espiritualidad (cristocéntrica) y en el cambio de perspectiva que, en general, sufrió la espiritualidad con el advenimiento de la Modernidad, marcada por el Humanismo, como movimiento intelectual de fondo, y por la influencia de la *devotio moderna* en las nuevas formas de aproximarse, por medio de la oración, a las distintas *escenas* de la vida de Cristo para imitarlas y lograr fusionar vida activa y vida contemplativa. Estudia también las diferencias y convergencias del Maestro Ávila con algunos autores espirituales contemporáneos como Francisco de Osuna, Ignacio de Loyola o Fray Luis de Granda, entre otros; más allá de las diferencias prevalecen “las convicciones comunes” y la perspectiva soteriológica que convierte la Pasión en “«fontal» desde el que adquiere luz todo lo demás, incluso la entera vida de Cristo”. A la espiritualidad martirial dedica su trabajo la profesora M^a Jesús Fernández Cordero: *Vestir la librea de Cristo. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila*. Su investigación parte de un hecho: no se puede documentar de modo directo el deseo *de ser mártir* de Juan de Ávila en los procesos informativos para su canonización; no obstante “¿significa la ausencia de una espiritualidad martirial en Juan de Ávila, o es posible rastrearla como una dimensión de su espiritualidad cristocéntrica y sacerdotal?” A través del símbolo martirial de la *librea de Cristo* asistimos a una búsqueda que nos lleva al acontecimiento fundante de su vida espiritual (cárcel inquisitorial en Sevilla), a sus enseñanzas sobre el martirio y a los consejos que en su correspondencia daba a las personas que ponían en su horizonte vital la posibilidad de la entrega martirial. Cabe destacar la originalidad de la aportación de Fernández Cordero, que introduce en los estudios avilistas la espiritualidad martirial como elemento propio, no referencial; específico, no genérico, de la comprensión del ser cristiano que ofrece el Maestro Ávila. El artículo del profesor José Ramón Godino Alarcón, que cierra la Sección de Estudios, aborda *El ministerio del obispo en el programa reformista de san Juan de Ávila*. El tema se inscribe en el contexto y vivencia de renovación teológica, pastoral y espiritual en que se encuentra Juan de Ávila y es uno de los pilares de su pensamiento y experiencia de vida: urge reanimar la dimensión pastoral de la Iglesia, urge, dice el Maestro, “curar ovejas”, lo que Trento definirá como *Salus animarum suprema lex*. Godino Alarcón analiza la vuelta al “ministerio apostólico originario” en los textos avilistas que exponen su idea de reforma del episcopado y en la correspondencia que mantuvo

PRESENTACIÓN

con algunos prelados (arzobispo Guerrero y Cristóbal de Rojas). Ubica la aportación del Maestro en el marco general de reforma que venía produciéndose desde el siglo XV y destaca su *genio práctico* al acentuar cuestiones como la caridad y la vida austera del obispo, la formación del clero, el cuidado de los cristianos nuevos, etc.

La Sección de Inéditos acoge un fragmento de la obra *Itinerario de la perfección repartido en jornadas* del P. Antonio Cordeses (1518-1601), concretamente la jornada séptima y la vida afectiva. El estudio introductorio y la transcripción son aportación del profesor Miguel Córdoba Salmerón, que advierte que “El jesuita es uno de los personajes importantes de la historia de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, aunque solo se ha publicado, en castellano, parte de la jornada quinta”.

Aprovecho esta presentación para agradecer a Miguel Córdoba su trabajo y dedicación esmerados a *Archivo Teológico Granadino* durante su período como Director.

PILAR PENA BÚA
Directora/editora

San Juan de Ávila y la llegada de los jesuitas a Córdoba, Andalucía

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, S.J.*

Fecha de recepción: mayo 2021

Fecha de aceptación: septiembre 2021

Sumario:

San Juan de Ávila tuvo una estrecha relación con la incipiente Compañía de Jesús, especialmente durante su periodo de introducción y expansión en Andalucía. Cuando conoció a la Compañía de Jesús, le envió sus discípulos y ofreció su red de colegios, renunciando a su proyecto personal y posibilitando el ingreso de la Compañía en Andalucía. Eso proceso se advierte en la fundación del colegio de Córdoba, en conjunción con el Ayuntamiento, la casa de Aguilar y la Compañía, en el que san Juan de Ávila renunció a un colegio suyo previo, en favor del de la Compañía, al que dirigió también sus fuentes de financiación.

Palabras clave:

Compañía de Jesús; Córdoba; San Juan de Ávila; Casa de Aguilar; Fernández de Córdoba.

St. John of Avila and the arrival of the Jesuits in Cordoba, Andalusia

Abstract:

San Juan de Ávila had a close relationship with the incipient Society of Jesus, especially during its period of introduction and expansion in Andalusia. When he met the Society of Jesus, he sent his disciples and offered his network of schools, renouncing his personal project and making it possible for the Society to enter Andalusia. This process can be seen in the founding of the Córdoba school, in conjunction with the City Council, Aguilar's house and the Society, in which Saint Juan de Ávila resigned from a previous school of his, in favor of the Society's, which he directed also his sources of funding.

Keywords:

Society of Jesus; Córdoba; San Juan de Ávila; House of Aguilar; Fernández de Córdoba.

* Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI), <https://orcid.org/0000-0001-5834-7734>, wso-to@jesuitas.es.

1. San Juan de Ávila y la Compañía

1.1. Relación de san Ignacio y san Juan

Cabe la posibilidad de que se hubieran conocido en Alcalá de Henares, cuando Ignacio llegaba y Ávila acababa sus estudios¹. San Ignacio pudo haber leído en 1538 el *Audi Filia*, de Ávila², quien debió tener conocimiento de la Compañía en 1542 cuando un primer discípulo suyo entró en la orden, Cristóbal de Mendoza³. En cualquier caso, el primer contacto documentado entre ellos no se produjo hasta 1549 con motivo de las críticas que el dominico Melchor Cano vertía sobre la Compañía desde el año anterior en Salamanca.

Este fraile dominico se había mostrado muy desafecto a la nueva orden jesuita en la segunda sesión del concilio de Trento a la que acudió como teólogo del emperador. Allí se produjo una agria discusión con Diego Laínez que asistía en calidad de teólogo pontificio, en la que, después de dos horas de discusión, Laínez ante la contumacia de su interlocutor, “echó á Melchor Cano adonde suelen echar los españoles á quien les fastidia demasiado”⁴, de lo que inmediatamente se arrepintió y pidió perdón. Vuelto a España propagó sus invectivas contra la Compañía, que fueron contradichas, entre otros, por su correligionario Fr. Juan de la Peña⁵.

San Ignacio y los jesuitas se alarmaron mucho por estos injustos ataques que minaban la credibilidad de una orden nueva en un lugar estratégico como era Salamanca, y fueron la ocasión de que san Ignacio, queriendo sumar alia-

¹ Tesis defendida por Francisco de Borja Luque, siguiendo a Miguel Avilés. Ignacio llegó a Alcalá entre marzo y agosto de 1526, con lo que es posible que coincidiera con san Juan de Ávila al final del curso 1525-26. “Profesor mantiene papel crucial de san Juan de Ávila en fundación de jesuitas”, acceso 29 octubre 2021. <https://www.lavanguardia.com/vida/20191022/471144407746/profesor-mantiene-papel-crucial-de-san-juan-de-avila-en-fundacion-de-jesuitas.html>.

² Enrique García Hernán, «Ignacio de Loyola y Juan de Ávila en 1538», en *Entre todos, Juan de Ávila*, ed. por M.^a Encarnación González Rodríguez (Madrid: BAC, 2011), 129-132.

³ Este es el año de su entrada y no 1545, que dan otros, como consta de su carta a Ignacio, desde Gandía, de 1 de septiembre de 1549: “*siento que en siete años que e estado en la Compañía me aprovechado muy poco*”. Cristóbal Mendoza a Ignacio de Loyola, 01.09.1549, *Epistolae Mixtae ex variis europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, 5 vol. (Madrid, 1898-1901) [en adelante *EppMixtae*] II, 276; cf. Francisco de Borja Medina, «El proceso fundacional de la provincia de Andalucía (1545-1554)», en *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la Provincia*, ed. por Wenceslao Soto Artuñedo (Granada: Editorial Universidad de Granada / Facultad de Teología, 2007), 49-162.

⁴ Según Astrain, Cano, aunque decía que el Instituto había sido aprobado por el papa, trataba a los fundadores de la Compañía como hipócritas, y atacaba sus personas, pero sin datos concretos ni pruebas y de modo innoble en el modo. Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vol. (Madrid: Razón y Fe, 1902-1925), I, 563, 328.

⁵ Biblioteca Universidad Granada [BUG], Biblioteca Hospital Real [BHR], B-50: Juan de Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús”, Parte I, libro 1º, cap. 9.

dos, escribiera al maestro Ávila el 24 de enero de 1549⁶. Reconocía, así, su gran autoridad en todo el territorio y le pedía su intercesión y su consejo en ese tema, además de agradecerle sus favores a la Compañía⁷. Ignacio envió su carta a través de Francisco de Borja, que mandó a un criado suyo con dinero a Alcalá de Henares para que Francisco Villanueva⁸ visitase al maestro Ávila, le informase directamente sobre la Compañía y le llevase esta y otras cartas. Polanco supone que cumplió bien su cometido⁹, si bien no parece que efectuara el viaje hasta 1553, como veremos después. No obstante, la carta llegó a su destinatario, probablemente a través de Cristóbal de Mendoza, en el mes de abril de 1549 y Ávila la respondió el 13 de ese mes, expresando su estima hacia la Compañía, y aconsejando algunas acciones para la buena introducción de la nueva orden y su éxito en España¹⁰. Posteriormente también se entrevistó con Jerónimo Nadal en 1554, quien le pidió su parecer por escrito sobre los Ejercicios Espirituales¹¹.

1.2. Proyectos paralelos

Mientras la Compañía daba sus primeros pasos en Andalucía, san Juan de Ávila ya hacía tiempo que actuaba como un apóstol muy reconocido, e incluso había iniciado un movimiento de reforma de la Iglesia con un grupo de discípulos que se diseminaban por Andalucía recorriendo campos y ciudades para predicar y dar catequesis. Pero su iniciativa también cubrió otros campos además de la predicación, por ejemplo:

- 1) En Córdoba inició unas cátedras de teología y estableció una escuela sacerdotal (1546) en el Alcázar Viejo, para que con su vida austera, interioridad y celo se prepararan los sacerdotes para las misiones en pueblos, y para la dirección espiritual y la formación de la juventud, tanto en la Universidad de Baeza como en los colegios promovidos por él¹².

⁶ *Sancti Ignatii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, 12 vol. (Madrid 1903-1911, reimpresión 1964-1968) [en adelante *EppIgn*], II, 316-320.

⁷ *Vita Ignatii Loiolae et rerum societatis Iesu, Historia. Auctore Joanne Alphonsus de Polanco*, 6 vol. (Madrid 1894-1898) [en adelante *Chron*] I, n.º 465, 433; *EppIgn* II, 316-317.

⁸ Alfredo Verdoy, «El jesuita Padre Villanueva (1509-1557)», *Manresa* 68 (1996): 405-428; Carlos López Pego, «El inusitado y extraño fenómeno vocacional de los estudiantes de la Universidad de Alcalá hacia la Compañía de Jesús (1545-1634)», *Hispania Sacra* LXI (2009): 159-190; Juan Díaz Risco, «Francisco de Villanueva, primer jesuita alumno de la Universidad de Alcalá», *Anales Complutenses* XXVII (2015): 163-191.

⁹ *Chron* I, n.º 465.

¹⁰ Sala, *Obras completas* (1970), Carta 190, 93-895.

¹¹ Sala, *Obras completas* (1970), 164-165.

¹² Ávila, San Juan de, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vol. [DHCJ], dirigido por Charles O'Neill y Joaquín M.ª Domínguez, (Roma / Madrid: Institutum Historicum S. I. / Uni-

Probablemente esta escuela sacerdotal hubiera acabado por convertirse en una congregación religiosa de clérigos.

- 2) Por su consejo, había fundado en Baeza el doctor Rodrigo López, una escuela de niños de leer y escribir, estudio de gramática y una cátedra de lección de Sagrada Escritura, a lo que se añadió Artes y Teología poco después de conseguir el rango de universidad por bula de Paulo III en 1542¹³.
- 3) Había creado una red de escuelas para niños, como la de Priego de Córdoba, dotada por la condesa de Feria, cuyo edificio construyó junto a la iglesia de San Nicasio¹⁴; también en Jerez de la Frontera, Beas de Segura, Úbeda, Cazorla, ... en total, 15 en Andalucía, más la de Alcalá de Henares y Évora.

Con la perspectiva posterior que nos ofrece la Historia, san Juan de Ávila puede ser considerado como el precursor de la Compañía, pues él y san Ignacio pusieron en marcha proyectos paralelos en bastante medida y el de Ávila sirvió de plataforma para el de Ignacio en Andalucía. Semejante idea le transmitió al P. Villanueva en su entrevista en Montilla en 1553, una vez que el jesuita le explicó lo que era la Compañía: “eso es tras lo que yo andaba tanto tiempo” y “no me salía porque Nuestro Señor había encargado esa obra a otro que es vuestro Ignacio, a quien ha tomado por instrumento de lo que yo deseaba hacer y no acababa”¹⁵. Repitió la misma idea poco después a Jerónimo Nadal¹⁶: “Deciame él a mi vn día: “Yo he sido como vn nino que trataba muy de veras subir vna piedra por vna cuesta boltando, y nunca puede, y viene vn hombre, y facilmente sube la piedra: ansi ha sido el P. Ignatio”¹⁷. Ávila vio a la Compañía como la ayuda apostólica que la Iglesia necesitaba en aquel tiempo, y que él tanto había deseado y luchado por lograr: “(...) que no halla donde poner los ojos y el corazón para descansar de las calamidades que ve en la Iglesia ahora, sino con mirar a la Compañía, y cierto él la reconoce y abraza

versidad Pontificia de Comillas, 2001; Santibáñez, parte 1ª, libro 1º, cap. 4, cap. 8; Luis Sala Balust, «La escuela sacerdotal del P. Ávila y la Compañía de Íñigo de Loyola (1546-1556)», en Sala, *Obras completas* (1970): 108-185.

¹³ Ver, por ejemplo, Francisco Juan Martínez Rojas, «La formación cultural del clero giennense en el período pretridentino y la labor renovadora de san Juan de Ávila y la Universidad de Baeza», *XX Siglos* 14/52 (2003): 65-73.

¹⁴ Luis Sala Balust, *Obras completas del Santo Maestro Juan de Ávila* (Madrid: BAC, 1952), 130.

¹⁵ *Chron* I, nº 465, 433.

¹⁶ Manuel Ruiz Jurado, *Jerónimo Nadal. El teólogo de la gracia y la vocación* (Madrid: BAC, 2011), 52; Juan Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal: vida e influjo* (Bilbao: Mensajero, 2007).

¹⁷ Jerónimo Nadal a Ignacio de Loyola, Valladolid, 15.03.1554, *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesus ab anno 1546 ad 1577* (et alia scripta), 5 vol. [en adelante *Natalis*] (Madrid-Roma, 1898-1962): I, 226.

como Simeón”¹⁸. Por su parte, san Ignacio se había referido a la similitud de proyectos en 1550: “(...) que en tanta uniformidad de voluntades y modo de proceder del Mtro. Avila y nosotros, que no me parece que quede sino que, o nosotros nos juntemos con él, o él con nosotros, para que las cosas del divino servicio mejor se perpetúen”¹⁹.

La estima de Ignacio hacia el maestro Ávila se pone de relieve en la siguiente anécdota. Llegaron a Roma Diego de Guzmán (discípulo de Ávila hecho jesuita) y Jerónimo Nadal, y quiso san Ignacio, que estaba enfermo, que esos huéspedes cenasen con él, y en la sobrecena san Ignacio requirió a Guzmán información sobre Ávila, a lo que respondió: “Ya ha años que no le veo; porque tantos ha que nos envió al Padre Doctor Loarte -estaba también allí presente- y a mí a Oñate, para que el Padre Francisco de Borja nos recibiese en la Compañía, y nos dixo: Andad, hijos, que quizá seré yo como Jacob, que envió sus hijos por delante, y después fue tras ellos”. A esto añadió el P. Nadal: “Muchas veces trató conmigo el Venerable Maestro Ávila esta materia de entrar en la Compañía; pero como humilde, paréceme que estando ya tan viejo y tan gravado de enfermedades, no ha de ser provecho sino carga a la Religión”. A esto dijo san Ignacio: “Quisiera el santo Maestro Ávila venirse con nosotros, que le traxéramos en hombros como al arca del Testamento, que diferencia se ha de hacer en las personas”²⁰. Hay otra variante de esta réplica de Ignacio: “Quisiera el santo Maestro Ávila venirse con nosotros, que lo trajéramos en hombros, como el Arca del Testamento, por ser el archivo de la Sagrada Escritura, que si esta se perdiere, él solo la restituiría a la Iglesia”²¹.

Puesto que había tratado varias veces con Nadal su entrada en la Compañía, este había autorizado al primer provincial de la provincia Bética, Miguel de Torres, para admitirlo, cuando iba camino de Córdoba para asumir este oficio, según comunicó a San Ignacio en mayo de 1554. Hubiera ingresado si “fuera algo más joven y no tuviera tantos achaques”²², según recogió Polanco, pero pese a la mutua admiración, el expresado deseo de Ávila de ingresar en la Compañía y el anhelo con el que san Ignacio comunicó que lo recibiría, no llegó a producirse tal evento. Los historiadores han aducido varias razo-

¹⁸ *Lainii Monumenta. Epistolae et Acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu*, 8 vol. [en adelante *Lainii*] (Madrid 1912-1917): 3, 173.

¹⁹ Anotaciones de Polanco: «Una letra mostrable a Ávila donde diga...», Polanco a Francisco Villanueva ex Comm. Roma 2 ó 3.09.1550, *Sancti Ignacii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instrucciones*, 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpresión 1964-1968 [en adelante *EpIgn.*] III, 162.

²⁰ *Obras del Venerable Maestro Juan de Ávila, clérigo, apóstol de la Andalucía*, tomo noveno (Madrid: Imprenta Real, 1806), 323-324; *Vida del venerable padre maestro Juan de Ávila ...: compendiada y extractada ...por Fray Joaquín de Pineda Ramírez de Arellano* (Madrid: 1790), 60-61.

²¹ Proceso de Beatificación de Juan de Ávila, f. 1016, b; Sala, *Obras completas* (1970), 209-210.

²² *Chron* I, n° 465, 433.

nes: su delicada salud desde 1551, según expresó el mismo Ávila; los impedimentos para que cristianos nuevos formasen parte de la orden ignaciana; el nombramiento de Bartolomé Bustamante como provincial de Andalucía (1556-1561)²³; incluso su deseo de no causar más problemas a la Compañía por el tema de los conversos²⁴.

De hecho, no llegó a ingresar, pero en sus últimos años de retiro en Montilla, vivía en estrecho contacto con los jesuitas del colegio a quienes visitaba frecuentemente, y ofrecía su consejo. No obstante, con el provincial Juan de Cañas se le puso alguna dificultad a estas visitas, según denunció el P. Juan de Vergara al P. General:

El P. Maestro Ávila solía algunas [veces] de antes venirse a este colegio y estarse una semana o dos, (...). Estos días pasados lo quiso hacer, y temiendo que el Provincial fuese estrecho en esto, me dijo que le escribiese sobre ello, y respondiome que él quisiera de todo corazón, pero que le parecía que no podía dar aquella licencia, y así le respondió al Maestro, el cual aunque al presente mismo me dijo sino que le parecía bien lo que hace el P. pero después con otros padres de la Compañía se quejó y que lo había tenido por sequedad, parecióme proponerlo a V: P. para que en ello vea lo que conviene (...)²⁵.

A pesar de todo, prevaleció la sintonía.

1.3. Colaboración

Dada la simpatía mutua, se produjo una gran colaboración entre la Compañía y san Juan de Ávila, de la que, a modo de ejemplo, indicamos algunos ámbitos:

a) Traspaso de discípulos

Ávila estaba tan complacido por la obra de Ignacio que a todos sus discípulos que veía aptos les aconsejaba que entraran en la Compañía²⁶. En la entrevista mantenida con Jerónimo Nadal poco después de su llegada a Córdoba

²³ María Amparo López Arandía, «¿Caminos encontrados? Juan de Ávila y la Compañía de Jesús», en *El maestro Juan de Ávila (1500-1569). Un exponente del humanismo reformista*, editado por M.ª Dolores Rincón González y Raúl Manchón Gómez (Salamanca / Jaén: Universidad Pontificia de Salamanca / Universidad de Jaén, 2014), 567-591.

²⁴ Mariano Delgado, «(...) todos los males y perturbaciones de la Compañía han venido de ellos» Reflexiones acerca del giro anti-converso en la Compañía de Jesús», en *Diego Laínez (1512-1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, ed. por Paul Oberholzer (Roma: Bibliotheca Institutii Historici Societatis Iesu, 2015), 192-213.

²⁵ Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], Hispania [Hisp], 106, 177: Juan de Vergara, Montilla, 17.07.1567.

²⁶ *Chron* I, n° 465, 433.

el 23 de diciembre de 1553, departieron sobre el ingreso de los discípulos más aptos en la Compañía, si bien no le parecía bien a Ávila que el criterio fuese ser o no cristiano viejo, según entendía él que era la práctica seguida por Antonio Araoz y Diego Mirón. Como prueba de que esa no era la actitud habitual en la Compañía, Nadal admitió a Luis de Santander (hijo de cristianos nuevos), por indicación de Ávila²⁷.

Acabarán ingresando en la Compañía, al menos, una treintena de sus seguidores²⁸, abasteciendo así a la naciente orden de magníficos apóstoles que constituyeron una primera generación de jesuitas españoles, y un buen cimiento para la construcción de la nueva provincia de Andalucía.

En el colegio sacerdotal del Alcázar Viejo había reunido unos 24 sacerdotes ocupados en las cátedras del colegio y en los ministerios de la predicación, catequesis y misiones populares. Entre ellos se contaban futuros miembros de la Compañía, como el rector del colegio, Diego de Barajas, D. Diego de Guzmán, Alonso de Barzana²⁹ y los dos hermanos Loarte, Gaspar y Baltasar, residentes en Granada. A éstos hay que añadir el lector de gramática, Francisco de Toledo, cordobés, teólogo y futuro cardenal, y el licenciado Francisco Gómez, natural de Fregenal, obispado de Badajoz. Fue traído por Ávila hacia 1552, para leer un curso de Artes y acabado éste, comenzó a enseñar en la cátedra de Teología. Atendía el internado puesto en marcha por Ávila, dirigido por el licenciado Gonzalo Hernández, situado “*en las tendillas que llaman de Calatrava*”. Pero no duró mucho el convictorio, pues los dos sacerdotes que lo atendían entraron en la Compañía de Jesús en 1559³⁰.

b) Oferta de traspaso de los colegios

En 1552 Ávila ofreció al provincial Antonio Araoz traspasar sus colegios a la Compañía, y en la entrevista con Nadal trataron del colegio de Baeza, pero era algo que también dependía del otro patrono, y, finalmente, no se llegó a realizar, permaneciendo allí, por algún tiempo, la escuela de Ávila en un grupo de discípulos³¹. Similar oferta se intentó con las escuelas de Jerez de la Frontera, Beas de Segura y otros lugares³², pero, en general no se llegó a

²⁷ Sala, *Obras completas* (1970): 164-165.

²⁸ Véase su elenco provisional en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 39 [1970] 158.

²⁹ Wenceslao Soto Artuñedo, «Alonso de Barzana, S. I. Apóstol de Andalucía y Sudamérica», *Archivo Teológico Granadino* 79 (2016): 5-130; Wenceslao Soto Artuñedo, «El deseo de las Indias: las cartas *indípetas* de Alonso de Barzana SJ (1530-1598)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 85/170 (2016): 405-444; Wenceslao Soto Artuñedo, *Alonso de Barzana, SJ, (1530-1597), el Javier de las Indias Occidentales*, (Bilbao: Mensajero, 2018).

³⁰ Sala, *Obras completas*, (1970), 170-173.

³¹ Sala, *Obras completas*, (1970), 164-165; Borja Medina, «El proceso fundacional».

³² Juan de Santibáñez, parte 1ª, libro 1º, cap. 10; Borja Medina, «El proceso fundacional».

efectuar el traspaso de colegios a los jesuitas, salvo el de Córdoba, en la forma que veremos.

c) Seminario de la Asunción

También apuntó la posibilidad de entregar a la Compañía el seminario de la Asunción³³ que, por su indicación, había fundado en Córdoba el doctor Pedro López de Alba, médico de Carlos V. Era una obra pía para ayudar a jóvenes pobres candidatos al sacerdocio, que fundó dicho doctor residiendo en Córdoba, dado que no tenía herederos. Para ello, el 6 de diciembre de 1569 compró las casas de Alfonso Fernández de Argote y su mujer Juana de Angulo³⁴. La intención de entregarlo a la Compañía se llevaría a cabo primero con la superintendencia y después con la dirección:

El 15 de agosto de 1577 se alcanzó de Gregorio XIII una bula para fundar y erigir ese colegio y hacer constituciones y reglas. Antes había alcanzado de Mercurián en 1576 que admitiese al Rector de Córdoba, al de Montilla y al Provincial, que si no pudiese poner un rector de la Compañía, al menos pusiese un secular, igual que al patrón que se nombrase, que podría poner y quitar libremente la Compañía³⁵.

d) Transmitió su generosidad hacia la Compañía a otros discípulos

Contagió su propia estima por la Compañía a sus discípulos y seguidores. Uno de ellos fue el sacerdote Alonso de Molina, por cuyo consejo, siendo novicio de la Compañía, salió de ella, porque, según le dijo, sería más útil fuera, sin las obligaciones de un religioso, pero se convirtió en benefactor de los jesuitas:

Además de las ordinarias limosnas de ropa, de lienzo y lana, regalos para enfermos, dinero que con abundancia enviaba dio por 15 años consecutivos 80 (50) ducados para la fábrica de la Iglesia y ésta acabada hizo donación del principal, en su muerte, dexó por erederero al Collegio del resto de su hacienda no de poca consideración. Persuadió a doña Beatriz de Góngora, que aumentase con su hacienda este colegio. Dejó 7.000 ducados que ella valía. Acabó también con su hermano Francisco de Molina que dejase a la Compañía el remanente de sus bienes que llegaron a tres mil ducados y con estas y otras limosnas que se juntaron se compraron entonces el año de 1583 las tierras de sementera que tiene en el pago que llaman la Guijarrosa, término de la Rambla, con que cum-

³³ Juan Aranda Doncel, «Instituciones educativas andaluzas en el Antiguo Régimen: las constituciones del Colegio de la Asunción de Córdoba durante el siglo XVI», *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Letras* LVIII/112 (1987): 5-22.

³⁴ Teodomiro Ramírez de Arellano, *Paseos por Córdoba, 1873-1875*, 1ª edición facsímil de 1873, Librería Luque 1973², Valladolid 2003.

³⁵ BUG, BHR, caja A-049 (8), «Algunos beneficios que ha habido en este colegio».

plió este Colegio la obligación que su fundador le dejó de comprar tierras que rentasen al año diez cahíces³⁶ de trigo para su gasto, como consta de la escritura de concordia que se hizo con los herederos del fundador, que dieron para este efecto mil y seiscientos ducados en cambio de 600 fanegas de trigo que les mandó dar al colegio para que en forma de depósito siempre se conservasen para tiempos de esterilidad y no avían dado sino 105 y así redimieron su obligación cargándose el Colegio de comprar las tierras que concertó.

Por todo ello, al morir en 1595 fue enterrado en la misma sepultura de los jesuitas y el noveno día celebró sus exequias y predicó a ellas el provincial Cristóbal Méndez Lobo³⁷.

1.4. Jesuita post mortem

Se puede decir que, de alguna manera, Juan de Ávila ingresó *post mortem* en la Compañía, al menos su cadáver. La marquesa de Priego y su nuera, sor Ana de la Cruz, le propusieron enterrarlo en el convento de Santa Clara, “mas él respondió que no, sino en el Colegio de los padres de la Compañía, a los cuales como había amado en vida, quísoles dejar esta prenda en su muerte”³⁸. Debió haberlo expresado hacía tiempo pues este deseo suyo fue autorizado por el prepósito general Laínez, ya que era preceptivo este permiso para enterrar a no jesuitas en sus templos: “A. P. Maestro Ávila [...] la sepultura se le conceda en donde fuera su voluntad libremente”³⁹. Cuando le llegó la hora postrera, el 10 de mayo de 1569, se halló a la cabecera de su lecho el rector de Montilla, P. Juan de Vergara, que informó al P. General, así como de la marquesa de Priego, fallecida poco después, impactada por la muerte del maestro:

De vuelta [de Córdoba] hallé al P. maestro Ávila ya al cabo, y estuvimos de casa a su tránsito, que, aunque no fue con aquella manifestación de quien él era que teníamos imaginada, fue como nuestro Señor le quiso hacer la merced, hasta casi espirar, de cubrirlo de dolores; de manera que él, que tenía consejo para todos, allí le servían mis mendrugos; pero esto de manera, que en la entereza de su espíritu guardaba el ser que siempre, como lo mostraba en algunas respuestas que daba a los que le preguntaban por qué no hablaba más. Pidió que le enterrásemos en el colegio, y aunque le importunaron allí de parte de la marquesa y sus hermanas para Santa Clara, se estuvo en lo dicho; y así

³⁶ Cahíz = medida castellana de áridos que equivale a 12 fanegas de tierra.

³⁷ BUG, BHR: Martín de Roa, «Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Andalucía», Libro 1, cap. 9.

³⁸ Fray Luis de Granada, *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila y las partes que ha de tener un predicador evangélico* (Madrid, 1588, Edibesa 2000), cap. VI.

³⁹ ARSI, Hisp. 67, 3v, Laínez al Provincial, Roma 9.09.1564.

le enterramos en la capilla de nuestra iglesia; y lo tenemos por una grande reliquia⁴⁰.

Al sepelio acudió el pueblo acompañando al estado eclesiástico y seglar, en tanta cantidad de gente que sólo una pequeña parte cabía en el interior del templo. Los jesuitas le dieron un trato singular a su sepultura, pues no lo enterraron en el suelo del templo, para que nadie lo pisase, sino que pareció más conveniente la pared de la capilla mayor, que era de los marqueses de Priego, en el lado del Evangelio, junto a un altar colateral. Se abrió allí un hueco formando un arco, donde depositaron la caja que contenía el cuerpo, y debajo de este mausoleo se puso una lápida de mármol blanco, con un epitafio redactado por el P. Jerónimo López⁴¹.

Tras la expulsión de los jesuitas de 1767, favoreció la vuelta de los jesuitas a Montilla la generosidad del conde de la Cortina que les entregó el antiguo templo y concluyó la nueva iglesia de la Encarnación. Entonces fueron trasladados a ella los restos de S. Juan de Ávila en 1949 al lado del evangelio del crucero, y, cuando se produjo su canonización el 31 de mayo en 1971, fueron depositados en el altar mayor, obra de Félix Granda, introduciendo la antigua urna de plata en una de madera policromada.

2. Protagonistas del proceso de fundación

La sintonía entre el maestro Ávila y la Compañía tuvo como escenario principal la diócesis de Córdoba, especialmente las ciudades de Córdoba y Montilla, pues el santo dejó a la Compañía como heredera de su proyecto de colegio de Córdoba, puesto en marcha en 1539 para cuya financiación había entablado conversaciones con el Ayuntamiento años atrás. Él renunció a su propósito y traspasó a la Compañía los recursos prometidos por el Ayuntamiento, que facilitaron el primer colegio jesuita de Andalucía, el de Santa Catalina, que supuso la llegada de los jesuitas al Sur de España. También fue clave su papel en la fundación del colegio de Montilla.

La inauguración del colegio de Córdoba fue fruto de la sinergia de varias entidades. Pero, además de san Juan de Ávila, el Ayuntamiento, y la propia Compañía de Jesús, fueron fundamentales para la fundación las siguientes personalidades, todas del linaje de los Fernández de Córdoba: Don Antonio de Córdoba, Doña Catalina Fernández de Córdoba y Don Juan de Córdoba.

⁴⁰ ARSI, Hisp. 111, 86, Juan de Vergara al P. Francisco de Borja, Montilla, 24.07.1569.

⁴¹ Antonio Jiménez Fernández, *El sepulcro y el cuerpo de San Juan de Ávila* (Montilla 1986).

Los precursores de la llamada casa de Córdoba fueron los linajes castellanos de Témez y Muñoz, que constituyeron un mayorazgo durante la reconquista del valle del Guadalquivir. Con Alfonso Fernández de Córdoba (1284-1327) se consolidó su patrimonio señorial, cuyo núcleo central fue la villa de Cañete de las Torres. Enrique II hizo que el señorío de Aguilar, entonces en situación de realengo, fuese entregado a Gonzalo Fernández de Córdoba (1343-1384), que adopta el nombre de la villa de Aguilar y constituye el mayorazgo en el que se integran las villas de Montilla, Monturque, Puente de Don Gonzalo y Castillo Anzur. Don Alonso de Aguilar adquirió la villa y castillo de Carcabuey y el lugar de Santa Cruz, además de importantes extensiones de tierras e inmuebles en Córdoba.

El linaje de los Fernández de Córdoba se ramificó en cuatro líneas principales: la Casa de Aguilar (marqueses de Priego desde 1501), la de Cabra (también duques de Sessa y Baena, después), la de los Alcaldes de los Donceles o marqueses de Comares, y la del condado de Alcaudete⁴².

Es curioso que este mismo linaje es el nexo en Córdoba entre la antigua Compañía, antes de la expulsión y supresión, y la nueva Compañía, después de su restauración, pues el fundador del antiguo colegio fue un Fernández de Córdoba, y cuando la Compañía vuelve a Córdoba, se instala en la iglesia de San Hipólito, cuyo patronato ostentó una de las ramas de este linaje. Este nexo se simboliza en la custodia de los sepulcros de algunos de sus miembros, tanto en la iglesia de San Hipólito, en Córdoba, como en la de la Encarnación, de Montilla.

Por lo que respecta a la Real Colegiata de San Hipólito⁴³, una rama de los Fernández de Córdoba consiguió el patronato de su capilla mayor, por la compra del derecho de enterramiento efectuada por Gonzalo Fernández de Córdoba y Biedma, I Señor de Aguilar y III Señor de Cañete, el 27 de agosto de 1375, por 3.000 maravedís⁴⁴. El primero en recibir sepultura fue su tercer hijo, fundador de la Casa de Cabra y I Señor de Baena, D. Diego Fernández de Córdoba y Carrillo, que murió en noviembre de 1435. Sus restos yacen en la cripta, cuyo acceso (probablemente por una escalera embutida en el ancho

⁴² F. Fernández de Córdoba, *Historia y descripción de la Casa de Córdoba* (Córdoba: Real Academia de Córdoba, 1954); E. Soria Mesa, «Los Fernández de Córdoba, un linaje de la nobleza española», en *I Jornadas Cátedra Gran Capitán* (Montilla: Ayuntamiento de Montilla, Cátedra Gran Capitán, 2003), 83-98; M. C. Quintanilla Raso, *Nobleza y señoríos en el Reino de Córdoba: la Casa de Aguilar (siglos XIV y XV)* (Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1979); Elena Bellido Vela, *El desaparecido convento franciscano de San Lorenzo de Montilla. Definición geométrica y representación gráfica*, (Tesis Doctoral Universidad de Córdoba 2019), http://geneall.net/H/per_page.php?id=62049

⁴³ E. Luque Ruiz, «La Real Colegiata de San Hipólito: relicario de historia y de fe», *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 106 (1984): 191-207.

⁴⁴ El ducado equivalía a 11 reales castellanos y 1 maravedí o bien 375 maravedíes.

muro del presbiterio en el lado de la sepultura de Alfonso XI) se tapió en una reforma hacia 1960, pero su sepulcro vacío y el de su mujer, de estilo renacentista, aunque del siglo XVIII, se pueden contemplar en el brazo de la epístola del crucero. Sobre ellos se sitúan dos escudos heráldicos, que corresponden a D. Diego Fernández de Córdoba (el blasón de la izquierda, con las tres bandas y los castillos) y a D.^a Sancha García de Rojas, su primera esposa (el del lado derecho con las cinco cornejas y las cinco estrellas).

D. Gonzalo también sería enterrado en San Hipólito en 1385, así como D. Alonso, II Señor de Aguilar, fallecido en 1424; D. Pedro, V Señor de Aguilar (1423-1456) padre del Gran Capitán, y su hijo D. Alonso de Aguilar, VI Señor de Aguilar (1447-1501), abuelo de D^a. Catalina, fundadora del colegio de Montilla. En la iglesia jesuita de Montilla se conservan los restos de D^a. Catalina Fernández de Córdoba y otros miembros de su familia.

2.1. El padre don Antonio de Córdoba

Tanto para la fundación del colegio de Córdoba como para la llegada de los jesuitas a Andalucía, el detonante fue el cordobés D. Antonio de Córdoba (Suárez de Figueroa y Fernández de Córdoba), al que por ser noble, siendo jesuita, se le mantuvo el tratamiento de don: el “padre don Antonio”.

Nació en Córdoba en 1527, hijo de los condes de Feria y marqueses de Priego, y, tan sólo con 12 años, recibió un canonicato resignado en él por D. Pedro de Castilla, para lo que hubo de dispensársele la edad por bula⁴⁵. Tomó posesión de esa canonjía el 16 de noviembre de 1539⁴⁶, año en que recibió también la dignidad de maestrescuela del mismo cabildo, por bula expedida por Paulo III el 2 de enero de 1539, dispensando también de la edad para que pudiera obtener dicha dignidad que había resignado en él D. Juan Ruiz de Córdoba. Tomó posesión de la dignidad el 24 de abril de 1540⁴⁷, y ese mismo

⁴⁵ Archivo Duques Medinaceli [ADM], Priego, 12, 3: «Bula de Paulo III por la que manda al Cabildo cordobés diese la posesión a Don Antonio de Córdoba del canonicato resignado en él por Don Pedro de Castilla, 18.06.1539; Priego 12.4. Bula de Paulo III dispensando la edad al Sr. Don Antonio de Córdoba para obtener un canonicato en la Iglesia de Córdoba por resigna que había hecho en el Dn. Pedro de Castilla».

⁴⁶ ADM, Priego, 12,5: «Posesión que a Don Antonio de Córdoba se dio de la canonjía (que resigmo Dⁿ P^o. De Castilla en manos del Papa Paulo 3^o y de que le despachó Bullas para su provisión) de la Iglesia Catedral de Córdoba. Esta firmada de tres canónigos y de Sancho Ruiz de Córdoba notario apostólico».

⁴⁷ ADM, Priego, 12,1: «Bula de Paulo III, 02.01.1539 y despacho de la Dataría, 28.02.1540; Priego, 12,2: Bula de Paulo III por la que manda al cabildo de Córdoba diese la posesión de la dignidad de Maestrescuela a Don Antonio de Córdoba, 02.01.1539; Priego 12,7: Posesión de la Dignidad de Maestrescuela de la iglesia de Córdoba que se le dio al Sr. Don Antonio de Córdoba. Está firmada de tres canónigos y Sancho Ruiz de Córdoba, notario apostólico».

año recibía además un beneficio simple en la parroquia de San Lorenzo⁴⁸. Con todo esto estaba ya bien dotado para una vida holgada, pero recibiría otras posibilidades, pues, su madre, al constituir en 1562 el mayorazgo de Villafranca en favor de su hijo Alonso, determinó que, si éste moría sin descendencia, pasaría a Antonio, previa dispensa, si entonces ya era profeso de la Compañía⁴⁹, para que pudiera retener el mayorazgo⁵⁰.

Estando en el círculo de Juan de Ávila, su madre lo mandó a Salamanca a completar sus estudios. Fue nombrado rector del Colegio mayor de San Bartolomé de la Universidad de Salamanca el 10 de noviembre de 1549⁵¹ y allí fue testigo de las críticas de Melchor Cano a la Compañía, que pudo disipar en conversación con el jesuita doctor Miguel Torres, a través del cual se acercó a la nueva orden religiosa⁵². En verano de 1550 estuvo en la ciudad de Córdoba, reponiéndose de una enfermedad y asistió al cabildo eclesiástico, como canónigo y maestrescuela que era, de donde volvió a Salamanca.

D. Antonio rumiaba la idea de hacerse jesuita, pero su familia había puesto muchas esperanzas en él, incluso su madre y sus hermanos, especialmente D. Gomez, embajador extraordinario del príncipe Felipe en Roma, promovían hacerlo cardenal. Impresionado por el ingreso en la orden ignaciana de su pariente, el duque de Gandía Francisco de Borja, acudió por carta a san Ignacio para que le aconsejase, el 31 de marzo de 1552⁵³. A Salamanca le escribieron sobre el mismo tema el maestro Ávila y S. Francisco de Borja, y éste último lo visitó, incluso, para ayudarle en su discernimiento. No quiso demorar más la decisión y sin esperar la respuesta de san Ignacio, marchó a Oñate (Guipúzcoa) a pedir a Borja su admisión en la Compañía, que se produjo el 22 de mayo de 1552, con 24 años, después de realizar el mes de ejercicios bajo su orientación. Una vez admitido escribió a su madre, a quien inicialmente perturbó esa decisión; y también a S. Juan de Ávila, con cuyo apoyo sabía que podía contar⁵⁴. Borja se congratuló por la decisión⁵⁵ e Ignacio de Loyola

⁴⁸ ADM, Priego, 12, 7: «Roma, y junio 18 de 1540. Bulla del Papa Paulo 3º concediendo al Sr. Dn Antonio de Córdoba un Beneficio simple en la Parroquial de Sn. Lorenzo de la Ciudad de Córdoba. Y en ella se inserta otra bulla para que al dicho se le diese posesión de este beneficio. Es traslado autorizado».

⁴⁹ Antonio ya era jesuita y para ser profeso tenía que disponer de los bienes que poseyera en ese momento, y renunciar a los que le pudieran venir después.

⁵⁰ Juan Aranda Doncel y Luis Segado Gómez, *Villafranca de Córdoba. Un señorío andaluz durante la Edad Moderna (1549-1808)* (Córdoba: Andalucía Gráfica, 1992): 166.

⁵¹ Sala "Obras completas" (1970), 128; Santibáñez, "Historia...", parte 1ª, libro 1º, cap. 11.

⁵² Bartolomé Hernández a Ignacio de Loyola, 31.08.1550, *EppMixtae*, II, 440.

⁵³ Antonio de Córdoba a Ignacio de Loyola, Salamanca, 31.03.1552, *EppMixtae*, II, 697-702.

⁵⁴ Santibáñez, "Historia...", parte 1ª, libro 1º, cap. 12.

⁵⁵ Francisco de Borja a la marquesa de Priego, Oñate 07.08.1552, *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*, 5 vol (Madrid, 1894-1911), [en adelante *Borgia*], III, 120-121.

se refiera a ella en septiembre de 1552, aludiendo ya al proyecto de colegio de Córdoba:

Il quarto è don Antonio de Cordoua, figlolo de la contesa de Feria et marquesa de Pliego, che è vna casata molto richa nella Andalusia, di ottanta milia ducati di intrata in circa et de la prima nobilità di Spagna; et lui è vn giouene di 24 o 25 anni, e reputato tanto uirtuoso et discreto, che li teneuano procurato un capello li soi, che sonno molto grandi apreso il principe, il che sapendo lui, ha vsato più freta in abandonar il mondo; et de Salamanca, doue lui è estato rettore, seguìtò il Padre Francisco; et sua madre la marquesa, quantunque le fossi charisimo il figlolo, fu molto consolata de la sua elettione, et uole in ogni modo far vn collegio in Cordoua⁵⁶.

Fue ordenado sacerdote en Burgos en 1553, conde celebró su primera misa en la que predicó Borja y pronunció los últimos votos el 28 de mayo de 1564 en Alcalá de Henares (Madrid).

Concibió la idea de fundar un colegio de la Compañía y escuelas en la parte del reino de Córdoba más a propósito, entregando para ello sus beneficios eclesiásticos y otras rentas por llegar, si bien quien finalmente lo fundó en 1553 fue su pariente el deán D. Juan Fernández de Córdoba, siendo don Antonio su primer rector.

En 1554, fue nombrado colateral del provincial de Castilla, Antonio de Araoz, y superintendente del colegio de Salamanca, así como colateral (junio 1555) de Borja para el cuidado de su salud. Entre 1558 y 1559, fue viceprovincial de Andalucía; después residió casi siempre en Alcalá de Henares. Borja le encargó la salida de Araoz de la corte para ir a Roma a ejercer el cargo de asistente de España que le había asignado la Congregación General II; pero vio el asunto tan dificultoso que le aconsejó ceder.

Débil de salud, con enfermedades de corazón e hígado, murió cuando iba a empezar su oficio de visitador de la provincia de Castilla, el 24 enero de 1569, en Oropesa (Toledo), cuando había accedido a pasar un tiempo en el lugar de veraneo de su tía paterna, condesa consorte de Oropesa, precediendo su muerte en unos meses a las de san Juan de Ávila y su madre. Recibió enterramiento en el panteón de los condes de Oropesa, en el convento de San Francisco⁵⁷, y fue trasladado a Montilla por influjo de su hermano, el dominico Lorenzo Suárez de Figueroa, obispo de Sigüenza y gobernador del Estado de Montilla tras la muerte de su madre Doña Catalina⁵⁸. Recibieron el cadáver en Montilla el P. Francisco Vázquez y todos los jesuitas y lo enterraron en el convento

⁵⁶ Ignacio de Loyola a Gaspar de Doctis Roma, 10.09.1552, *EppIgn* IV, 428.

⁵⁷ El edificio hoy está convertido en fábrica de harina, si bien los restos de los condes acabaron en la iglesia parroquial.

⁵⁸ Ruiz Jurado, Manuel, «Antonio de Córdoba», DHSJ, I, 954.

franciscano de San Lorenzo, pues los jesuitas no consiguieron que el cuerpo descansara en su colegio⁵⁹, si bien suponemos que se trasladó al antiguo colegio jesuita junto con los demás restos de la casa de Aguilar según veremos en el siguiente epígrafe.

Fue uno de los jesuitas de más autoridad y confianza de los tres primeros generales en España.

2.2. Doña Catalina Fernández de Córdoba, II Marquesa de Priego

Pedro Fernández de Córdoba⁶⁰ (1470-1517) era hijo de D. Alonso de Aguilar y casó con Elvira Enríquez (1477-1517), hija de Enrique Enríquez, tío de Fernando el Católico, bisabuelo materno de S. Francisco de Borja. Era X Señor de la Casa de Córdoba y VII Señor de Aguilar de la Frontera, Priego, Montilla y otras villas, y fue nombrado I marqués de Priego, por los Reyes Católicos el 9 de diciembre de 1501. Logró escapar de la muerte en lucha contra los musulmanes en Sierra Bermeja (Málaga), en la misma batalla en que murió su padre D. Alonso de Aguilar. Respondiendo a la llamada de rey acudía a la corte cuando falleció en Olías (Toledo) el 24 de enero de 1517 y su cuerpo fue enterrado en la parroquia de Santiago, de Montilla, según había dispuesto en su testamento, en el mismo lugar en que fue sepultada su esposa Elvira Enríquez. D. Pedro era un humanista con una buena biblioteca⁶¹.

De este matrimonio sobrevivieron cuatro mujeres, entre ellas D^a. Catalina Fernández de Córdoba (1495-1569), que heredó el marquesado⁶² y casó en 1518 con D. Lorenzo Suárez de Figueroa (1495-1528), III conde de Feria a quien en 1520 Carlos I concedió el grado de grande de España de nueva creación. El primogénito de este matrimonio fue Pedro Fernández de Córdoba, IV conde de Feria, que casó con Ana Ponce de León, hija de los duques de Arcos, pero murió en Priego el 28 de agosto de 1552 sin haber heredado el estado de Priego, y sus restos fueron trasladados a la sepultura familiar de la parroquia de Santiago, en Montilla. Su viuda se hizo clarisa con el nombre de Sor Ana

⁵⁹ Roa, «Historia...», libro 1, cap. 8.

⁶⁰ Bellido Vela, «El desaparecido convento».

⁶¹ María de la Concepción Quintanilla Raso, «La biblioteca del marqués de Priego (1518)», *En la España Medieval* 1 (1980): 347-383; Raúl Molina Recio «Nobleza y poder señorial. Los señoríos andaluces de los Fernández de Córdoba en la Edad Moderna. Territorio, población y economía», en *Los señoríos en la Andalucía Moderna. El Marquesado de los Vélez*, coord. por Francisco Andújar Castillo y Julián Pablo Díaz López (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2007), 795-815.

⁶² Cf. Raúl Molina Recio, «Formación y evolución del marquesado de Priego en la Edad Moderna. Puente Genil y la casa de Córdoba», en *Puente Genil. Pasado y presente. I Congreso de Historia, Puente Genil*, coord. por E. Soria Mesa, (Córdoba: Universidad de Córdoba / Ayuntamiento de Puente Genil, 2002), 375-389.

de la Cruz. Le heredó su hermano Gómez Suárez de Figueroa y Córdoba, como V conde de Feria, que se convirtió en el I duque de Feria el 28 de septiembre de 1567. El tercer hijo de Doña Catalina fue D. Alonso Fernández de Córdoba, que casó con su sobrina Catalina, III Marquesa de Priego y heredera de la Casa de Córdoba. El cuarto hijo fue el jesuita Antonio Fernández de Córdoba, y el quinto Lorenzo Suárez de Figueroa, prior del convento dominico de San Pablo en Córdoba que fue nombrado obispo de Sigüenza (09.05.1579), donde murió el 20 de enero de 1605. Sólo tuvo una hija, María de Toledo y Figueroa, que casó con el II duque de Arcos Luis Cristóbal Ponce de León, y fundó el colegio jesuita de Marchena⁶³.

D^a. Catalina fue mecenas espiritual de reformadores como S. Juan de Ávila a quien cedió una casa colindante con su palacio, donde se retiró en la etapa final de su vida (1554-1569), y se convirtió así en consejero y orientador espiritual permanente de la marquesa y de su casa. Cuando en 1546 se pensaba instalar un colegio jesuita en Sevilla, Francisco de Borja pidió ayuda a la condesa de Niebla (su tía doña Ana de Aragón), y también a D^a. Catalina, pariente suya y II marquesa de Priego, que prometió ayudar con una renta eclesiástica que tenía en el arzobispado de Sevilla⁶⁴. Según testimonios tempranos del P. Antonio Araoz y de san Pedro Fabro, ya en 1547, cuando aún no había casa de la Compañía en Andalucía, la marquesa de Priego estaba dispuesta a mantener algunos estudiantes del futuro colegio de Sevilla, cuyo número acrecentaría si se instituía un colegio en Córdoba. Pero entonces no eran posibles esas fundaciones por los pocos efectivos personales de la Compañía⁶⁵. Razones tenía el P. General Mercurián cuando reconoce al provincial Bernal en 1574 “y porque de una parte somos tan obligados a aquella ilustrísima casa [de Priego]”⁶⁶.

Resuelto el problema de la sucesión, el 25 de febrero de 1563 la II marquesa de Priego renunció al gobierno de los estados y mayorazgos de la Casa de Aguilar en su nieta Catalina Fernández de Córdoba y Figueroa. D^a. Catalina murió el 14 de julio de 1569, unos dos meses después que S. Juan de Ávila:

Luego el mismo día [de la muerte de maestro Ávila] le dio a la señora marquesa, de achaque de la pena y del trabajo de estar allí, una tan grave enfermedad, que a los seis o siete días la olearon; y aunque con ayuda de oraciones y medios de acá nuestros le dilató la partida por entonces, de ahí a poco más de dos meses, de la misma enfermedad murió hace hoy diez días o 11. Murió con muchas muestras de su salvación y ayudándola muchos religiosos⁶⁷.

⁶³ Santibáñez, «Historia...», parte 1^a, libro 1^o, cap. 11.

⁶⁴ Santibáñez, «Historia...», parte 1^a, libro 1^o, cap. 4, cap. 8.

⁶⁵ *Chron* I, n^o 208.

⁶⁶ ARSI, Baet., 1a, 14v: Mercurián a Bernal, 03.05.1574.

⁶⁷ ARSI, Hisp. 111, 86, Juan de Vergara al P. Francisco de Borja, Montilla, 24.07.1569.

Aunque había pensado en tres lugares para su enterramiento (el convento franciscano de San Lorenzo⁶⁸, el de clarisas y la parroquia de Santiago), por disposición testamentaria recibió sepultura en el convento franciscano de San Lorenzo, a las afueras de Montilla. Lo había construido a su costa, y a él había trasladado desde la parroquia de Santiago, en 1566: los restos de sus padres, D. Pedro Fernández de Córdoba, I marqués de Priego, y su esposa; los de su hijo D. Pedro; los de un niño (Lorenzo Suárez de Figueroa, hijo del IV Conde de Feria, muerto en Priego antes de 1552) y una niña (probablemente, Jerónima Ponce de León, hija del I duque de Arcos, Rodrigo Ponce de León y su segunda esposa Juana Girón) que, casualmente, murió en Montilla. Fueron colocados en la capilla mayor, y predicó en las exequias Fray Lorenzo de Figueroa, hijo de la marquesa.

El P. General Francisco de Borja, al recibir la noticia recuerda al Provincial que se le hagan los sufragios debidos como fundadora del colegio de Montilla⁶⁹.

Cuando los jesuitas fueron expulsados de los reinos hispanos en 1767, los franciscanos, dado el estado ruinoso de su convento de San Lorenzo, pidieron el colegio e iglesia de los jesuitas de Montilla. Se les concedió en 1794, y se consumó el cambio de residencia de los franciscanos dos años después, con su archivo y buena parte de su patrimonio artístico, permaneciendo allí hasta 1835⁷⁰. Pero los restos de la marquesa de Priego y de los demás miembros de la casa de Aguilar no fueron trasladados hasta el 11 de mayo de 1815, con licencia del obispo de Córdoba, D. Pedro Antonio de Trevilla, a instancia de D. Luis Joaquín Fernández de Córdoba, XIII Marqués de Priego, XIII Duque de Feria y XIV Duque de Medinaceli. El marqués presidió el concurrido cortejo de traslado, en el que los franciscanos portaban una caja forrada de terciopelo negro con las armas del Estado de Priego, que fue colocada en un túmulo preparado al efecto. Al día siguiente predicó el franciscano fray Francisco de Soto. Después de esto, la caja fue colocada en una urna de piedra, de forma piramidal, al lado de la epístola del altar mayor.

Cuando el templo fue de nuevo entregado a los jesuitas en 1944 y, concluida la nueva iglesia de la Encarnación, se ubicaron en ella los restos de la marquesa y sus parientes el 10 de septiembre de 1970 en el lugar donde habían permanecido los de San Juan de Ávila, bajo una Piedad y una Virgen de la Paz, ambas de Granda, donde se colocó la lápida conmemorativa y el escudo de la Casa de Aguilar que había estado sobre el túmulo de la antigua iglesia jesuita. Se pensó en invitar a sus herederos (Duques del Infantado, de Medinaceli, de

⁶⁸ Bellido Vela, «El desaparecido convento».

⁶⁹ ARSI, Hisp. 68, 31, El General al Provincial, 18.09.1569.

⁷⁰ Bellido Vela, «El desaparecido convento», 401.

Feria, etc.) pero al final se abrió el sepulcro de prisa y se trasladaron los restos casi en secreto. En la caja de cinc que contenía los huesos de la marquesa se halló un tubo metálico y de cristal, lacrado, con una explicación sobre los restos trasladados por los franciscanos desde San Lorenzo a la iglesia jesuita⁷¹.

El único retrato conocido de D^a. Catalina y su marido Lorenzo Suárez de Figueroa está en un cuadro de la presentación de Jesús en el templo, actualmente en el museo diocesano de Córdoba, en el que aparecen ambos como donantes, en actitud orante y a tamaño considerablemente menor que los personajes principales del lienzo. Esta pintura formaba parte del retablo de la parroquia de Cañete de las Torres, donde la II Marquesa desplegó su mecenazgo⁷².

2.3. *El deán D. Juan Fernández de Córdoba*

La Casa de Cabra surgió con Diego Fernández de Córdoba y Carrillo (1355-1435), nombrado I Señor de Baena el 4 de mayo de 1386. Casó en primeras nupcias con Sancha García de Rojas Díaz-Palomeque, y después con Inés de Ayala, siendo enterrado en la iglesia de San Hipólito, con su primera esposa. Su nieto, Diego Fernández de Córdoba Montemayor (+ 1481), III Señor de Baena, fue el I Señor de Cabra (30.3.1439) y I Conde Cabra (2.9.1455).

En esta familia vino al mundo D. Juan Fernández de Córdoba en Baena a finales del s. XV. Era el cuarto hijo de Diego Fernández de Córdoba, V Señor de la casa de Baena y III Conde de Cabra, y de su segunda esposa, Francisca de Zúñiga y de la Cerda⁷³. D. Diego tuvo 20 hijos, siendo el primogénito, Diego, único fruto del primer matrimonio con Beatriz Enríquez de Velasco, pero murió a los 17 años. El segundo vástago, y primero del segundo matrimonio, homónimo del anterior, falleció también siendo niño, por lo que quedó como heredero del condado de Cabra y casa de Baena Luis Fernández de Córdoba, que casó con Elvira, la única hija del Gran Capitán, II Duquesa de Sessa.

Quedaba D. Juan como segundón de la familia, y, como tal, estaba llamado a seguir la senda de su tío Francisco, por entonces prebendado de la catedral, que llegó a ser obispo de Oviedo, Zamora y Palencia. Otro hermano fue Pedro de Córdoba, Comendador de Montiel y Trece de Santiago, Mayordomo de Fe-

⁷¹ B. M. R. L. *Memoria de los Huesos que contiene esta urna*, 1815 (manuscrito). Se trata de un cuadernillo manuscrito en ocho páginas, el cual se encontraba inserto en el panteón de los marqueses de Priego que se ubicó en 1815 en la iglesia de San Francisco de Asís, donde permaneció hasta que, en 1949, fue trasladado a la iglesia de los jesuitas; Bellido Vela, «El desaparecido convento», 430-432.

⁷² Pedro Romana, *Presentación de Jesús en el templo*, segunda década del siglo XVI. Córdoba, Museo Diocesano. M. J., Muñoz López, «Presentación de Jesús en el templo», en *Gratia Plena [Cat. Exp.]*, ed. por Juan José Asenjo Peregrina *et al.*, (Córdoba: Cajasur, 2004), 208-210; Bellido, «El desaparecido convento», 251-252.

⁷³ Documento de donación del colegio de Córdoba, 1554, ARSI, FG 1404/4, 3.

lipe II y Presidente del Consejo de las Órdenes, de quien proceden, por línea materna, los condes de Luque⁷⁴. Nuestro D. Juan tuvo una carrera meteórica:

El 1 de febrero de 1517 su padre lograba la bula de confirmación pontificia de la magna capellanía o abadía que había fundado en Rute, siendo él nombrado primer abad de la misma. Durante estos años cursó sus estudios en Derecho en Salamanca, doctorándose. El 26 noviembre de 1523, de regreso en Córdoba, tomó posesión del obispado en nombre de Fray Juan de Toledo, partiendo después hacia Italia. A su vuelta desde Roma en 1524, su barco naufragó cerca de Ibiza, siendo él uno de los escasos supervivientes. Tras la muerte de su padre al año siguiente, recibió el señorío de las villas de Rute y de Zambra por partición testamentaria. En 1530 sucedió a su tío en el canonicato doctoral de Córdoba y, entre febrero y abril de ese mismo año, tomó parte en la Congregación de las Iglesias en Madrid como representante del cabildo catedralicio de la ciudad. Poco más tarde fue nombrado maestrescuela y, el 12 de agosto de 1531, presentó las bulas para suceder en el deanato que acababa de quedar vacante. El 15 de noviembre de 1538 renunció la abadía de Rute en su sobrino, don Diego de Córdoba y Aragón, en quien pensaba renunciar igualmente el deanato y su canonjía. No obstante, hubo de retomarla por la repentina muerte del muchacho. En años sucesivos, iría consiguiendo otras prebendas para sí (caso del beneficio de Cabra o del de Iznájar), pero también para parientes, amigos y criados suyos. Finalmente, le sucedería en el cabildo catedralicio otro de sus sobrinos, don Francisco Pacheco de Córdoba, más adelante obispo de Málaga y luego de Córdoba⁷⁵.

Dio un gran impulso a su señorío, por lo que es considerado padre del Rute moderno, que después pasó a su sobrino, el III Duque de Sessa.

Nunca logró, sin embargo, ser nombrado obispo. Cuando murió el prelado de Córdoba Pedro Fernández Manrique en 1540, viajó a la corte con una fuerte suma de dinero, para conseguir la mitra, pero, según parece, lo perdió todo en una noche de juego y fue elegido Leopoldo de Austria, del que se constituyó en antagonista⁷⁶.

⁷⁴ Cf. F. Fernández de Béthencourt, *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española, Casa Real y grandes de España*, VII (Sevilla, 2003), 75-76.

⁷⁵ Díaz Rodríguez, «Córdoba, Juan de», en *Diccionario Biográfico Español*, ed. por Real Academia de la Historia, XIV (Madrid, 2010), 93-103.

⁷⁶ Ver *Casos Notables de la Ciudad de Córdoba* (1618), Anónimo, nº 54. Es el mismo documento que se cita también como “Casos Raros de Córdoba”, “Diálogos entre Colodro, Excusado y Osario”, o “Casos Especialísimos de Córdoba”. El manuscrito es anónimo, atribuido al jesuita Sebastián de Escabias (Sala, *Obras completas* (1950): 266-296). Se estructura en unos noventa relatos cortos de leyendas y hechos históricos de Córdoba, en los que dos cordobeses, llamados Colodro y Excusado (a imitación de dos puertas de la ciudad) comparten, lejos de su tierra, sus conocimientos sobre temas de la nobleza, personajes célebres, misterios y habladurías. Se conservaban varias copias. La del Archivo Municipal de Córdoba fue publicada en folletos por el diario *La Voz* en los años veinte del siglo XX. La de la Real Academia de la Historia fue publicada por Ángel González Palencia en

Desempeñó para la Corona servicios de visitador, primero, en la chancillería de Valladolid, y la Universidad de Salamanca en 1538, luego en la chancillería de Granada (en 1539), y unos años más tarde de nuevo en la de Valladolid⁷⁷. Por ello mereció una carta de agradecimiento del emperador, que conservaba en 1648 su biznieto avecindado en Granada, Juan de Córdoba, caballero de Calatrava⁷⁸.

Después de hospedar en su casa y tratar a los primeros jesuitas que pasaron por Córdoba se convirtió en protector de la Compañía y fundó el colegio de Santa Catalina⁷⁹. También costeó la impresión en Córdoba en 1557, de una colección de las cartas que enviaban los jesuitas de las Indias Orientales a sus compañeros de Portugal, y que éstos copiaban y remitían a las otras provincias, en concreto a Andalucía. Mandó uno de los ejemplares de esa edición a su sobrino el III duque de Sessa, recomendándole la Compañía de Jesús⁸⁰.

En su madurez intentó compensar los vicios de la juventud con obras de caridad, especialmente para con los huérfanos, pasando de 135 los que se criaron y educaron a su costa, movido por un grave suceso que presencié: había sido clausurado un hospicio fundado hacia 1400 cerca de la parroquia de San Juan de los Caballeros, por lo que los niños abandonados eran depositados en unas cunas instaladas en las galerías del patio de los Naranjos de la mezquita-catedral, para mover la compasión de la gente para que se los llevaran para adoptarlos. Iba un día D. Juan a maitines y oyó el llanto de un niño abandonado en una de esas cunas, y lo ignoró, pero, a la vuelta lo vio comido por los cerdos que campaban libremente⁸¹. Movido por la compasión y la culpabilidad, en 1561, el deán recogió a todos los niños expósitos en las llamadas “casas del agua”⁸², frente a la catedral, probablemente, las que antes había ocupado interinamente el colegio jesuita. En 1586 su so-

la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1949; después, como tercera edición, por Francisco Baena Altolaguirre, por Cajasur, Córdoba 2003. Pedro Ruiz Pérez, «Casos notables de la ciudad de Córdoba. Espacios de la diferencia en la narrativa barroca», *Glosa: Anuario del departamento de filología española y sus didácticas* 5 (1994): 169-201.

⁷⁷ Antonio José Díaz Rodríguez, «Córdoba, Juan de»; también, comunicación personal del autor.

⁷⁸ Santibáñez, «Historia...», parte 1ª, libro 1º, cap. 39.

⁷⁹ Escritura de donación y fundación dada en Córdoba, el 24 de enero de 1554: Archivo Histórico Provincial de Córdoba [AHPC] leg. 16.802-P. ff. 41r. al 54v; Antonio José Díaz Rodríguez, «El Colegio de Santa Catalina de Córdoba: notas sobre su documento fundacional», *Ámbitos. Revista de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* 19 (2008): 93-103.

⁸⁰ Santibáñez, «Historia...», parte 1ª, libro 1º, cap. 40.

⁸¹ Roa, «Historia...», libro 1, cap. 5.

⁸² Luis M.ª Ramírez de las Casas-Deza, *Indicador cordobés. Manual histórico-topográfico de la ciudad de Córdoba* (Córdoba 1856), 400; Ramírez de Arellano, *Paseos por Córdoba*, 581. Después veremos que es controvertida la denominación de las casas del agua.

brino, el obispo Pacheco, los trasladó al Hospital de Nuestra Señora de la Consolación⁸³.

Realizó varios testamentos, y murió bajo el otorgado el 1 de agosto de 1565 ante el escribano Juan de Clavijo⁸⁴, fundando un mayorazgo en cabeza del mayor de sus hijos naturales. Falleció en Córdoba, el 29 del mismo mes, noticia comunicada por el obispo Cristóbal de Rojas y Sandoval, a Francisco de Borja. Dejó como sucesor en el deanato a su sobrino D. Francisco Pacheco de Córdoba⁸⁵, a quien el cabildo dio posesión el 30 de agosto de 1565, que será presentado en 1573 por Felipe II para la sede malagueña.

D. Juan era muy rico, si bien es difícil calcular con exactitud la cuantía de su renta anual líquida, ya que ésta varió a lo largo de los años, dependiendo de múltiples factores, entre ellos la productividad agrícola. El jesuita Bartolomé Bustamante la valora en 10.000 ducados de renta⁸⁶, y Jerónimo Nadal⁸⁷ en 12.000. De hecho, en el testamento de 1555 deja a su hijo don Juan Fernández de Córdoba diez mil ducados de oro sobre estos bienes⁸⁸. Antonio José Díaz Rodríguez ha estudiado muy bien sus propiedades:

Era titular del señorío de Rute, conformado por los términos de esta misma villa y de Zambra. En ambos gozaba de jurisdicción civil y criminal y poseía, como bienes amayorzados, tierras, derechos y diversas instalaciones industriales: huertas, monte cerrado al ganado quizás para su explotación forestal y tal vez cinegética, el cortijo del Cerro de la Higuera y el de Mata de Tora, toda la hierba de ambos términos para pasto de sus ovejas o del que pagara por ello, las ubadas⁸⁹ de Rute, Torre de Zambra y Linares, los molinos de Beudera, un mesón, el horno viejo... A esto hay que sumar sus bienes particulares, no vinculados: el cortijo y dehesa del Pamplinar, las tierras de nueva labranza abiertas por él, un majuelo, varias heredades de otro tipo, un batán, unas tenerías, un horno nuevo y una almazara. Tan sólo el Pamplinar, el majuelo, el horno nuevo, el batán y las tenerías tenían un valor de al menos 3.750.000 maravedís hacia 1555.

⁸³ Germán Saldaña Sicilia, «Monografía Histórico-Médica de los Hospitales de Córdoba», *Boletín de la Academia de ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba* XIV (1935): 22-32.

⁸⁴ Había otorgado dos testamentos en enero y marzo de 1550 (AHPC, 16.797-P, fols. 1.413r. y ss.). Otro testamento realizó en 1554 (AHPC, 16.802-P, ff. 1r.-17v.) seguido de varias escrituras con el colegio, aparte de la donación misma, la toma de posesión del edificio del colegio por la Compañía (57r.-58v.), el documento público de consagración y dedicación de la iglesia del colegio (62r.-63v.), la donación y toma de posesión de unas casas en la calle trasera (Gilete), etc. Un nuevo testamento está fechado en 1555 (AHPC, 16.804-P, 1.360r-1.373v.) y, finalmente, el testamento de 1 agosto 1565: (AHPC, 12.853-P).

⁸⁵ Cristóbal de Rojas obispo de Córdoba a Francisco de Borja, Toledo 23.10.1565, *Borgia* IV, 113.

⁸⁶ Bartolomé Bustamante a Ignacio de Loyola, Córdoba 31.10.1553, *EppMixtae* III, 574-575.

⁸⁷ Jerónimo Nadal a Ignacio de Loyola, Valladolid, 15.03.1554, *Natalis* I, 227.

⁸⁸ AHPC, 16.797-P, 1.360r-1.373v.

⁸⁹ Medida agraria equivalente a 36 fanegas.

Otras ganancias de gran importancia procedían de sus prebendas. Al sustancioso salario de deán se han de añadir los de canónigo doctoral, capellán mayor o abad de Rute y beneficiado de Cabra. Todo ello complementado con los frutos de las prebendas que, con su poder e influencia, había obtenido para clientes y familiares, bien directamente o a base de gravar éstas con pensiones, generalmente de una tercera parte⁹⁰.

Por último, sus ingresos se veían completados por una serie de inversiones, tanto en Córdoba como en Baena y en Rute, donde poseía varias casas: bienes rústicos, compraventa y arrendamiento de inmuebles urbanos, censos, juros, oficios.

La suma de las donaciones que hizo al colegio jesuita, entre casas, biblioteca, joyas, censos y otros bienes, llegaba a 30.000 ducados, además de la manutención de los jesuitas por 12 años. En algún momento había expresado su deseo de dejar al colegio todos los bienes, pero, de hecho, fundó un mayorazgo con ellos para su hijo D. Juan de Córdoba, y nombró al colegio heredero en caso de que faltase sucesor legítimo. Su renta era de 3.000 ducados en el año 1643 en que Juan de Santibáñez escribe la “Historia de la Provincia de Andalucía”⁹¹.

Beatriz Mejía fue su amante preferida y madre, al menos, de su primogénito, pero fue alejada de su vida, tras entrar en contacto con los jesuitas. En 1555 la encontramos viviendo en Rute en una casa propiedad del deán, y mantenida por él. En su testamento se acuerda de ella:

A Beatriz Mejía, por el cargo en que le soy y por el servicio que ha fecho en mi casa, que por los días de su vida posea y tenga el usufructo del horno nuevo que yo tengo en mi villa de Rute, y las casas en que vive, y la roza que se compró del Pino en término de Zambra, y la viña que se compró de Alonso García, mesonero. Todo lo cual la dicha Beatriz Mejía tenga y posea y lleve los frutos y rentas de ellos, todos los dichos días de su vida, y aquellos cumplidos vuelvan los dichos bienes y los haya don Juanico de Córdoba, hijo de la susodicha. Y demás de esto, mando que le den a la dicha Beatriz Mejía un aderezo de cama y casa que valga hasta en contía de cuarenta mil maravedís. Y más le den cincuenta mil maravedís en dineros. Y demás de esto, se le den en cada un año de los dichos días de su vida cuarenta hanegas de trigo, las cuales así(g)no que las aya sobre mi cortijo, tierras y heredamientos que dicen del Pamplinar, como adelante se dirá⁹².

Tuvo más de seis hijos naturales. El primogénito fue Juan Fernández de Córdoba, caballero de Santiago, comendador de Oliva, señor del mayorazgo

⁹⁰ Antonio J. Díaz Rodríguez, «Las casas del deán don Juan de Córdoba: lujo y clientela en torno a un capitular del renacimiento», *Hispania Sacra* LXI (2009): 77-104.

⁹¹ Santibáñez, «Historia...», parte 1ª, libro 1º, cap. 39.

⁹² Testamento de 1550, en AHPC, 16.797-P, fols. 1.413r. y ss, citado por Díaz Rodríguez, «Las casas...», 77-104.

fundado en él por su padre⁹³, casado en Granada con Antonia de Bernúy y Barba, hija segunda de Diego de Bernúy y Orense de la Mota (Señor de Benamejé), y de Guiomar Barba de Acuña y Cusanza. Por testamento de su padre recibía diez mil ducados de oro sobre sus bienes⁹⁴. Francisco de Borja le pidió un donativo para la construcción de la iglesia del Gesú en Roma⁹⁵. Cuando murió, se le celebraron unas exequias solemnes y fue sepultado en una cripta debajo del presbiterio de la iglesia del colegio jesuita de Córdoba y su viuda pidió que cuando se celebrara el aniversario de su suegro, el fundador, se realizase otro de su difunto marido y el P. General respondió concediéndoselo, pero parcialmente “puesto que no se le puede negar”, sólo mientras ella viviera y estando a cargo de sacerdotes no jesuitas⁹⁶.

Otro hijo suyo, Gabriel de Mendoza, fue dominico en el convento de San Pablo, de Córdoba. Luis de Córdoba o Luis de la Cerda, *el Bayo*⁹⁷, fue canónigo y arcediano de Madrid en la catedral de Sigüenza. Leonor de Córdoba fue casada con su primo Martín Fernández Venegas, heredero del mayorazgo de la rama segundona de los señores de Luque, Egas Venegas de León y Elvira Manuel de Lando y Guzmán⁹⁸.

Otras tres hijas fueron monjas en el convento de Santa Inés, de Córdoba: Juana de la Cerda, Bárbara de Córdoba, y Juana de Córdoba. También pudieron ser hijas suyas Francisca de San Pedro Mártir y María de la Cruz, monjas en el convento de Madre de Dios de Baena, fundación del padre de D. Juan de Córdoba en 1510, que desde el principio se convirtió en salida idónea para muchas de las hijas extramatrimoniales de los miembros de la Casa de Cabra. De ellas se acordó en su testamento y las dotó para profesar⁹⁹.

⁹³ Heredó el mayorazgo su hijo Luis Fernández de Córdoba y Bernúy, casado en primeras nupcias con Mariana de Pisa Osorio, y en segundas nupcias con Ana María de Mendoza, su prima hermana, hija de Diego IV de Bernúy, III Señor de Benamejé. Luis tuvo dos hijas del primer matrimonio: Guiomar de Córdoba y Pisa, casada con su tío Iñigo de Bernúy Mendoza, sin sucesión; Ana María de Córdoba y Pisa, heredera del mayorazgo de Pisa, casada con su tío, Antonio Fernández de Córdoba, I marqués de Valenzuela. Otra tercera hija de su segundo matrimonio fue Luisa Jacinta de Córdoba y Mendoza, que murió soltera.

⁹⁴ AHPC, leg. 16.797-P.

⁹⁵ Francisco de Borja a Diego de Avellaneda, Roma 12.10.1568, *Borgia* VI, 661.

⁹⁶ ARSI, Baet. 3-I, 72, Acquaviva al Provincial, 03.08.1592; 74: A Doña Antonia de Bermi Barba, en Granada, 03.08.1592: le dice que remite el asunto del aniversario al Provincial.

⁹⁷ “Dicho especialmente de un caballo y de su pelo: De color blanco amarillento”, Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.4 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [31.10.2021].

⁹⁸ Tuvieron tres hijos: Egas Manuel de Lando, y Córdoba, muerto sin sucesión; María Venegas de Córdoba, casada con Garci-Suárez de Carvajal, II Señor de las villas de Peñalver y Alhóndiga, sin sucesión; Francisca Venegas de Córdoba, casada con su primo Antonio Fernández de Córdoba VIII Señor de la villa de Guadalcazar, sin sucesión.

⁹⁹ Díaz Rodríguez, «Las casas...», 77-104.

D. Juan tenía establecida su Casa en Córdoba, y a ella pertenecían entre otros, el arcipreste de Alcaraz, D. Diego Pérez de Alarcón, y el beneficiado Alonso de Tejada, Diego de San Juan, beneficiado de la vecina parroquia del Salvador y primo hermano de Francisco de Toledo, cardenal jesuita. También era de su casa Alejo de Cardeña, quien en 1556 corrió con los gastos de impresión (si bien quien de verdad debió de pagar los costes fue el deán) del libro *De utraque copia, verborum et rerum praecepta vna cum exemplis dilucido breuique carmine comprehensa ...* (Córdoba, 1556), obra del jesuita André des Freux, un manual para el colegio de los jesuitas en Córdoba¹⁰⁰.

Su residencia abarcaba un enorme solar comprendido entre la actual Plaza de la Compañía y las calles Duque de Hornachuelos (entonces del Paraíso), Juan de Mena (conocida como de Gilete, Jilete, Filete o Hilete), y Juan Valera (en aquel tiempo calle del Marqués de la Guardia). Una parte de su casa, varias piezas auxiliares y una parte de la huerta, fueron donadas a la Compañía de Jesús para la fundación del colegio de Santa Catalina, segregando para sí otra parte de sus propiedades, para su nueva vivienda¹⁰¹.

Antonio J. Díaz Rodríguez ha descrito cómo sería su residencia, una vez que redujo su tamaño tras la donación para el colegio de la Compañía, utilizando el inventario realizado tras su muerte, en 1565, completado con otros documentos. A través de las puertas principales se accedía a un zaguán, que daba paso al patio principal, en torno al cual se estructuraba la mayor parte de la casa. Había una zona de servicio, más próxima a la entrada y otra más privada e interior.

A uno y a otro lado de este espacio recibidor se encontraban una pequeña botillería o bodega y las caballerizas respectivamente, y pasando las caballerizas, se entraba en otra botillería de la mansión.

En el patio principal, pero aún en la zona de servicio, hallamos, junto a los dos pozos de los que, como mínimo, disponía la vivienda, sendas piezas destinadas al almacenamiento de comestibles. Una de ellas, junto al segundo pozo, estaba subdividida en dos cuartillos, que llaman “botillería”, donde en realidad se guardan tres tinajas de aceitunas, y enfrente algo similar a un trasero. Cerca de la despensa parece que había estado la cocina.

De nuevo desde el patio principal, se pasa a la zona noble o privada del palacio: una sala grande a mano izquierda, con ventanas a la actual calle de

¹⁰⁰ Díaz Rodríguez, «Las casas...».

¹⁰¹ Díaz Rodríguez dice que la donación a la Compañía consistió en casi un tercio del antiguo solar de sus casas, el que antes ocuparan unas grandes caballerizas, pero parece que la cantidad donada fue mayor, pues solo el solar de las caballerizas se preveía usar para la iglesia, debiendo haber otro espacio para la residencia de la comunidad, cf. Documento de donación del colegio de Córdoba, ante Alonso de Toledo, 24 de enero de 1554, ARSI, Fondo Gesuitico [FG] 1404/4, 3.

Santa Victoria. Había otra similar a mano derecha, con tapices. Una cuarta crujía cerraba el patio por el lado occidental, ocupada por el corredor decorado por un árbol genealógico de la Casa de Córdoba. Desde aquí se accedería a la planta superior, al jardín y a la capilla y sacristía, con abundancia y riqueza de objetos litúrgicos.

La sala que daba a la calle parece que se trata de un enorme comedor para banquetes, que podía dividirse en dos espacios más pequeños y útiles para el uso cotidiano gracias a una mampara.

Del inventario puede deducirse la existencia de otra crujía adosada a la que ocupaba la sala de los tapices. En ella se encuentra el trastero, o sala de estar, cuya puerta daba seguramente a un segundo patio, más interior y colindante con las dependencias cedidas a la Compañía de Jesús.

En el piso superior se contabilizaban hasta nueve dormitorios. Las dependencias de D. Juan estaban formadas por una cámara, una recámara donde dormía un criado, Clemente de Rojas o bien un paje, y un estudio.

La casa disponía de un jardín cerrado, con huertas con una noria de bestia para sacar agua, que dejará al Colegio de Santa Catalina¹⁰².

Dadas sus donaciones cuantiosas, san Ignacio pidió a Villanueva¹⁰³ y Borja que buscasen la mejor forma para reconocerle su aportación al colegio:

Acá nos hemos gozado mucho en el Señor nuestro del spiritu y liberalidad del Sr. D. Joán de Córdoba, que se parece bien la mano de Dios N. S., que obró en su ánima, y la buena disposición della para rescibir tal impresión. De todo sea gloria al auctor de todo lo bueno en sus criaturas. Mucho nos obliga su deuoción tan liberal y sincera á procurar de reconosçerla en el modo mejor que á nosotros sea possible; y qual deba ser este, querria entender vuestro parecer; aunque el verdadero reconoçedor es Dios N. S., por cuyo amor se ha mouido á esta tan buena obra, y de quien habrá el verdadero premio della¹⁰⁴.

A la hora de la muerte se acuerda también de la Compañía, pide el reconocimiento como fundador del colegio y nombra sucesor suyo, para esto, al duque de Baena y sus sucesores:

Por quanto con el ayuda de Ntro. Señor yo fundé e hice en su servicio este colegio del Nombre de Jesús de esta ciudad de Córdoba, y les he dado en mi vida e ayudado, e ahora en este mi testamento le doy todo lo que he podido y puedo e de esto yo no les dejo carga ni obligación más de la que ellos se tienen de rogar a Dios por mí y ellos en reconocimiento de la buena obra y servicio

¹⁰² Díaz Rodríguez, «Las casas...», 77-104; Ver también Raúl Molina Recio, *La nobleza en la España Moderna: los Fernández de Córdoba. Familia, riqueza, poder y cultura*, (Tesis doctoral Universidad de Córdoba 2004). <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/6269>.

¹⁰³ Ignacio a Villanueva, 08.03.1554, *EppIgn.* VI, 437.

¹⁰⁴ Ignacio a Borja, 08.03.1554, *EppIgn.* VI, 432.

que a Ntro. Señor se ha hecho, como a fundador dan una vela de cera el día de San Juan en cada un año perpetuamente, labrada con las armas de la Casa de Baena, e porque no se pierda esta memoria soy obligado a señalar subcesor a quien se dé e haga este reconocimiento, digo e declaro que esta vela se dé perpetuamente al duque mi señor e a sus subcesores en el condado de Cabra e Casa de Baena, y le suplico por amor de Ntro. Señor que ansí su Excelencia como los que le subcedieren miren mucho por este colegio e por los padres y hermanos de él e les favorezcan en todo lo que les subcedieren pues yo nombro a su Excelencia e a sus subcesores por patronos de una casa tan señalada como es este colegio¹⁰⁵.

Quedó, así, el patronato del colegio en poder de los duques de Sessa, condes de Cabra, señores de Baena y otras villas y estados, sobrinos de D. Juan¹⁰⁶.

3. Fundación del colegio de Córdoba

3.1. Punto de partida: San Juan Ávila y el Ayuntamiento

Colegio en la collación de Santiago

El primer proyecto de colegio jesuita en Córdoba es una evolución de una iniciativa de san Juan de Ávila y su insistencia con el Ayuntamiento para que apoyara financieramente este centro cultural¹⁰⁷.

S. Juan de Ávila había iniciado una escuela en 1539 en la collación de Santiago, junto a la puerta de Baeza, probablemente en la calle de las Siete Revueltas¹⁰⁸. Para garantizar suficiente financiación por parte de una entidad solvente, también interesada en el mismo objetivo, acudió al Ayuntamiento el 22 de septiembre de 1540. Informó que él ofrecía un beneficio suyo en Santaella, y pedía que el Ayuntamiento añadiera alguna aportación, además de señalar el sitio y ayudar a la obra. La Ciudad accedió y nombró una comisión para localizar un lugar adecuado y buscar una renta de 100.000 maravedís¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Testamento q de agosto 1565: AHPC, 12.853-P.

¹⁰⁶ El P. General al Provincial, 25 abril 1566, ARSI, Hisp. 67, 164.

¹⁰⁷ Wenceslao Soto Artuñedo, «San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús. La fundación del colegio de Córdoba», en *Vida y obra de San Juan de Ávila. Actas II Congreso Internacional San Juan de Ávila, Córdoba 21 al 23 de noviembre 2019*, ed. por Manuel Pérez Moya y Antonio Llamas Vela (Córdoba: Almuzara, 2021), 143-184.

¹⁰⁸ Juan Aranda Dondel, «San Juan de Ávila y el clero diocesano cordobés durante los siglos XVI al XVIII», en *San Juan de Ávila, doctor de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional*, ed. por Juan Aranda Doncel y Antonio Llamas Vela (Córdoba: Diputación, 2013), 157-201.

¹⁰⁹ Constan gestiones, al menos, en los cabildos de 1540, 1543, 1548, 1550 y 1551.

El 27 de septiembre confirmó la concesión de 100.000 maravedís de unos baldíos¹¹⁰, pero estos acuerdos fueron recurridos por los jurados de baldíos, al rey, que mandó por una provisión real de 14 de diciembre de 1540 paralizar el asunto hasta recibir mayor información en el plazo de 15 días¹¹¹. Puesto que el tema quedó sin resolver, de nuevo, el 10 de septiembre de 1548 volvió a insistir. El cabildo nombró una comisión con amplios poderes para acordar lo necesario, e incluso varios de los veinticuatro ofrecieron generosamente sus salarios por diez años para que la obra llegase a término¹¹². Finalmente, dispuso “para principio de aquello” 550.000 maravedís de las sobras¹¹³ del encabezamiento¹¹⁴ general del reino¹¹⁵, por lo que Ávila pidió el 14 de enero de 1550 que se entregase ese dinero al colegio, y fue consumido en sueldos de maestros, sin invertir nada¹¹⁶.

Ofrecimiento a la Compañía

Estando el colegio en esa situación, y sintiéndose el maestro muy enfermo, ofreció sus escuelas, especialmente la de Córdoba, con sus discípulos, a la Compañía, una vez que supo la intención de su discípulo Antonio de Córdoba, ya jesuita, de realizar una fundación similar. Así, antes de diciembre de 1552 escribió al provincial jesuita Antonio Araoz, de lo que se hace eco una carta de Borja a Ignacio desde Vergara, el 6 diciembre de 1552: “estando muy enfermo quiere dejar por heredera a la Compañía de sus discípulos en los colegios”. Pide una visita del provincial o alguien autorizado, y, puesto que el proyecto

¹¹⁰ Se denomina “bien baldío” al terreno urbano o rural sin edificar o cultivar que forma parte de los bienes del Estado porque se encuentra dentro de los límites territoriales y carece de otro dueño. Los bienes baldíos son imprescriptibles, es decir que no son susceptibles de adquirirse en proceso de pertenencia por prescripción adquisitiva de dominio.

¹¹¹ AMC Actas Capitulares, 22 y 27 septiembre 1540; Sala, *Obras completas*, 84-85.

¹¹² AMC, Actas Capitulares 10 septiembre 1548, Sala, *Obras completas*, 121.

¹¹³ Las sobras eran el beneficio fruto de la diferencia entre el valor del encabezamiento, o cantidad comprometida con la real hacienda y el producto del arrendamiento efectuado por el municipio entre particulares.

¹¹⁴ Los encabezamientos o asientos, son un sistema de recaudación de impuestos de la Edad Moderna. Consistía en alquilar los impuestos al mejor postor, con lo que la Corona se aseguraba unos ingresos mínimos, mientras que quien alquilaba adquiría el derecho de cobrar todos los impuestos correspondientes a una determinada zona.

La recaudación de todos los impuestos de todos los territorios suponía más gastos que ingresos, por eso se inventó el sistema de encabezamientos, o alquiler del derecho de recaudación. Los que consiguen un encabezamiento, tras subasta, son llama arrendadores mayores. Los encabezamientos aparecen en los primeros años del siglo XVI y se subastaba en los territorios. En 1534 se subastó en todo el reino el encabezamiento general, pero no fue suscrito hasta el 15 de agosto de 1536.

¹¹⁵ AMC, 10 de enero 1550, *Obras completas* (1952): 129.

¹¹⁶ Cabildo de 22 de junio, *Obras completas* (1952): 133.

recibe el visto bueno de D. Antonio y de los que conocían Andalucía, Borja se ofrece a ir si no se lo impidieran “unas cuartanas”¹¹⁷.

A finales de 1552 el maestro envió a Alcalá de Henares a sus discípulos Gaspar Loarte y Diego Guzmán¹¹⁸, con intención de entrar en la Compañía. Al no encontrarse allí Araoz, fueron remitidos a Francisco de Borja, en Oñate¹¹⁹, donde ingresaron en la Compañía. Araoz escribió a Juan de Ávila el 19 de enero de 1553, excusándose por no haber podido recibir a sus discípulos en Alcalá, al tiempo que le explicaba la escasez de sujetos y la poca salud de Francisco de Borja para viajar, de momento, a Córdoba, pero asumía el tema de los colegios, si bien, creía que, antes, debía conocerlos¹²⁰.

El ofrecimiento de Ávila llegaba en un momento muy oportuno, en el que la Compañía, después de las primeras experiencias, había evolucionado hacia un concepto de colegio iniciado en Gandía y perfeccionado en Messina y en Roma donde se formasen jesuitas (colegio) y también externos (escuelas)¹²¹, modelo que san Ignacio pretendía implantar también en España¹²², con el objetivo era formar en virtud y letras¹²³.

3.2. Primer proyecto del colegio jesuita: La casa de Aguilar

D. Antonio de Córdoba

D. Antonio, por su parte, ya desde su admisión en la Compañía en mayo de 1552, tenía la intención de fundar un colegio en Córdoba¹²⁴, ofreciendo para ello las rentas de sus beneficios eclesiásticos. La marquesa aprobaba la idea que le expresó su hijo, inclinándose por que la fundación fuese en la ciudad de Córdoba, tanto por la obligación de D. Antonio a esta ciudad, como por ser los beneficios a permutar de la misma ciudad. Pide a su hijo que le escriba informándole de cuánta renta sería necesaria, para cuántos sujetos, y cómo se podría hacer la permuta de los beneficios eclesiásticos¹²⁵. D^a. Catalina no

¹¹⁷ Borja a Ignacio, Vergara, 6 diciembre de 1552, *Borgia* III 120.

¹¹⁸ Don Diego Ponce de León y Guzmán, hermano del II conde de Bailén, don Manuel Ponce de León y Guzmán.

¹¹⁹ Dionisio Vázquez a Ignacio de Loyola, Alcalá de Henares 01.01.1553, *Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur*. 7 vol., Madrid 1894-1932 [en adelante *LittQuad.*], IV, 645.

¹²⁰ Antonio de Araoz al Maestro Juan de Ávila, Alcalá 19.01.1553, *EppMixtae* III, 67-70.

¹²¹ Wenceslao Soto Artuñedo, «El apostolado ignaciano de la educación: *Institutio puerorum* para la *reformatio mundi*», *Manresa. Revista de Espiritualidad Ignaciana* 89/353 (2017): 317-328.

¹²² *EppIgn* IV, 9-11; Polanco (ex comm.) a Araoz. Roma, 1º diciembre 1551 (1). *EppIgn* IV, 5-9

¹²³ Medina, «El proceso fundacional».

¹²⁴ Ignacio de Loyola a Gaspar de Doctis, Roma, 10.09.1552 *EppIgn*. IV, 429.

¹²⁵ Catalina Fernández de Córdoba a su hijo el P. Antonio de Córdoba, Córdoba agosto 1552, *EppMixtae*, V, 758. No obstante, después quiso que D. Antonio resignase su canonicato en un muchacho

ocultaba sus esperanzas de que el colegio ayudase a acoger a conversos y a regenerar la iglesia cordobesa¹²⁶.

La marquesa creía que la casa que la familia tenía en Córdoba no era adecuada, y además, estaba vinculada a un mayorazgo, pero su administrador pensaba que esa casa era buen sitio para lo que se pretendía¹²⁷. En ese tiempo, la marquesa se encontraba apurada por deudas y debía tener en cuenta las necesidades de sus hijos tras la muerte de su marido. Por ello, el P. Miguel de Torres, rector de Salamanca, reconocía que los hermanos de D. Antonio eran “pobres de hacienda y aventajados en sus pensamientos”, con peligro de hacerse dependientes del hermano si éste aceptaba el capelo cardenalicio que se le preparaba¹²⁸. El déficit financiero de la marquesa¹²⁹ obligaba a pivotar la fundación sobre las rentas eclesiásticas de D. Antonio, mientras que, por su parte, la madre ofrecía alguna ayuda con la condición de que la ciudad aplicase a este colegio los maravedíes del encabezamiento, que ya había cedido al estudio del maestro Ávila¹³⁰.

D. Antonio escribió a S. Ignacio el 22 de septiembre de 1552, con el mismo ofrecimiento de la renta de la canonjía y la dignidad de maestrescolía que tenía en Córdoba, por valor de unos 1.000 ducados, e informaba que se estaba tramitando en España la permuta en beneficios simples que se pudieran unir al colegio, para lo que ayudaría alguna gestión ante la Penitenciaría, en Roma¹³¹.

San Ignacio dio su bendición el 27 de enero de 1553, al tiempo que le indicaba a D. Antonio que para procurar la anexión, la marquesa debía escribir a su agente en Roma, con carta del príncipe¹³². Así, el colegio de Córdoba quedaba pendiente de la permuta de la canonjía y dignidad de D. Antonio por préstamos¹³³ o beneficios simples¹³⁴ que se pudieran anexas¹³⁵.

sobrino suyo, lo que él pensaba que no podía hacer por ser menor, Antonio de Córdoba a Juan de Polanco, Salamanca 29.12.1554, *EppMixtae* IV, 488-494.

¹²⁶ Marquesa de Priego a Antonio de Córdoba, agosto 1552, *EppMixtae* III, 759.

¹²⁷ Marquesa de Priego a Antonio de Córdoba, agosto 1552, *EppMixtae* V, 758.

¹²⁸ Torres a Ignacio, Salamanca, 28, 30 marzo 1552. *EppMixtae* II, 695.

¹²⁹ Consecuencia de los gastos que exigía el servicio real, provenientes de las empresas exteriores y levantamientos internos pasados, pues su familia, junto con otras nobles de Andalucía, había formado parte de la liga antifernandina opuestos a la gobernación de Castilla por el “rey de Aragón” (Fernando el Católico), en lugar de su hija doña Juana, a quien acataban como única y legítima soberana, MEDINA, (1994) 3-75.

¹³⁰ Medina, «El proceso fundacional».

¹³¹ Antonio de Córdoba a Ignacio de Loyola, Oñate, 22.09.1552, *EppMixtae*, II, 788-790.

¹³² Al P. Antonio de Córdoba, Roma 27.01.1553, *EppIgn.* IV, 615.

¹³³ Viene de “prestamera”, y se refiere a un estipendio o pensión procedente de rentas eclesiásticas que se daba temporalmente a los que estudiaban para sacerdotes o a los que militaban por la Iglesia, y que después se convirtió en una especie de beneficio eclesiástico.

¹³⁴ En ellos el beneficiado no asume deberes de la iglesia ni obligaciones pastorales, como ocurre en los beneficios dobles. Son también beneficios no residenciales y compatibles.

¹³⁵ Borja a Ignacio, 28.02.1553, *Borgia* III, 134; Antonio de Córdoba a Ignacio de Loyola, Oñate,

Ayuntamiento

Ávila comprendió que la entrada de la Compañía en Córdoba era la única solución viable a su colegio, para crear un gran centro cultural contando con la financiación que el Ayuntamiento había cedido para su estudio, a lo que se añadirían los beneficios de D. Antonio y la aportación de la marquesa. De este modo confluyeron los dos proyectos, el de san Juan de Ávila/Ayuntamiento (escuelas para el público) y el de la casa de Aguilar (colegio para jesuitas), integrándose la financiación del ayuntamiento con la que ofrecía la casa de Aguilar para fundar un colegio donde se formarían jesuitas, que contendría también una escuela pública.

De estas novedades informó Ávila al Ayuntamiento, el 18 de marzo de 1553, y el cabildo se comprometió a ceder las sobras del encabezamiento general del reino de tercias¹³⁶ y alcabalas¹³⁷, para la construcción de las escuelas públicas en el nuevo colegio que se fundara.

Supuesta la información verbal, Ávila y la marquesa presentaron por escrito al cabildo cordobés la propuesta de D. Antonio, que se leyó el 12 de abril de 1553, y después de comentarla, se despacharon a Montilla dos caballeros veinticuatro¹³⁸. Vueltos de Montilla el 19 de abril, traían la respuesta de la marquesa confirmando el ofrecimiento de sus Casas del Agua para el colegio y pedía que el Ayuntamiento determinase el sitio para las escuelas, por lo que se convocó cabildo general para el 21 de abril. El cabildo del 21 de abril tiene su importancia, no sólo por ser donde se aprobó la fusión de proyectos, sino por el debate que lo precedió sobre el uso de fondos públicos para financiar una iniciativa privada, o una iniciativa social para un servicio público, según diríamos hoy. Finalmente, la resolución del cabildo fue apoyar la creación del colegio de los jesuitas en las Casas del Agua y construir unos estudios generales adosados a él. Se comunicó a la marquesa y leída su respuesta afirmativa el 8 de mayo, se acordó trazar los planos, nombrando

04.05.1553, *EppMixtae* III, 285.

¹³⁶ Las tercias reales son un ingreso concedido por la Iglesia a la Corona consistente en dos novenos de los diezmos eclesiásticos recaudados por la misma y que se llegó a convertir en un ingreso habitual de la Corona.

¹³⁷ La alcabala fue el impuesto más importante del Antiguo Régimen en la Corona de Castilla y, desde luego, el que más ingresos producía a la hacienda real —pues aunque el diezmo era aún más importante, su perceptor principal era la Iglesia, con participación del rey—. A pesar de que aparentemente era un impuesto indirecto que gravaba las compraventas y todo tipo de transferencias (era pagado por el vendedor en la compraventa y por ambos contratantes en la permuta), su compleja administración hace que tuviera muy poco que ver con el actual sistema del IVA.

¹³⁸ Archivo Municipal Córdoba [AMC], Cabildo de 12 de abril 1553, Sala, Obras completas, (1952), 148-150. “Dadas estas cartas y reçivida respuesta diputó la çiudad a Juan de Valençuela y a don Pedro Muñoz de Godoy de los ventiquatro cavalleros de su gobierno, para que en su nombre fuessen a Montilla y tratassen a boca de este negocio con la Marquessa”, Roa, «Historia», cap. 3.

diputados para ello¹³⁹. Estas decisiones fueron confirmadas en el cabildo general de 17 de mayo¹⁴⁰.

Una vez que el cabildo de la ciudad resolvió su participación en la fundación, la marquesa y su hijo comenzaron a gestionar la obtención de las licencias necesarias. La una, del emperador o del príncipe, para desvincular las Casas del Agua, la otra, del papa, para la permuta de la prebenda. El príncipe otorgó la licencia a la marquesa y encargó la gestión de la permuta, con cartas comendaticias, tal como san Ignacio había propuesto a D. Antonio, al nuevo embajador del emperador en Roma, Fernando Ruiz de Castro y Portugal, IV conde Lemos y I marqués de Sarriá. El príncipe también había escrito al papa sobre ello¹⁴¹.

La marquesa había prometido dar la renta suficiente para alimentar a la comunidad del colegio, además de lo que rentase la maestrescolía, mientras se producía la anexión, pues los beneficios aún no estaban anexados. Se pedía una cantidad de anexión de 800 ducados, aunque lo que se ofrecía por la maestrescolía eran 500. El Ayuntamiento ofrecía también ayuda para la manutención y aportar cerca de 3.000 ducados para la construcción de la escuela, aunque no se confiaba tanto en esto como en la promesa de la marquesa, que entregaba un buen sitio.

La casa del Agua había sido sacada del mayorazgo con permiso del príncipe, y mientras era preparada para colegio, la marquesa pensó que los jesuitas podrían instalarse en otra vivienda que tenía D. Antonio de Córdoba en usufructo. Borja esperaba mucho de esta fundación, “así por los grandes ingenios que ay en aquella tierra, como porque será entrada para toda la Andalucía”¹⁴².

Llegada de los primeros jesuitas

Otro hijo de la marquesa, el conde de Feria, Gómez Suárez de Figueroa, se entrevistó con Araoz y “hablaron largo de las cosas del colegio que la marquesa de Priego, su madre, tiene concertado con la ciudad y cabildo de Córdoba, que se haga en aquella ciudad”¹⁴³. Le pedía también que la visitaran para consolarla por la pesadumbre que le causó la decisión de su nuera Ana Ponce de León, de hacerse monja, una vez viuda de su otro hijo Pedro Fernández de Córdoba y de Figueroa. Como resultado de esto, Borja decide visitarla, pero antes, pensó que sería bueno que el P. don Antonio viajase a Montilla, y lo excusara a él, que iría a Córdoba, pero pasando por Portugal, pues no

¹³⁹ Sala, *Obras completas* (1970), I, 147-152.

¹⁴⁰ AMC, Actas 8 y 17 de mayo, Sala, *Obras completas* (1970), 152.

¹⁴¹ *Chron* III, 350-351 n° 774; Medina, «El proceso fundacional».

¹⁴² Francisco de Borja a Ignacio de Loyola, Medina del Campo 31.07.1553, *Borgia* III, 148-149.

¹⁴³ Antonio Gou a Ignacio de Loyola, Madrid 12.05.1553, *EppMixtae* III, 289.

podía aplazar más la respuesta al rey Juan III, tras su tercera llamada. A don Antonio lo acompañaría el P. Villanueva, rector de Alcalá de Henares, según había acordado con el provincial, y si no estuviera curado de unas calenturas, iría el P. Diego Carrillo, también del colegio de Alcalá¹⁴⁴. Así, Borja escribía desde Salamanca al P. Francisco Villanueva, para dar inicio a la fundación. Villanueva escribe a san Ignacio el 2 de septiembre de 1553, explicándole que ya había recibido indicaciones de Borja en dos ocasiones más sobre este asunto, y, que aunque él creía que debía ir otra persona más relevante, se hubiera presentado después de la primera carta, pero no pudo por una enfermedad padecida a primeros de julio. Ya, bastante restablecido, pensaba partir para Córdoba hacia mediados de septiembre¹⁴⁵.

Borja, Bustamante, Antonio de Córdoba, y el hermano Bernardo partieron de Burgos y se detuvieron unos días en Medina del Campo donde se separaron: los dos primeros marcharon a Portugal desde Salamanca, mientras que los dos últimos anunciaron que el 11 de agosto partirían hacia Córdoba y Montilla¹⁴⁶.

Villanueva, por su parte, alcanzó Córdoba¹⁴⁷ con el licenciado H. Alonso López, el 26 de septiembre de 1553¹⁴⁸ y continuó hasta Montilla donde ya estaba D. Antonio, y fueron hospedados por la marquesa en una casa próxima a su palacio. Se entrevistó con el maestro Ávila, a quien explicó lo que era la Compañía, que recibió con gran satisfacción esas explicaciones, pues tenía cierta prevención porque le habían dicho que en los Ejercicios se forzaba a emitir votos al ejercitante, a lo que respondió Villanueva que eso estaba expresamente prohibido¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Francisco de Borja a Ignacio de Loyola, Salamanca 16.08.1553, *Borgia* III, 150.

¹⁴⁵ Francisco Villanueva a Ignacio de Loyola, Alcalá 02.09.1553, *EppMixtae*, III, 463.

¹⁴⁶ Francisco Estrada a Ignacio de Loyola, Burgos 08.08.1553, *EppMixtae* III, 422.

¹⁴⁷ Cristóbal de Castro en Historia del colegio de Alcalá, sitúa esa visita a final de 1552, (Cristóbal de Castro, «Historia del Colegio Complutense de la Compañía de Jesús», 1600, Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares), y siguiéndolo a él lo hacen también Roa («Historia», Libro 1, cap. 2) y Santibáñez que fecha la visita el 27 de septiembre de 1552 («Historia»), 1ª Parte, libro 1, cap. 13). Polanco la ubica en 1549, a raíz del primer deseo de Ignacio de que Villanueva fuese a visitar a Ávila (*Chron* I, nº 465, 433).

¹⁴⁸ Por comisión de Manuel López, a Ignacio de Loyola, Alcalá, 31.12.1553, *LitQuad* II, 498-505. Santibáñez lo sitúa el 25 de septiembre de 1552 y la llegada a Montilla el día 27.

¹⁴⁹ *Chron* I, nº 465, 433. La anotación 15 del principio de los Ejercicios, dice así: “Dado que fuera de los Ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover á todas personas, que probahiliter tengan subycto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica; tamen en los tales Ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique á la su ánima devota abrasándola en tu amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante”.

Huéspedes en la casa del Deán

Cuando Villanueva y Alonso López partieron para Córdoba, la marquesa les dio cartas de recomendación para su pariente D. Juan de Córdoba, a quien pedía que mientras ella les preparaba la Casa del Agua, los hospedara él en la suya¹⁵⁰. No recibió con agrado la recomendación de la marquesa, pues tenía prejuicios contra la Compañía, incluso se había opuesto, como capitular, a la llegada de los jesuitas¹⁵¹ con la frase “esse Teatinum esse desatino”¹⁵². A pesar de ello, mandó al criado de la marquesa a buscarlos al hospital donde se habían instalado en un principio, los recibió y los alojó en su casa, con la intención, más bien, de someterlos a una estrecha vigilancia que llegó al extremo de levantarse a media noche para espiarlos por el ojo de la cerradura de la puerta.

Empezaba a cambiar su opinión al verlos siempre ocupados en leer y rezar, pero le llegaron noticias de un calumniador que decía que sus huéspedes salían de noche. Después supo que era para confesar a un moribundo¹⁵³. Desde entonces, con estos ejemplos y la conversación con el P. Villanueva¹⁵⁴, cambió su actitud y se hizo fervoroso defensor y protector de la Compañía toda su vida¹⁵⁵.

El P. Villanueva fue introducido en el Ayuntamiento el 13 de octubre con cartas de recomendación de la marquesa, y explicó a los regidores algo sobre la Compañía y su intención de fundar en Córdoba. La propuesta fue bien recibida por la Ciudad, que se mostró dispuesta a contribuir económicamente¹⁵⁶.

Borja y Bustamante, por su parte, pudieron salir de Évora el 10 de octubre y llegar a Córdoba el 18, yéndose a alojar en un mesón en las afueras de la ciudad. Cuando Villanueva supo que estaban allí fue a buscarlos y los llevó a la casa de D. Juan a la puesta del sol, y de ahí partieron al día siguiente a Montilla para cumplimentar a la marquesa¹⁵⁷.

¹⁵⁰ ARSI, Baet 22, 39-51: «Sumario del origen, fundación y progreso del colegio de la Compañía de Jesús de Córdoba»; Roa y Santibáñez.

¹⁵¹ Bartolomé Bustamante a Ignacio de Loyola, Córdoba 20.10.1553, *EppMixtae* III, 551.

¹⁵² Pedro Navarro a Ignacio de Loyola, 01.03.1554, *LitQuad* IV 697.

¹⁵³ Roa, «Historia», Libro I, cap. 2.

¹⁵⁴ Pedro Navarro a Ignacio de Loyola, 01.03.1554, *LitQuad* IV 697; Bustamante a Ignacio de Loyola, 31.10.1553, *EppMixtae* III, 574.

¹⁵⁵ Por comisión de Manuel López, a Ignacio de Loyola, Alcalá, 31.12.1553, *LitQuad*, II, 500.

¹⁵⁶ Ribadeneira, «Historia de la Compañía de Jesús en sus provincias de España», libro 1, cap. 23 (ARSI, Hisp 94).

¹⁵⁷ Bartolomé Bustamante a Ignacio de Loyola, Córdoba 20.10.1553, *EppMixtae* III, 551.

3.3. Segundo proyecto: el Deán D. Juan de Córdoba

Ofrecimiento del deán

D. Juan recibió muy bien a Borja, y con su trato se consolidó el cambio de actitud que había experimentado con Villanueva, de manera que, una vez que Borja partió para Montilla, prometió hacer la donación de sus casas principales, donde vivía, para el colegio. Él mismo, en una carta a san Ignacio, una vez que ya había muerto pero cuya noticia no era aún conocida en Córdoba, le cuenta cómo cambió sus iniciales reticencias a la Compañía, por un gran fervor¹⁵⁸.

Este ofrecimiento suponía una gran mutación al proyecto ya aprobado por el Ayuntamiento, por lo que el veinticuatro Juan Martín de Caicedo informaba en el cabildo de 23 de octubre que el deán pensaba dejar sus casas principales y otras anexas a ellas y ajuar de capilla para la Compañía de Jesús. Aunque el Ayuntamiento estaba en conversaciones con la marquesa y D. Antonio, creía que era mejor la oferta del deán, por lo que sugiere que se confirme esta disposición, por ser “tan aventajada la merced que el señor don Juan agora hace”, y pide que se vaya a visitarlo para agradecersele y a ofrecerle la ayuda municipal en lo que fuera menester¹⁵⁹.

El mismo Caicedo se desplazó a Montilla para informar de la buena disposición del Ayuntamiento y de D. Juan de Córdoba, y a pedirle a la marquesa que siguiera apoyando la fundación del colegio de Córdoba¹⁶⁰, de cuya visita se informa en el cabildo de 25 de octubre. Por su parte, los diputados para visitar a D. Juan informaron que éste había ratificado su propósito de entregar a la Compañía sus casas principales y otras cosas, para lo que dio poder al maestro Juan de Ávila, según “que con él lo había tratado”. Entregaba la casa (que valía más de 8.000 ducados “pero no se haría ahora con 12.000”), ornamentos y plata por valor de más de 3.000 ducados y se obligaba a hacer la capilla con su reja y retablo, dotando su fábrica con más de 20.000 maravedís. En el poder a Juan de Ávila autorizaba a que concertase con la Ciudad lo que ésta debía aportar. Ávila advirtió que las casas de D. Juan estaban cargadas con un rédito anual, ya que debía 600.000 maravedís de la compra del solar, y decidió que la Ciudad debía redimir esa carga, para que las casas pasasen libres a la Compañía, compromiso que adquirió el Ayuntamiento, para cuanto D. Juan hiciese la donación¹⁶¹, y D. Juan se obligó a hacer la donación

¹⁵⁸ Juan de Córdoba a Ignacio de Loyola, Córdoba 10.09.1556, *EppMixtae*, V, 439.

¹⁵⁹ Cabildo 23 octubre 1553, Sala, *Obras completas* (1970), 160.

¹⁶⁰ Santibáñez, «Historia», parte 1ª, libro 1º, cap., 18.

¹⁶¹ Archivo Municipal de Córdoba [AMC], 25 octubre 1553, Sala, *Obras completas* (1970): 160-161.

cuando decidiera el maestro Juan de Ávila “que es el que ha mucho trabajo en este negocio”. El 31 de octubre escribía Bustamante a Ignacio explicando esa situación¹⁶².

Borja en el Ayuntamiento

Dada la nueva situación, Borja volvió de Montilla y se personó junto con D. Antonio en el cabildo de 3 de noviembre, repitiendo el ofrecimiento que había hecho ya Villanueva. A su salida determinó el Ayuntamiento que el alcalde mayor y los diputados del colegio, fuesen a devolver la visita “al duque de Gandía e don Antonyo de Córdoba” y agradecerle su venida para fundar el colegio y hacerles presente el compromiso de la ciudad¹⁶³.

Se nombraron diputados para hacer las escuelas, con 900.000 maravedíes que el ayuntamiento tenía disponibles. Además, había pedido licencia al rey para dar una renta anual al colegio (con la pretensión de que fuese universidad) de 600.000 maravedís. Esto, junto con los beneficios de D. Antonio sumaba 2.500 ducados de renta¹⁶⁴. La marquesa de Priego había dado 5.000 maravedíes de renta, pan, aceite y otras cosas¹⁶⁵.

En la ciudad fue muy bien acogida la llegada de la Compañía y muchos particulares ofrecían limosnas para acrecentar la renta del colegio¹⁶⁶.

4. Comienzo de las clases en una sede provisional

4.1. Primera sede del colegio

Borja informó a San Ignacio de su gestión en Córdoba, cómo D. Juan de Córdoba decidió donar sus casas, y, mientras las habilitaba, prestaba otra casa del cabildo que tenía en usufructo vitalicio¹⁶⁷. Es probable que el donativo de 1.000 ducados que la marquesa tenía previsto gastar en acomodar las Casas

¹⁶² Bartolomé Bustamante a Ignacio de Loyola, Córdoba, 31.10.1553, *EppMixtae* III, 574-575; Pedro Navarro a Ignacio, Córdoba 1 marzo 1554, *LitQuadr*, IV, 698.

¹⁶³ AMC, Cabildo 3 de noviembre 1553. A este mismo acuerdo se refiere Martín de Roa: “Con esta respuesta señaló el Ayuntamiento por diputados de la fábrica y obra pública a don Joan de Cárdenas y a don Diego Fdez de Córdoba. Con otros tres cavalleros veintiquatros y dos jurados a quien dieron su poder y vezes para gastar y distribuir en el edificio de las escuelas y collegio como con obra que legítimamente pertenece al bien público, todos los maravedisses que fuesen necesarios del encañamiento general, sin alguna limitación.” (Roa, “Historia”, cap. 3)

¹⁶⁴ Antonio Gou a Ignacio de Loyola, Valladolid 13.10.1553, *EppMixtae* III, 527-528.

¹⁶⁵ Manuel López a Ignacio de Loyola, Alcalá 07.08.1553, *LitQuadr*., IV, 671-672.

¹⁶⁶ Bartolomé Bustamante a Ignacio de Loyola, Córdoba 31.10.1553, *EppMixtae* III, 575.

¹⁶⁷ Borja a Ignacio de Loyola, Córdoba, 25.12.1553, *Borgia*, III, 156-157.

del Agua los invirtiese en preparar esta casa del deán “por comprar las cámaras, y schuelas, y servimento y veste de los hermanos y Padres”¹⁶⁸.

Cuando Villanueva supo la intención del deán de donar sus casas, pidió al comisario Borja un número suficiente de sujetos para incoar el colegio y establecer los estudios de letras humanas y retórica y, en el futuro, las facultades superiores¹⁶⁹. Borja escribió al colegio de Alcalá indicando los sujetos que habían de partir inmediatamente para Córdoba junto con otro de Medina del Campo, que, siguiendo sus órdenes, pasarían por Montilla para cumplimentar a la marquesa, donde un grupo de ellos permaneció casi un mes en una casa preparada por D^a. Catalina, mientras se disponía la de Córdoba¹⁷⁰.

En las casas del deán esperaban Francisco de Villanueva y Alonso López. A ellos se sumó el primer grupo el 23 de noviembre de 1553, los PP. Juan de la Plaza¹⁷¹ y Miguel Ramírez con los hermanos Diego Cavallar, Diego Martínez y Hernando de Hayas. Se les unieron después Francisco de Borja, D. Antonio de Córdoba, Bartolomé Bustamante, Pedro Navarro, P. Benedicto, y el H. Antonio Ramírez. A los pocos días se incorporaron Juan de Jaén y los HH. Marcelo y Juan de Roca.

4.2. Inauguración del colegio y de las clases

El colegio se inauguró el 25 de noviembre de 1553, día de Santa Catalina. Ese día el deán quiso que predicase Francisco de Borja en la iglesia parroquial de Santo Domingo, cerca de su casa, y, después, honró a todos con una comida y sobremesa¹⁷².

A los pocos días, el 11 de diciembre¹⁷³, comenzaban las escuelas con cuatro clases de gramática y una de retórica, después de preparar las cátedras para los maestros y asientos para los discípulos. “En tan pocos días nunca la Compañía ha sido recibida en parte alguna de España con tanta voluntad y grata aceptación como aquí”¹⁷⁴. Para esta ocasión acudieron el obispo, el deán, el

¹⁶⁸ Jerónimo Nadal a Ignacio de Loyola, Valladolid 15.03.1554, *Natalis* I, 221.

¹⁶⁹ *Chron* III, 350-352 nn. 774-775.

¹⁷⁰ Borja a Ignacio de Loyola, Córdoba, 25.12.1553, *Borgia*, III, 156-157; Santibáñez, “Historia”, parte 1^a, libro 1^o, cap. 20.

¹⁷¹ En noviembre partieron de Alcalá, para Córdoba, el doctor P. Juan de Plaza, recién entrado en la Compañía, con tres hermanos, uno para servir y dos para proseguir sus estudios de gramática, cf. Antonio Gou a Ignacio de Loyola, Valladolid 27.11.1553, *EppMixtae* III, 631; Por comisión de Manuel López, a Ignacio de Loyola, Alcalá, 31.12.1553, *LitQuad*, II, 498-505.

¹⁷² Borja a Ignacio de Loyola, Córdoba, 25.12.1553, *Borgia*, III, 156-157.

¹⁷³ Francisco de Borja a Ignacio de Loyola, Córdoba 25.12.1553, *Borgia* III, 157-158. Según Roa, el 3 de diciembre.

¹⁷⁴ Francisco de Borja a Ignacio de Loyola, Córdoba 25.12.1553, *Borgia* III, 157-158.

inquisidor y otros caballeros, tuvo una oración principal el maestro Benedito Catalán, en alabanza de las ciencias y, por la tarde disertó el H. Marcelo, maestro de Retórica¹⁷⁵.

Al día siguiente, Juan de Jaén, que había sido profesor de Griego en Alcalá, examinó a los alumnos y los distribuyó por niveles “en cinco generales donde se les avía de leer la grammática y retórica”¹⁷⁶. Miguel Ramírez se encargó de la clase de medianos y al H. Roca se le encomendó la de mayores¹⁷⁷.

Poco después llegó el P. Jerónimo Nadal, comisario de Ignacio de Loyola, con Miguel de Torres (que había sido rector de Salamanca), el 23 de diciembre, después de pasar por Montilla. Nadal procuró que el sistema de estudios y el modo de enseñar los jesuitas las artes liberales se ajustasen a lo que se practicaba en el colegio Romano, pues habían empezado a enseñar “a su modo”¹⁷⁸.

Según señala Polanco, en alabanza del colegio cordobés, éste fue el primero en España donde, desde su mismo comienzo y sin interrupción, se instituyeron las escuelas para no jesuitas y se prosiguieron, pues en los demás colegios no se habían encargado de tales escuelas inmediatamente: No obstante, el primer colegio donde los jesuitas enseñaron también a no jesuitas fue en el colegio y universidad de Gandía, pero no perseveró con este empeño, ya que se dejaron las escuelas de gramática con sus rentas, a petición de las autoridades locales, aunque prosiguieron los estudios de artes y teología¹⁷⁹.

Como hemos visto, el colegio pudo crearse gracias al impulso decisivo de D. Juan, pero también al apoyo del Ayuntamiento, D. Antonio y la marquesa. Por ello, antes de nombrar a D. Juan fundador del colegio, san Ignacio quiso pedir el parecer de Borja, como más informado¹⁸⁰. San Ignacio le escribió pasados unos meses, agradeciendo toda su colaboración¹⁸¹.

Coincidiendo con la visita de P. Nadal, D. Juan de Córdoba ofreció oficialmente sus casas con escritura pública, pero todo estuvo a punto de arruinarse cuando Nadal supo que el benefactor tenía una amante en una de sus casas. Nadie había conseguido sacarlo de esta situación, y por eso había sido eliminado de las listas para promoción en cargos eclesiásticos. Una vez que lo descubrió el P. Nadal, reunió a todos los del colegio en una sala y les dio una plática para hacerles reflexionar en el sentido de que la Compañía debía buscar almas para Dios y no haciendas a cualquier precio, instándolos a la oración

¹⁷⁵ Roa, “Historia”, lib. 1, cap. 3.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ BUG, BHR, Caja A-049 (8).

¹⁷⁸ Santibáñez, “Historia”, parte 1ª, libro 1º, cap. 21.

¹⁷⁹ Chron IV, nº 978, 458, cf. Medina, “El proceso fundacional”.

¹⁸⁰ Ignacio (por comisión a Polanco) a Borja, 08.03.1554, *EppIgn.* VI, 438.

¹⁸¹ Ignacio de Loyola a D. Juan de Córdoba, 17.09.1554, *EppIgn.* VII, 529.

para pedir la conversión de D. Juan. Puso a la comunidad en la disyuntiva de que o debían renunciar a la casa y hacienda de D. Juan o ganar su alma para Dios. A los pocos días el deán hizo sacar a su manceba públicamente de su casa. Así se disolvió el rumor de que la Compañía disimulaba los vicios de D. Juan para sacarle dinero¹⁸².

5. Colegio-Universidad

En la escritura de donación¹⁸³, se recogía el compromiso del Ayuntamiento de gestionar la erección de una universidad:

los muy ilustres señores concejo regimiento de la dicha ciudad de Córdoba [...] tienen a cuidado de suplicar a Su Santidad y a Su Majestad o al Príncipe nuestro señor, sean servidos de erigir en esta ciudad universidad de estudios generales en todas ciencias y facultades, la cual sea de la dicha Compañía de Jesús, según Su Santidad y Majestad o Alteza lo concediere.

Llegado el momento, D. Juan promete unirse a la petición.

También se definen algunas características de esa futura universidad. Competía a la Compañía el nombramiento de profesores para todas las facultades, jesuitas o no, sin otra intervención, pues confiaban en que la Compañía pondría lectores adecuados. A todos los podía remover cuando le pareciere, encomendando a sus conciencias todas las lecciones y los profesores, excepto en las facultades de Cánones, Leyes y Medicina, si bien para todas las facultades era preceptivo disponer de la aprobación de la Compañía.

Para la provisión de profesores de las facultades de Cánones, Leyes y Medicina, quedando vacante una plaza, se debía publicar en las universidades que se creyera conveniente para que vinieran a opositar. En la oposición debían hallarse presentes al menos cinco letrados, doctores o licenciados en esa facultad, elegidos por la Compañía. Les tomarían los votos en presencia del deán, una dignidad y un canónigo elegidos por el cabildo, y en presencia del corregidor, un veinticuatro y un jurado designado por el cabildo secular. Se le daría la cátedra a quien obtuviera más votos. Si estos letrados hubieran de venir de fuera por no haberlos en Córdoba, se les daría el estipendio que se considerase conveniente con cargo a la cátedra, y si no llegase esta cantidad,

¹⁸² Chron IV, nn 971-972; Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vol., (Madrid: Razón y Fe, 1902-1925), I, 417.

¹⁸³ Documento de donación del colegio de Córdoba, ante Alonso de Toledo, 24.01.1554, ARSI, FG 1404/4, 3; AHPC, Protocolos, leg. 16.802-P. Escritura de donación y fundación dada en Córdoba, el 24 de enero de 1554, ante Alonso de Toledo, escribano público de Córdoba, Fols. 41r-54v., en Díaz Rodríguez, «El Colegio de Santa Catalina», 93-103.

se les descontaría de lo que habrían de percibir por la cátedra. Ninguna provisión para estas cátedras debería ser por más de cuatro años.

A petición de la misma Compañía se fija una cláusula en los siguientes términos: así como los jesuitas podrían quitar y poner libremente a cualquier profesor, no pueden hacerlo con los de estas cátedras, una vez elegidos, salvo con la opinión favorable del deán, una dignidad y un canónigo (elegidos por el cabildo eclesiástico), del corregidor, de un veinticuatro y de un jurado (elegidos por el cabildo civil). La propuesta debería tener al menos tres votos, además del voto del rector del colegio.

A petición de los jesuitas también se añadió que ellos no intervendrían en el cobro de las rentas de esas tres cátedras y su pago, por lo que el ayuntamiento debía nombrar un diputado para que lo hiciera.

Ninguna persona distinta a las nombradas por la Compañía podría dar clase en la universidad, sin permiso expreso del rector, que libremente podría retirar un permiso concedido. Si alguna otra persona quisiera instituir una nueva cátedra, en cánones, leyes o medicina, la Compañía estaría obligada a admitir al profesor designado por el donante, si era adecuado, mientras viviera el instituidor. En ese caso, el rector procuraría que no perjudicase a los que ya hubiera, debiendo el nuevo profesor prometer obediencia al rector. Al morir el instituidor de esta nueva cátedra, el profesor se nombraría por el procedimiento habitual.

La Compañía se ofreció a conceder gratis los grados y a dar las clases y tener otros ministerios, también gratis, por lo que respectaba a la Compañía, pues habría de pagarse su parte a los no jesuitas que tuvieran derecho a ello. La Compañía no quedaba obligada hasta que el colegio y las cátedras estuvieran suficientemente dotadas, según tiene establecido la Compañía para este tipo de instituciones, y la obligación sería como la Compañía quiera obligarse. Lo que hicieran entre tanto, es de modo voluntario. Nadal comentaba:

El negocio y buena voluntad de todos los de la ciudad y del P. M^o Ávila y el exemplo que fue grande en España, y fruto que se spera en el Señor, hizieron que nos ofreciéramos a tanto, tamen sin obligación alguna, como V. P. verá¹⁸⁴.

San Ignacio asumió este compromiso: “In Cordoua de Spagna si fece, non solamente collegio, ma etiam uniuersità della Compagnia”¹⁸⁵. Un mes después de la fundación, Borja había informado a Ignacio de sus conversaciones con el Licenciado del Pozo, agente de la Iglesia cordobesa en Roma, para que obtuviese la facultad apostólica de erigir Universidad en Córdoba, cuya superintendencia estuviera a cargo del colegio de la Compañía, pues lo deseaba

¹⁸⁴ Nadal a Ignacio, Córdoba 15 de marzo 1554, *Natalis* I, 221-223.

¹⁸⁵ Ignacio a los rectores de colegios, por comisión, Roma, 01.05.1554, *EppIgn* VI, 665.

D. Juan, quien había pedido a Borja que intercediera con Ignacio para que favoreciera la suplicación¹⁸⁶.

Se iniciaron las gestiones con Julio III que había confirmado a la Compañía en 1550, a quien escribió D. Juan en 1555, pero la muerte del pontífice interrumpió el proceso. Por ello, el P. Bustamante se quejaba en 1558 de que los estudiantes de Artes de Córdoba tuvieran que ir a otras universidades a conseguir el grado y D. Juan de Córdoba había escrito varias veces a san Ignacio sobre esto, para que se procurase una bula que convirtiera al colegio de Córdoba en Universidad, donde se pudiesen dar grados en todas las facultades¹⁸⁷.

Los teólogos y filósofos hacían conclusiones mensuales, con la participación de los dominicos, a quienes se correspondía asistiendo a las suyas. Entre los alumnos a veces había religiosos, como los 4 religiosos del convento cordobés franciscano de la tercera Orden, de la Madre de Dios, tres de ellos gramáticos, y el otro teólogo, que había en 1561. Pero no llegaba la universidad, por lo que en 1561 los artistas tuvieron que ir a Sevilla a hacerse bachilleres; en este año lo consiguieron 22 estudiantes¹⁸⁸.

Pasados unos años retomó el tema la V Congregación Provincial, presidida por el P. Pedro Bernal, el 15 de octubre de 1575, para urgirle al P. General Everardo Mercurián, la consecución de este objetivo. Respondió el General que la Compañía no debía tomar la iniciativa, pues correspondía a la ciudad de Córdoba, ya que esta era la principal interesada, y no se debía cargar la Compañía unilateralmente con la función de dotar de profesores a esta nueva institución. Por ello, pensaba que esta gestión se debía remitir a la Ciudad¹⁸⁹.

El 25 de mayo de 1576 se personó en el ayuntamiento el rector, P. Francisco Gómez y expuso lo importante que era que hubiera universidad en el colegio para poder graduar de bachiller y otros grados a los estudiantes, con lo que se ahorrarían los gastos para ir a graduarse fuera. La propuesta fue bien acogida, siendo el principal valedor el corregidor Garcí Suárez de Carvajal y se nombró una comisión para recabar el apoyo del obispo y del cabildo catedralicio, de cuya gestión se informó en la sesión de 13 de junio: El obispo fray Bernardo de Fresneda lo aceptaba en un primer momento, “con que no tengan jurisdicción por ninguna vía” mientras que el cabildo eclesiástico decidió aplazar su respuesta hasta conocer la del obispo que se mostró contrario al proyecto en una segunda oportunidad, el día 15. Ese mismo día, el corregidor sometió a debate la iniciativa de otorgar grados en las facultades de teología,

¹⁸⁶ Borja a Ignacio. Córdoba 25 diciembre 1553. *Borgia* III, 159.

¹⁸⁷ Bartolomé Bustamante a Juan de Polanco, Toledo 29.11.1558, *Laínez*, III, 705.

¹⁸⁸ Antonio de Fonseca, Córdoba 29.12.1561, *LitQuad.* VII, 600-606.

¹⁸⁹ Santibáñez, “Historia”, parte 1ª, libro 1º, cap. 21.

derecho y medicina, exponiendo las ventajas que eso traería y solicitó pedir permiso real para que el cabildo escribiese al papa en apoyo de la universidad “y con el dicho ofrecimiento que no a de adquirirse jurisdiccion alguna para siempre en tiempo alguno”. Los esfuerzos del corregidor resultaron infructuosos finalmente, por la oposición del obispo, que determinó la falta de apoyo del cabildo eclesiástico y el poco entusiasmo en el cabildo civil.

La negativa del obispo obedece a que en 1574 había obtenido permiso de Gregorio XIII para disponer de 40.000 ducados para erigir una universidad en el convento franciscano de Santo Domingo de la Calzada, donde mandó ser enterrado¹⁹⁰.

El general jesuita dio instrucciones al visitador en 1578 sobre este tema: Se ha intentado convertir el colegio de Córdoba en universidad, por ser el principal seminario de esa provincia, pero eso no puede tener efecto sin la voluntad del rey. Ahora, que el duque de Sessa iba a residir en la corte, se podría intentar conseguir, pues el duque de Sessa, como protector del colegio de Córdoba, tenía voluntad de conseguir este objetivo. El seminario de Teología de esa provincia estaba en este colegio, y, por tanto, aquí venían a estudiar los mejores de cada colegio, por lo que también era de interés para la Compañía la consecución de la universidad¹⁹¹.

Otra iniciativa se pone en marcha en 1592, siendo rector el P. Francisco Duarte, cuando pidió el apoyo del cabildo, pero, de nuevo, quedó baldía la propuesta, no se llegó hasta el término que se esperaba, y, finalmente, se abandonó el proyecto¹⁹².

Igualmente quedó frustrado el proyecto de una cátedra de medicina, a pesar de que se cumplían las condiciones impuestas por el doctor Diego Fernández de Inquinira médico afincado en Córdoba, que dejó la dotación para ello en su testamento de 1558¹⁹³.

No obstante, los pontífices concedieron a los jesuitas la facultad de otorgar grados; primero, por un privilegio pontificio de Julio III en 1552 y confirmado y ampliado por Pio IV, en 1561, que fue usado en Córdoba y Sevilla¹⁹⁴. Poste-

¹⁹⁰ AMC, Actas Capitulares, 87, fol. 161, 179r, 25.05.1576 y 13.06.1576, citadas por Juan Aranda Doncel, *Cosme Muñoz (1573-1636). Una vida entregada a la causa de Dios* (Córdoba: Congregación de las Hijas del Patrocinio de María, 2012), 152-154; Juan Aranda Doncel, «Dos proyectos educativos, en la Córdoba del siglo XVI: la creación de universidad y la dotación de una cátedra de medicina en el colegio de los jesuitas», en *Política, Religión e Inquisición en la España Moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, ed. por P. Fernández Albadalejo y otros (Madrid: Universidad Autónoma, 1996), 59-83, 70-75.

¹⁹¹ Instrucciones para el visitador de Andalucía, 4.01.1578, ARSI, Hisp, 89, 27.

¹⁹² BUG, BHR, Caja A-049 (8); cf. Aranda, *Cosme Muñoz...*, 154; Aranda, «Dos proyectos educativos», 59-83, 75-80.

¹⁹³ Aranda Doncel, «Dos proyectos educativos», 80-83.

¹⁹⁴ Medina, «El proceso fundacional».

riormente, Gregorio XIII concedió la facultad de conferir grados de bachiller y licenciado por una bula de 7 de mayo de 1578¹⁹⁵.

Habrà que esperar que pasen algunos siglos para que, finalmente, aquel sueño de una universidad jesuita para Córdoba se hiciera realidad. Así ocurrió inicialmente con la Escuela Técnica de Empresarios Agrícolas (ETEA) en 1968, y más formalmente con la Universidad Loyola como heredera de ETEA en 2010, que, precisamente ha inaugurado oficialmente el 20 de noviembre de 2019 un nuevo *campus* en Dos Hermanas (Sevilla).

Fuentes y Bibliografía

Archivos

ADM: Archivo Ducal Medinaceli, Sevilla, Priego.

AHPC: Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Protocolos notariales.

AMC: Archivo Municipal Córdoba, Actas Capitulares.

ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu, Baetica [Baet], Fondo Gesuitico[FG], Hispania [Hisp].

BUG: Biblioteca Universidad de Granada, Biblioteca Hospital Real, Caja MS-1-008 (8).

Caja A 49: ROA, Martín, «Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Andalucía».

Caja B-50: SANTIBÁÑEZ, Juan de, «Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús».

Fuentes editadas

MHSI: Monumenta Historica Societatis Iesu.

Borgia: Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius, 5 vol Madrid, 1894-1911, (nn. 2, 23, 35, 38, 41).

Chron: Vita Ignatii Loiolae et rerum societatis Iesu, Historia. Auctore Joanne Alphonsus de Polanco, 6 vol, Madrid 1894-1898, (nn.1, 3, 5, 7, 9, 11).

EppIgn: Sancti Ignacii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones, 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpresión 1964-1968 (nn. 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).

EppMixtae: Epistolae Mixtae ex variis europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae, 5 vol. Madrid, 1898-1901 (nn. 12, 14, 17, 18, 20.).

Lainii: Lainii Monumenta. Epistolae et Acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu, 8 vol. Madrid 1912-1917 (nn. 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).

¹⁹⁵ Cf. Aranda Cosme Muñoz: 154.

LittQuad: Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur. 7 vol., Madrid 1894-1932 (nn. 4, 6, 8, 10, 59, 61, 62).

Natalis: Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesus ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol Madrid-Roma, 1898-1962, (nn. 13, 15, 21, 27, 90).

Bibliografía

Aranda Doncel, Juan. «Instituciones educativas andaluzas en el Antiguo Régimen: las constituciones del Colegio de la Asunción de Córdoba durante el siglo XVI». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Letras* LVIII/112 (1987): 5-22.

Aranda Doncel, Juan «Dos proyectos educativos, en la Córdoba del siglo XVI: la creación de universidad y la dotación de una cátedra de medicina en el colegio de los jesuitas». En *Política, Religión e Inquisición en la España Moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Editado por P. Fernández Albadalejo y otros. Madrid: Universidad Autónoma, 1996, 59-83, 70-75.

Aranda Doncel, Juan. *Cosme Muñoz (1573-1636). Una vida entregada a la causa de Dios*. Córdoba: Congregación de las Hijas del Patrocinio de María, 2012.

Aranda Doncel, Juan, «San Juan de Ávila y el clero diocesano cordobés durante los siglos XVI al XVIII». En *San Juan de Ávila, doctor de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional*. Editado por Aranda Doncel, Juan y Antonio Llamas Vela. Córdoba: Diputación, 2013, 157-201.

Aranda Doncel, Juan y Luis Segado Gómez. Villafranca de Córdoba. Un señorío andaluz durante la Edad Moderna (1549-1808). Córdoba 1992.

Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vol. Madrid: Razón y Fe, 1902-1925.

Bellido Vela, Elena. *El desaparecido convento franciscano de San Lorenzo de Montilla. Definición geométrica y representación gráfica*. Tesis doctoral. Universidad de Córdoba, 2019. http://geneall.net/H/per_page.php?id=62049

Burrieza Sánchez, Javier. «La Compañía de Jesús que conoció Juan de Ávila», en *Entre todos, Juan de Ávila*, editado por M.^a E. González Rodríguez. Madrid: BAC, 2011, 51-58.

Delgado, Mariano, «...todos los males y perturbaciones de la Compañía han venido de ellos». Reflexiones acerca del giro anti-converso en la Compañía de Jesús», en *Diego Laínez (1512-1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*. Editado por Paul Oberholzer. Roma: Bibliotheca Institutii Historici Societatis Iesu, 2015, 192-213.

- DHCJ: O'Neill, Charles E. y Domínguez, Joaquín M.^a (Dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vol. Roma / Madrid: Institutum Historicum S. I. / Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Díaz Risco, Juan. «Francisco de Villanueva, primer jesuita alumno de la Universidad de Alcalá». *Anales Complutenses XXVII* (2015): 163-191.
- Díaz Rodríguez, Antonio José. «El Colegio de Santa Catalina de Córdoba: notas sobre su documento fundacional». *Ámbitos. Revista de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* 19 (2008): 93-103.
- Díaz Rodríguez, Antonio José. «Las casas del deán don Juan de Córdoba: lujo y clientela en torno a un capitular del renacimiento». *Hispania Sacra LXI* (2009): 77-104.
- Díaz Rodríguez, Antonio José. «Córdoba, Juan de». En Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Español*, vol. XIV, Madrid, 2010.
- Fernández de Béthencourt, F. *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española*. Sevilla: Casa Real y grandes de España, 2003, Tomo VII.
- Fernández De Córdoba, F., *Historia y descripción de la Casa de Córdoba*. Córdoba: Real Academia de Córdoba, 1954.
- García Hernán, Enrique. «Ignacio de Loyola y Juan de Ávila en 1538». En *Entre todos, Juan de Ávila*, editado por M.^a E. González Rodríguez. Madrid: BAC, 2011, 129-132.
- González Chávez, Alberto José. *Juan de Ávila, Messor eram. Vida y obra, ministerio y actualidad del santo patrono del clero secular español*. Aranjuez: Xerión, 2019.
- Granada, Fray Luis de. *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila y las partes que ha de tener un predicador evangélico*. Madrid, 1588. Madrid: Edibesa 2000.
- Jiménez Fernández, Antonio. *El sepulcro y el cuerpo de San Juan de Ávila*. Montilla 1986.
- López Arandía, María Amparo, «¿Caminos encontrados? Juan de Ávila y la Compañía de Jesús». En *El maestro Juan de Ávila (1500-1569). Un exponente del humanismo reformista*. Editado por M.^a Dolores Rincón González y Raúl Manchón Gómez. Salamanca / Jaén: Universidad Pontificia de Salamanca / Universidad de Jaén, 2014, 567-591.
- López Pego, Carlos. «El inusitado y extraño fenómeno vocacional de los estudiantes de la Universidad de Alcalá hacia la Compañía de Jesús (1545-1634)». *Hispania Sacra LXI* (2009): 159-190.
- Luque Ruiz, E. «La Real Colegiata de San Hipólito: relicario de historia y de fe». *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 106 (1984): 191-207.
- Martínez Rojas, Francisco Juan. «La formación cultural del clero giennense en el período pretridentino y la labor renovadora de san Juan de Ávila y la Universidad de Baeza». *XX Siglos* 14/52 (2003): 65-73.

- Medina, Francisco de Borja, «Íñigo López de Loyola: Probable estancia en Sevilla (1508-1511) y su reflejo en los Ejercicios». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 63 (1994): 3-75.
- Medina, Francisco de Borja. «El proceso fundacional de la provincia de Andalucía (1545-1554)». en *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la Provincia*. Editado por Wenceslao Soto Artuñedo. Granada: Editorial Universidad de Granada / Facultad de Teología, 2007: 49-162.
- Molina Recio, Raúl, «Formación y evolución del marquesado de Priego en la Edad Moderna. Puente Genil y la casa de Córdoba». En *Puente Genil. Pasado y presente. I Congreso de Historia, Puente Genil*. Coordinado por E. Soria Mesa. Córdoba: Universidad de Córdoba / Ayuntamiento de Puente Genil, 2002, 375-389.
- Molina Recio, Raúl. *La nobleza en la España Moderna: los Fernández de Córdoba. Familia, riqueza, poder y cultura*. Tesis Doctoral Universidad de Córdoba 2004. <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/6269>
- Molina Recio, Raúl. «Nobleza y poder señorial. Los señoríos andaluces de los Fernández de Córdoba en la Edad Moderna. Territorio, población y economía». En *Los señoríos en la Andalucía Moderna. El Marquesado de los Vélez*. Editado por Francisco Andújar Castillo y Julián Pablo Díaz López. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2007: 795-815.
- Muñoz López, M. J. «Presentación de Jesús en el templo». En *Gratia Plena [Cat. Exp.]*. Editado por Juan José Asenjo Peregrina et alii. Córdoba: Cajasur, 2004: 208-210.
- Nadal Cañellas, Juan. *Jerónimo Nadal: vida e influjo*. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Pineda Ramírez De Arellano, Fray Joaquín de. *Obras del Venerable Maestro Juan de Ávila, clérigo, apóstol de la Andalucía*, tomo noveno. Madrid: Imprenta Real, 1806.
- Quintanilla Raso, María de la Concepción. *Nobleza y señoríos en el Reino de Córdoba: la Casa de Aguilar (siglos XIV y XV)*. Córdoba: Monte de Piedad y caja de Ahorros, 1979.
- Quintanilla Raso, María de la Concepción. «La biblioteca del marqués de Priego (1518)». En *la España Medieval*, 1 (1980): 347-383.
- Ramírez de Arellano, Teodomiro. *Paseos por Córdoba, 1873-1875*, 1ª edición facsímil de 1873. Librería Luque 1973², Valladolid 2003.
- Ramírez de las Casas-Deza, Luis M.^a. *Indicador cordobés. Manual histórico-topográfico de la ciudad de Córdoba*. Córdoba 1856.
- Ruiz Jurado, Manuel. «San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús». *Archivum Historicum Societatis Iesu* XL (1971): 153-172.
- Ruiz Jurado, Manuel. «Estado actual de los estudios sobre San Juan de Ávila».

- En *El maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional*. Editado por Conferencia Episcopal Española (Madrid, EDICE, 2002), 637-647.
- Ruiz Jurado, Manuel. *Jerónimo Nadal. El teólogo de la gracia y la vocación*. Madrid: BAC, 2011.
- Ruiz Pérez, Pedro. «Casos notables de la ciudad de Córdoba. Espacios de la diferencia en la narrativa barroca». *Glosa: Anuario del departamento de filología española y sus didácticas* 5 (1994): 169-201.
- Sala Balust, Luís. «El H. Sebastián de Escabias, S. I., autor desconocido de los “Casos notables de la ciudad de Córdoba”». *Hispania: Revista española de historia* 39 (1950): 266-296.
- Sala Balust, Luis. *Obras completas del Santo Maestro Juan de Ávila*. Madrid: BAC, 1952.
- Sala Balust, Luis. «La escuela sacerdotal del P. Ávila y la Compañía de Íñigo de Loyola (1546-1556)», en *Obras completas del santo maestro Juan de Ávila*. Editado por Luis Sala Balust. Madrid: BAC, 1970, 108-185.
- Sala Balust, Luis, *Obras completas del Santo Maestro Juan de Ávila*. Madrid: BAC, 1970.
- Saldaña Sicilia, Germán. «Monografía Histórico-Médica de los Hospitales de Córdoba». *Boletín de la Academia de ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba* XIV (1935): 22-32.
- Soria Mesa, E. «Los Fernández de Córdoba, un linaje de la nobleza española». En *I Jornadas Cátedra Gran Capitán*. Montilla: Ayuntamiento de Montilla, Cátedra Gran Capitán, 2003, 83-98.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. «Alonso de Barzana, S. I. Apóstol de Andalucía y Sudamérica». *Archivo Teológico Granadino* 79 (2016): 5-130.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. «El deseo de las Indias: las cartas *indípetas* de Alonso de Barzana SJ (1530–1598)». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 85/170 (2016): 405-444.
- SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao. «El apostolado ignaciano de la educación: *Institutio puerorum* para la *reformatio mundi*». *Manresa. Revista de Espiritualidad Ignaciana* 89/353 (2017): 317-328.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. *Alonso de Barzana, SJ, (1530-1597), el Javier de las Indias Occidentales*. Bilbao: Mensajero, 2018.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. «San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús. La fundación del colegio de Córdoba», en *Vida y obra de San Juan de Ávila. Actas II Congreso Internacional San Juan de Ávila, Córdoba 21 al 23 de noviembre 2019*. Editado por Manuel Pérez Moya y Antonio Llamas Vela. Córdoba: Almuzara, 2021: 143-184.
- Verdoy, Alfredo. «El jesuita Padre Villanueva (1509-1557)». *Manresa* 68 (1996): 405-428.

La meditación de la pasión de san Juan de Ávila en el contexto del siglo XVI español

JESÚS PULIDO ARRIERO*

Fecha de recepción: junio 2021

Fecha de aceptación: octubre 2021

Sumario:

San Juan de Ávila¹ desarrolló y practicó un detallado método de oración mental para la meditación diaria de la pasión, distribuyendo sus escenas en los días de la semana². Este método no fue un invento suyo, sino que se encontraba en formación en su época y su rastro se puede seguir en propuestas similares de otros autores del siglo XVI.

El presente trabajo pretende poner de relieve el humus común a estas propuestas y comparar los diferentes desarrollos y sensibilidades entre ellas intentando identificar un género común de meditación. Para ello vamos a exponer en primer lugar los antecedentes y presupuestos de la oración mental aplicada a la pasión en la devoción de la Edad Media y en la devotio moderna. Seguida-

The Meditation on the Passion of Saint John of Avila in the background of the 16th Century in Spain

Abstract:

The aim of the present article is to illustrate the common background in the meditation on the passion of Saint John of Avila and other Spanish authors in the 16th Century, establishing the differences between them and trying to identify a common literary genre of meditation. First of all, we talk about the precedents of the mental prayer applied to the passion in the devotion of the Middle Ages and in the devotio moderna. Then, we present in detail both the perspective and the proposal of San Juan de Ávila. Finally, we analyze the divergences and convergences with the closest authors to him in the 16th Century who developed and practiced this same method of meditation. We conclude with some indication about the literary genre.

* Doctor en Teología (Teresianum, Pontificia Facoltà Teologica, Roma). Investigador independiente. <https://orcid.org/0000-0002-0421-4589>, jpulidoarriero@gmail.com.

¹ La biografía más reciente y completa es la de M.^a Jesús Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569). Tiempo, vida y espiritualidad* (Madrid 2017). La biografía clásica de referencia es L. Sala-Balust - F. Martín Hernández: *Estudio biográfico*, en *Obras completas I* (Madrid 2000) 5-373.

² Cf. J. Pulido Arriero, *La meditación de la Pasión en San Juan de Ávila. Aportación a la Teología Espiritual* (Tesis Doctoral, Facoltà di Teologia Teresianum, Roma 2015); *Id.*, «Centralidad de la Pasión de Cristo en San Juan de Ávila. *La Meditación devotísima de la pasión para cada día de la semana*», en J. Arana Doncel-A. Llamas Vela (eds.), *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional* (Córdoba 2013), 569-590; *Id.*, «“Magister, remittuntur tibi peccata tua”. Contemplación del amor de Dios en San Juan de Ávila», *Studia cordubensia* 11 (2018) 81-109.

mente estudiaremos con cierto detalle tanto la intención como la propuesta de meditación propia de San Juan de Ávila. En tercer lugar, analizaremos las diferencias y convergencias del Maestro Ávila con los autores más cercanos a él en el siglo XVI que desarrollaron y practicaron este mismo método de meditación. Concluiremos con alguna indicación sobre el género literario.

Palabras clave:

Devotio moderna, Paso, Lectio, Recogimiento, Oración metódica.

Keywords:

Devotio moderna, Paso, Lectio, Recollection, Methodical prayer.

1. La meditación de la pasión en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna

En los ambientes monásticos de la baja Edad Media se desarrolló la meditación de la pasión³ como medio para vencer las pasiones e iniciarse en el camino de la oración siguiendo el ritmo del claustro, el «ordo monasticus»⁴. En la obra «De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus» (1150), atribuida a San Beda el Venerable –seguramente obra de un monje cisterciense–, los misterios de la vida de Cristo y especialmente la pasión se distribuye en las horas canónicas. Su meditación se desarrolla a lo largo de la secuencia del «Opus Dei», como un elemento vivificador: en *Completas* se medita desde la última cena hasta el prendimiento en el Monte de los Olivos; en *Maitines*, el proceso religioso ante Anás y Caifás; en *Prima*, Jesús ante Pilato; en *Tertia*, Jesús ante Herodes, la flagelación y la condena a muerte; en *Sexta*, el camino de la cruz y las seis primeras palabras; en *Nona*, la séptima palabra y la muerte en cruz; en *Vísperas*, el descendimiento y la sepultura⁵.

³ Sobre las muchas devociones que se desarrollaron en esta época en torno a la pasión como el viacrucis, las llagas de Jesús, las caídas, los desplazamientos de la pasión, la vía dolorosa, cf. A. Barbero, «Complissi devozionali europei dal Quattrocento al Settecento», en *Saggio storico sulla devozione alla Via crucis* (Ponzano, 2004), 43-61. Cf. también U. Köpf, «Passionsfrömmigkeit», en *Theologische Realenzyklopadie XXVII* (Berlín, 1997), 726; Fr. Vanderbroucke, «La dévotion au Crucifié à la fin du Moyen Age», *La Maison-Dieu* 75 (1963): 34-149.

⁴ Cf. A. Grillmeier, «Los misterios de la vida de Jesús», en J. Feiner-M. Loehrer, *Mysterium Salutis III* (Madrid, 1980), 571, estudia los misterios de la vida de Jesús en la espiritualidad latina y señala el giro que se produjo ya en la tradición benedictina, con los cistercienses Guillermo de Saint Thierry y Alredo de Rievaulx, que pasaron de una «teología de los misterios» a una «teología de la vida mística».

⁵ PL 94, 561D. Encontramos ejemplos de este ejercicio también en Matilde de Magdeburgo († 1280), en Matilde de Hackeborn († 1299), en la *Vita Jesu Christi* de Ludolfo de Sajonia. La autora M. Villalobos Hennessy, «Passion, Devotion, Penitential Reading, and the Manuscript Page: ‘The

La espiritualidad monástica destaca sobre todo la «admiración» por la obra de la redención –expresada en términos de «adoración» más que de «imitación»– para llegar a la contemplación, al éxtasis y a la unión con Dios⁶.

Las órdenes mendicantes profundizaron en esta misma línea. San Buenaventura (1218-1274) es uno de los escritores más destacados sobre la pasión. En continuidad con la espiritualidad monacal, compuso la obra *Officium de passione Domini*, donde ofrece su propuesta de meditación de la pasión según las horas canónicas. Después de San Buenaventura, los relatos sobre la pasión se multiplicaron, tanto que se ha podido decir que el medievo ha tenido «pasión por la pasión del Salvador»⁷.

Uno de los autores más representativos, y testigo de esta devoción más allá de los monasterios y los conventos, es el obispo francés Guillermo de Durando (1230-1296), que en su *Rationale divinatorum officiorum* asigna el prendimiento a la *Vigilia*; las burlas a *Maitines*; la entrega a los gentiles en *Prima*; en *Tertia*, la flagelación y la condena a muerte; la crucifixión, en *Sexta*; en *Nona*, la muerte; en *Vísperas (decimoprimer)*, el descendimiento; y finalmente en *Completas (decimosecunda)*, la sepultura⁸.

La *devotio moderna*⁹ siguió meditando la pasión, pero aportó una gran novedad en cuanto al método. La nueva sensibilidad humanista, por una parte, obliga al orante salir del anonimato de la oración coral para establecer una relación personal con Dios mediante la oración mental, y por otra, busca la fuente de las virtudes en el interior del hombre más que en las prácticas externas. El objetivo de la *devotio moderna* es la regeneración de la imagen interior de Dios en el hombre que ha quedado desfigurada por el pecado¹⁰. Esto no se

Hours of the Cross' in London, British Library Additional 37049», *Medieval Studies* 66 (2004): 213-252, hace un estudio de este tipo de obras a partir de un manuscrito encontrado en la British Library.

⁶ Cf. R. Torres Jiménez, «Notas para una reflexión sobre el cristocentrismo y la devoción medieval a la pasión y para su estudio en el medio rural castellano», *Hispania Sacra* 118 (2006): 449-487; en p. 485, nota 138, recoge una idea de G. Lobrichon: «No habría tanto dramatismo en el culto a la pasión; la aflicción no es tanto la del hombre, sino la de Dios» y comenta que miraban al Crucificado sobre todo como Salvador que tranquilizaba su angustia ante la condenación eterna. Cristo era ante todo el Salvador, el crucifijo «se convirtió en una imagen de adoración» y la cruz en sí era «investida por un poder espiritual directamente contenido en el objeto».

⁷ F. Vernet, *La spiritualité médiévale* (París, 1929), 82.

⁸ Guillermo Durando, *Rationale divinatorum officiorum*, V-VI. Ed. Por A. David-T.M. Thibodeau (Turnholt: Brépols, 1989). Cf. U. Köpf, «Passionsfrömmigkeit», 722-764, donde se explica además el desarrollo histórico de los «relojes de la pasión» o de la vida de Cristo.

⁹ Cf. J. Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa III. Desde la «Devotio moderna» hasta el Concilio Vaticano II* (Madrid, 1990), 19-51.

¹⁰ Se da mucha importancia a la interioridad: un volver continuo a lo más íntimo para dedicarse a Dios y a las cosas espirituales («reditus ad interiora», «se dare ad interiora»). Mantenerse lejos del mundo y de sus peligros, en el silencio de la propia celda, es una forma de crear el ambiente interior adecuado (cf. *Imitación de Cristo*, 1, 20).

logra solo apartándose del mundo exterior del que preservaba el claustro, sino sobre todo trabajando en el interior, en el alma del hombre. La meditación hace que entren en juego y se purifiquen las tres potencias del alma progresivamente, «subiendo» de una a otra.

La *devotio moderna* se separa de la «scala claustralium», que seguía el «ordo scalaris realis» —es decir, «quando ex ordine rei in rebus fit ordo conceptum»—, y propone una nueva «scala meditationis», que sigue el «ordo scalaris rationalis». En este nuevo método el progreso de meditación está determinado por las partes del alma humana, aplicando, primero, la *memoria*, es decir, la representación de los hechos; después, la *intelligentia*, que profundiza en su sentido con consideraciones; y finalmente la *voluntas* que activa el corazón¹¹. La «escala» de la oración en la Edad Moderna ya no mira al cielo, sino al interior de la persona: ahora el «levantamiento» del alma consiste cada vez más en su «interiorización», en un movimiento de fuera a dentro, más que de abajo a arriba¹².

En España, el abad benedictino de Montserrat, García Jiménez de Cisneros¹³ fue el primero en componer un libro de oración metódica moderna, el *Exercitatorium vitae spiritualis* (1500), escrito en lengua vernácula «para que sea accesible al pueblo simple y devoto, con poco conocimiento en materia espiritual»¹⁴. La reforma de los recogidos y los descalzos en el

¹¹ Cf. K. Baier, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, I (Würzburg, 2009), 66: «Scala autem rationalis mea non sterilis aut infirma; sed meo iudicio ceteris praestantior instrumentis: quippe cetera quaeque complectens. Quae ideo rationalis vel interna scala dicitur, quia totis gradibus intra nos est» (J. W. Gansfort, *Scala meditationis* IV, cap. 3, 281).

¹² Las meditaciones medievales tenían un sentido filosófico más reflexivo que orante; no forman propiamente parte de la oración, como en la edad moderna. San Bernardo y san Buenaventura constituyen un paso sucesivo en esta dirección de la meditación afectiva, aunque se mantienen en las coordenadas monacales. Santo Tomás considera la meditación o «cogitatio» la antesala de la verdadera oración, que es la contemplación. J. Leclercq indica cómo este tipo de literatura que tiene por objeto la oración privada meditativa en cierta manera se inicia en el siglo XI. San Anselmo ya escribió *Meditationes et orationes* y Fécamp, *Meditationes sancti Augustini*. Cf. J. Leclercq, *Preghiera nel Medioevo*, en *Dizionario degli Istituti di Perfezione* VII (Roma, 1983), 610.

¹³ Para estas informaciones, cf. García M. Colombás, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros* (Montserrat, 1955); García Jiménez de Cisneros, *Obras Completas* (2 vols.). Ed. Por C. Baraut (Montserrat, 1965); I. Rodríguez-Grahit, *La Devotio moderna en Espagne* (Ginebra 1957). Contra los que piensan que García de Cisneros pudo haber aprendido ya la oración metódica en Valladolid, C. Baraut (*ibid.*, 11) afirma: «Resulta en extremo arriesgado pretender que a mediados del siglo XV existiera en San Benito de Valladolid una escuela ascética inspirada en las teorías y prácticas propias de la *devotio moderna*». No hay constancia de la presencia de la oración metódica en Valladolid hasta 1500 en que aparecen las primeras disposiciones al respecto. Cf. También G. M. Colombás, *Un reformador benedictino*, 174s.

¹⁴ *Obras completas* I, 55.

siglo XVI¹⁵ introdujo esta espiritualidad en los recolectorios o «casas recolegiadas» («domus relectionis»)¹⁶. Por el eremitorio de la Salceda pasaron Francisco de Cisneros, Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna¹⁷. En la misma línea estaba el convento dominico de Escalaceli de Córdoba, del que Fray Luis de Granada fue prior¹⁸.

Melquiades Andrés sostiene que «es un hecho que [a través de estos ambientes de recolección] llegaron los libros de la *devotio moderna* a España»¹⁹. El mismo Melquiades Andrés afirma que entre 1480 y 1560, más allá de las escuelas o familias religiosas, se impone una espiritualidad unitaria que hace el tránsito de la concepción medieval a la moderna, interior, personal, favorecida por el nominalismo, el humanismo renacentista e incluso por la posibilidad de tener cada religioso su libro de meditación, gracias a la expansión de la imprenta²⁰.

La necesidad de nuevos manuales de oración hizo que, poco a poco, se fueran componiendo numerosas obras en lengua vernácula: vidas de Cristo, relatos de la pasión versificados, autos de la pasión... Las publicaciones de este género fueron muy abundantes. M. Andrés Martín, en *Historia de la mística en la Edad de oro en España*, presenta un «catálogo incompleto» de unos 1.200 títulos entre 1485 y 1759²¹; J. C. Requena, en su tesis doctoral de 1997, también hace una enumeración de las obras publicadas desde 1482 en prosa y

¹⁵ Cf. M. P. Aspe, «El cambio de rumbo de la espiritualidad española a mediados del siglo XVI», en A. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (Barcelona, 1984), 424-433; R. García Mateo, «San Juan de Ávila, maestro de oración», *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012): 78s.

¹⁶ Las Constituciones de las órdenes religiosas introdujeron la práctica de la oración metódica, al menos de dos horas al día, «allende de lo que cada uno en particular querrá hacer». En los recolectorios la «oración mental» constituye el «fundamento en que estriba toda la vida espiritual y el medio más eficaz que puede haber para la reformación del hombre interior y exterior»: *Constituciones*, dist. 1^a, cap. 5, f. 4v. Cf. un buen estudio de conjunto, A. Martínez Cuesta, «El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII», *Recollectio* 5 (1982): 5-47, del que tomamos las citas. Cf. también Th. H. Bestul, *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society* (Philadelphia, 1996).

¹⁷ Cf. M. T. Fernández Madrid-M. Gómez Lorente, «El Convento de Nuestra Señora de la Salceda. Análisis histórico y simbólico», *Revista de Estudios del Marqués de Santillana* 19 (1992): 431-444.

¹⁸ Cf. A. Huerga, «F. Luis de Granada en Escalaceli. Nuevos datos para conocimiento histórico y espiritual de su vida», *Hispania* 9 (1949): 434-479; 10 (1950): 293-335.

¹⁹ Cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid, 1976), 365ss.

²⁰ Cf. M. Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)* (Madrid, 1975), 28-29. En esto se distancia de la tendencia a dividir la espiritualidad española del siglo XVI en escuelas religiosas, como M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas* I (Madrid, 1974), 561-562; P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística española* (Madrid, 1984), 229-230.

²¹ Cf. M. Andrés Martín, *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América* (Madrid, 1994), 151-207.

verso²². Una antología de las obras más importantes fue publicada por Pedro Sainz en cuatro volúmenes²³. No han sido los únicos que han intentado elaborar una lista²⁴ o presentar estadísticas²⁵.

Frente a esta numerosa literatura, nosotros nos limitaremos a aquellos autores que más nos interesan para encontrar el *humus* común que subyace en el método de meditación de la pasión de San Juan de Ávila²⁶. Nos detenemos únicamente en aquellos que proponen, como él, un método inspirado en la *devotio moderna*, y presentan una distribución semanal de la meditación de la pasión: Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Pedro de Alcántara, Fray Luis de Granada, Ignacio de Loyola, proponiendo al final un cuadro sinóptico que nos permita ver su evolución. Pero antes, expongamos, como punto de referencia, la motivación de San Juan de Ávila para acentuar tanto la meditación de la pasión en su espiritualidad y el método que practica y propone en su círculo.

2. La meditación de la pasión en San Juan de Ávila

2.1. Presupuestos cristológicos y soteriológicos

San Juan de Ávila es un humanista de la Edad Moderna. Para él, el hombre es «capax Dei»: «Y considera cómo te pudiera Dios hacer piedra, o no te hacer, o hacerte bestia u otro animal que no tuviera razón. Y Dios por su bondad te hizo hombre capaz de ver y de gozar de él...»²⁷. Para él, las potencias del «ánima», creadas a imagen del Dios trinitario, son «como vasijas» o «disposiciones» para que se llenen y pueda entrar en comunión con Él: «¿Qué lengua habrá que diga cuán bien, cuán propio, cuán ajustado viene Dios con el alma? Pues ella es criada a imagen de él, y la junta es indecible, el amor es indecible, y así lo son los deleites... según la hambre así es la hartura»²⁸. Es una idea

²² J. C. Requena Moita, *La espiritualidad española de los siglos XV-XVII a través de las Vita Christi* (Tesis Doctoral de la Universidad de Barcelona; Barcelona, 1997), 71-134.

²³ P. Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española* (4 vols.) (Madrid, 1980-1985); Id., *Introducción a la historia de la literatura mística en España* (Madrid, 2^a 1984).

²⁴ Cf. J. Sánchez Herrero, *La Semana Santa de Sevilla* (Madrid, 2003), 48-54; también L. Delbrugge, *A Scholarly Edition of Andrés de Li's Thesoro de la passion (1494)* (Leiden, 2011).

²⁵ Cf. G. Lemeunier, «El nuevo coloquio divino. Investigaciones sobre la oración mental metódica en la literatura del siglo de oro», *Revista Murciana de Antropología* 2 (1997): 41-63.

²⁶ L. Sala Balust, *Obras* I, 171 habla de la relación del *Audi Filia* con el *Ejercitatorio* de García de Cisneros, pero estas relaciones con la literatura precedente no las vamos a considerar en este apartado.

²⁷ Tratado de anihilación, en *Obras* II, 1027.

²⁸ Ser 55, 59, en *Obras* III, 742.

en la que insiste con frecuencia: «Te dio memoria, con que acordases de las mercedes que de él has recibido; y entendimiento, con que le conocieses; y voluntad, con que le amases...»²⁹.

El hombre ha sido pensado desde el principio y creado para la comunión con Dios. Para ello, el Señor había previsto desde la eternidad la unión de su divinidad con la humanidad, mediante la encarnación del Verbo. San Juan de Ávila habla de la encarnación del Hijo en la humanidad de Jesús y de la salvación de todos los hombres como un solo movimiento del amor de Dios. Lo explica así: «Tiene Cristo dos cuerpos: uno que recibió de la Virgen y otro que somos nosotros»³⁰. El primero, lo personaliza el *Verbo eterno* al modo como el alma se une a la carne, y el segundo, lo incorpora el *Verbo encarnado* al modo como la cabeza se une con el cuerpo. La *encarnación* es la unión hipostática, en la única persona del *Verbo eterno*, de la divinidad y humanidad, y la *incorporación* es la unión mística en el *Verbo encarnado*, de los hombres con Dios. Para el Maestro Ávila, la cristología coincide con la soteriología puesto que «salvar Cristo al hombre y rogar por él» es lo mismo que «salvarse a sí mismo y rogar por sí mismo»³¹.

En este plan originario de salvación de Dios, entró en escena el pecado del hombre que hizo todo más difícil. Para San Juan de Ávila, el pecado hace al hombre perder su disposición natural para la unión con Dios: el «gusto y facilidad» con que «se convertía y amaba a Dios»³², y hace de la vida de gracia «un continuo martirio y una molesta guerra»³³. El hombre descubre la gravedad de su pecado precisamente a la luz y la experiencia del don del amor de Dios que se ha manifestado sobreabundantemente en la pasión de Cristo:

²⁹ Escrito segundo, en *Obras* II, 1023. San Juan de Ávila desarrolla en varias ocasiones y de varias maneras el hombre creado a imagen de Dios no basándose en el Hijo sino en la Trinidad a la que presenta con la imagen agustiniana de la interioridad: Dios Padre es el ser, el Hijo la noticia, el entendimiento, y el Espíritu la voluntad. Cf. In 1 Jn (1) lec. 3, en *Obras* II, 118: «En la Santísima Trinidad hay tres personas y una sustancia, así en nosotros hay un ánima y tres potencias». Cf. también. In 1 Jn (1), lec. 15, en *Obras* II, 343. Más claro aún en *Dialogus*, 4, en *Obras* II, 770s: «Este Señor a quien ofendiste es un Dios verdadero, trino en personas y uno en esencia, Padre que *ab aeterno*, de su misma substancia, en sí mismo engendra al Hijo, al cual da, por modo inefable y naturalmente, toda su divinidad, y virtud, y ser, y esencia, y sapiencia, y todas sus perfecciones por la fecundidad y infinita virtud de su divino entendimiento... el cual Padre e Hijo, aunque son dos personas verdaderamente distintas, no son más que un Dios, que por su divino y infinito amor producen al Espíritu Santo, por su divina voluntad, también naturalmente, al cual así como el Padre, por el divino *entendimiento*, da todo el ser y bien que tiene al Hijo, así el Padre y el Hijo dan el mismo bien y ser al Espíritu santo por su divina *voluntad*, con que naturalmente se ama, puesto que el divino entendimiento y voluntad no es otra cosa sino el mismo ser divino...».

³⁰ AF [II] 84, en *Obras* I. 718.

³¹ Ser 53, 30-33, en *Obras* II, 698.

³² Ser 54, 4, en *Obras* III, 701.

³³ Carta 32, en *Obras* IV, 182.

Haberse puesto Jesucristo en la cruz para librar al hombre del pecado, dejaba pintado tan feo al pecado y había de poner en tan grande espanto al hombre, que ya nunca más había de volver a cosa que tanto costó a la mesma potencia de Dios dar remedio con ella³⁴.

Por eso, la obra salvadora de la pasión no solo mira a Dios para pedir perdón, sino que mira también al hombre para moverle y atraer su corazón al amor de Dios, elevando y respetando su libertad³⁵.

La «redención» del pecado, no la hacen los hombres con sus fuerzas, sino que es obra de «los merecimientos de Cristo»³⁶. Así, la santidad verdaderamente cristiana no puede consistir simplemente en un proceso de perfeccionamiento o maduración en virtudes mediante el esfuerzo personal³⁷: «Muchos siervos de Dios» han tomado por medio «mortificarse y alcanzar virtudes; así para alcanzar paciencia el que no la tiene procura acostumbrarse a sufrir». El camino de la pura ascesis exterior es el que siguieron los «filósofos» paganos y el que tienen que seguir los moros y judíos que no creen en Cristo.

Para los cristianos «hay otra manera de buscar virtudes, engrandecida y alabada por la Sagrada Escritura, y es cuando el hombre, poniendo y asentando su conciencia en los merecimientos de Cristo, cree que por él ha de alcanzar lo que toca a la salvación». Sin negar la ascesis personal, «esta manera de alcanzar virtudes ha de ser la principal del cristiano»³⁸. Por eso, para alcanzar la santidad en esta vida y la salvación futura no hay nada mejor en qué ocupar la mente que meditar la pasión del Señor y a qué dedicar la vida que a imitarla, pues sería «extremo desagradecimiento poner en olvido un tan inmenso beneficio de amor como fue padecer Cristo por nos»³⁹. Y concluye San Juan de Ávila: Aunque «hay diferentes caminos de ir a Dios, y diferentes modos de servirle, solo pienso poner uno, porque pienso que es con el que Dios mucho se contenta, que es la oración mental»⁴⁰.

La oración mental, para nuestro autor, no consiste en apagar las potencias del alma sino, todo lo contrario, en un «continuo obrar con el pensamiento, andando en busca del conocimiento de Dios y de nosotros mismos»⁴¹, en tener «ilustrado el entendimiento y... la voluntad inflamada»⁴². Y no solo las

³⁴ In Gal 4, en *Obras* II, 27.

³⁵ Cf. AF [1] I, 70, en *Obras* I, 437.

³⁶ Carta 222, en *Obras* IV, 702.

³⁷ Cf. Plática 3, 8, en *Obras* I, 818.

³⁸ Carta 222, en *Obras* IV, 703.

³⁹ AF [2] 68, 2, en *Obras* I, 680.

⁴⁰ Avisos para aprovechar en la oración, en *Obras* II, 1016.

⁴¹ Siete nuevos escritos 1, 3, en *Obras* II, 1019.

⁴² In 1 Jn (2) lec. 18, en *Obras* II, 421.

potencias del alma, sino que «es menester todo el hombre...», también «los sentidos», pues, ya que los «tienes de Dios, justa cosa es que le sirvas con ellos»⁴³.

Mediante la oración mental, el Verbo encarnado supera su contingencia histórica y se hace contemporáneo de todos los hombres⁴⁴. Su pasión no es únicamente un hecho histórico del pasado, un dato de crónica, sino que tiene un valor permanente: Cristo, que «fue muerto desde el principio del mundo», sigue sufriendo pasión hasta el fin. La misma figura del *Ecce Homo* que Pilato «sacó entonces a los ojos del pueblo furioso, esa misma se presenta hoy a los del Padre piadoso tan fresca y tan corriendo sangre como estaba aquel día»⁴⁵ para obrar la salvación, y sigue mostrándose a los ojos de los hombres buscando su compasión y su conversión. Nuestro autor acentúa tanto la eficacia actual de la pasión mediante la meditación, que le concede un valor cuasi-sacramental: meditar los hechos de la pasión de Cristo es una forma de «comer su carne», es decir, de participar en su salvación, como en el sacramento de la Eucaristía⁴⁶.

Aunque Cristo ya murió por todos los hombres, la meditación logra que su pasión se aplique a cada persona en concreto. Pues Dios no muestra su amor «solamente con todos los hombres en general», sino que a cada uno «le tiene en particular este amor, y por él en particular se hizo aquella obra». En la meditación actualizada de la pasión, el orante llega a sentir que, «si no pecara otro que yo, por mí solo viniera a morir»⁴⁷.

2.2. Referencias a la meditación de la pasión

A partir de estas convicciones, y basándose en su propia experiencia, San Juan de Ávila describe un detallado método de meditación de la pasión, para que el hombre se sienta atraído por el amor de Dios y alcance su gracia y su fuerza salvadora. El método es una ayuda para meditar durante dos horas cada día de la semana una escena de la pasión.

Al menos en 13 ocasiones habla San Juan de Ávila de este método, adaptándolo a diversos tipos de personas: sacerdotes dedicados a la predicación o a la confesión, religiosos, beatas, laicos, madres de familias, trabajadores...:

⁴³ Siete nuevos escritos 2, 2, en *Obras* II, 1026.

⁴⁴ Cf. AF (2) 68, 2, en *Obras* I, 680: «Porque su morada según el cuerpo en este destierro convenía –según la ordinación de Dios– que fuese por pocos años y en pequeña parte de la tierra... ordenó su amor que, ya subido –resucitado y glorioso– a las alturas del cielo, descendiese a la tierra, no a aquella parte ni a aquella sino a todo el mundo universo donde hijos tuviese, y no por tiempo de treinta años, sino por todo el tiempo que el mundo durare».

⁴⁵ *Ecce Homo*, en *Obras* II, 766.

⁴⁶ Cf. Tratado del sacerdocio, 26, en *Obras* I, 93.

⁴⁷ In Gal 2, 20, num. 26, en *Obras* II, 56.

1. Recomienda y habla de la meditación de la pasión en *Audi Filia* (1) II, núm. 46-64, en *Obras I*, 458-471 y en *Audi Filia* (2) cap. 68-81, en *Obras I*, 680-714, que es como una ampliación de la formulación anterior. En ambas ediciones de la obra principal de San Juan de Ávila se encuentra el contenido fundamental. Fray Luis de Granada se había referido a la edición de 1556 como «cuanto podía recomendarse en esta materia»⁴⁸. La edición póstuma del *Audi Filia* no solo no eliminó nada, sino que ha convertido el tema en un verdadero tratado sobre la oración⁴⁹.

2. En *Dialogus inter confessarium et paenitentem* num. 20, en *Obras II*, 782 (respondiendo a la pregunta «¿cómo os va acerca de la oración?»), recomienda de nuevo la meditación de la pasión, y ofrece la reglamentación de la misma en cuanto a tiempos y método.

3. En *Reglas muy provechosas para andar en el camino de nuestro Señor*, 6 (*Obras II*, 845), en las que, para «recibir y conservar la gracia del Espíritu santo», junto a la confesión, la práctica de los sacramentos y al cambio de costumbres, recomienda pensar cada día «algún paso de la pasión de Cristo».

4. En *Diez documentos*⁵⁰, 2, en *Obras II*, 849, lo primero que recomienda para ordenar la vida cristiana es la «memoria» de Cristo y particularmente la meditación de la pasión «cada mañana», junto a la oración de aniquilación, la práctica de los sacramentos, el cumplimiento de los mandamientos, la caridad con el prójimo...

5. En *Carta a Francisco Guzmán*, en *Obras II*, 1034, propone un horario tipo para una persona devota que tiene la posibilidad de dedicar todo el día a Dios: prevé la meditación de la pasión durante una hora en la mañana, seguida de un tiempo de estudio y la misa. Solamente después de misa está previsto el rezo de las Horas de prima a nona, todas juntas, hasta la comida. Se trata de avisos para una persona retirada, pero no ya en el monasterio, sino en su propia casa.

6. En el Sermón 23, *domingo 17 después de pentecostés*, 14, en *Obras III*, 283, presenta como «remedio para amar a Dios» la meditación de la pasión. Como «fuego con fuego se enciende... discurriendo con devoción por lo que Jesucristo pasó por nosotros, encenderse ha nuestro amor para amarle».

⁴⁸ Cf. *Obras I*, 384.

⁴⁹ Seguramente fuera lo último que añadió al *Audi Filia*, pues al concluir el tema de la meditación de la pasión dice que «tenía deseado y pensado de proseguir esta materia más largo, y pasar a la consideración de la Divinidad por el escalón de la santísima Anima de Jesucristo nuestro Señor, y mi poca salud no da lugar, no os digo más» (AF [2] cap. 81, 3, en *Obras I*, 712).

⁵⁰ Se trata de una corrección a la *Breve Regla de vida cristiana* publicada con la edición del *Audi Filia* de 1556. Cf. *Obras II*, 848.

7. En el Sermón 37, 4-12, en *Obras III*, 490-493, hace una comparación sugerente entre la procesión del Corpus y los «pasos» de la pasión de Cristo. Se trata de «honrar y solemnizar» la pasión mediante una representación de la misma, como se hace «en las siete horas canónicas» y en «el santo sacrificio de la misa» con «el ara y altares y vestiduras sacerdotales», es decir, «representando todo y significando muy en particular la muerte del Señor y sus circunstancias de ella».

8. En el Sermón 58 de la *Octava del Corpus*, 23, en *Obras III*, 794, recomienda la meditación de la pasión como un medio para prepararse a hacer una buena comunión.

9. En el Sermón 78 de *San Francisco de Asís*, 27, en *Obras III*, 1058, explica la identificación de San Francisco con Cristo por el pensamiento de la pasión y da consejos al oyente para que medite la pasión.

10. En la Carta 1, en *Obras IV*, 12s, a un predicador, probablemente a Fray Luis de Granada, enseña cómo se debe recomendar la meditación de la pasión y da los consejos para que la realicen los que «quieren servir al Señor».

11. La Carta 5, en *Obras IV*, 35s, lleva fecha del 2 de enero de 1538 y probablemente está dirigida al Maestro García Arias, al que propone un horario para organizar el día. Tras los maitines, recomienda meditar la pasión «tomando cada día un paso, porque no ande vagueando» durante «casi dos horas». También aquí se recomienda la meditación de la pasión por la mañana antes e independientemente del rezo de «prima, tercia y sexta». Más que con las Horas canónicas, la pasión está en estrecha relación con la misa, a la que se tiene que «aparejar» «pensando en este profundísimo misterio» que meditó anteriormente. Se trata de una persona dedicada a servir a Dios, que tiene tiempo para preparar sus predicaciones y por la tarde, tras rezar «nona, vísperas y completas», puede dedicarse a visitar enfermos y hacer obras de caridad.

12. La Carta 225, en *Obras IV*, 725ss., tiene muchas coincidencias con la Carta 5. Va dirigida a un discípulo de Córdoba, quizás Alonso de Molina, que más que un predicador, podría ser un confesor de religiosas con menor formación que el destinatario de la Carta 5⁵¹. También a éste le propone un plan para organizar la jornada. De madrugada, le pide dedicar una hora a la meditación de la pasión ayudándose de «algún libro devoto». También durante la misa ha de llevar «a Cristo conforme a aquel paso que de él pensó aquel día». Por la tarde puede ir a confesar, a hacer obras de caridad o de esparcimiento.

13. La Carta 236, en *Obras IV*, 752ss., probablemente está dirigida a una persona que tiene sus «negocios» y a la que pide una hora de meditación sin hacer referencia alguna al rezo de las Horas canónicas. Como en las cartas

⁵¹ Cf. *Obras I*, 67s.

anteriores para sus discípulos predicadores o confesores, que viven solos pero siguen el ritmo de la liturgia de las Horas, pone un horario diario para esta persona que vive en medio del mundo.

2.3. Líneas principales del método de meditación

Al iniciar la meditación, hay que hacer una preparación interior, poniéndose en presencia de Dios y pidiendo perdón por los pecados, para continuar con alguna oración vocal que comunique al orante devoción.

Después, el Maestro Ávila propone hacer una lectura del «relato» de la escena de la pasión, correspondiente a ese día de la semana. Esta lectura no está tomada directamente de la Escritura, sino de algunos comentarios espirituales. Se trata, por tanto, de lecturas meditadas; no de lecturas bíblicas. Aunque San Juan de Ávila no ha desarrollado en sus escritos el contenido de cada una de las meditaciones diarias, sí podemos encontrar en sus obras indicaciones dispersas sobre cada uno de los pasos; y en ocasiones algunos pasajes suficientemente amplios⁵². Sin embargo, con frecuencia remite a otros libros para realizar la «lectura» de la escena de la pasión de cada día. En la Carta 1⁵³, recomienda la *Passio duorum*⁵⁴, como «libro en romance» acomodado para la lección junto a *Contemptus mundi*, la parte 2.^a y 5.^a de los *Abecedarios espirituales* de Osuna, la *Vita Jesu Christi* del Cartujano, la *Opera Bernardi* y las *Confesiones* de San Agustín. Específicamente para la meditación de la pasión, en la Carta 5⁵⁵, vuelve a recomendar la *Passio duorum* junto a la primera parte del *Abecedario espiritual*. También la Carta 236⁵⁶ recomienda la *Passio duorum*, junto a los escritos de Fray Luis de Granada («El Libro de la oración y meditación») sobre la pasión para «saber la historia cómo pasó». En el cap.

⁵² Por ejemplo, sobre el *Ecce homo* apropiado para el miércoles: AF (1) VI, 23-32, en *Obras* I, 524-530; sobre la eucaristía en la meditación apropiada para el jueves: Ser 37 sobre las procesiones de la pasión y la procesión del Corpus (*Obras* III, 489-512); Ser 38 sobre «Haced esto en mi memoria» y la relación de la eucaristía con la pasión de Cristo (*Obras* III, 513-523); Ser 45 al 47 (*Obras* III, 895-913) sobre la carne de Cristo y la comunión; sobre la Virgen María, apropiado para el sábado: Ser 67 sobre la soledad de María (*Obras* III, 895-913).

⁵³ Carta 1, en *Obras* IV, 12.

⁵⁴ La *Passio duorum* (1526), atribuida a Francisco Tenorio, es citada con frecuencia por San Juan de Ávila. Se trata de un buen ejemplo de la influencia del *Dialogus B. Mariae et Anselmi de Passione Domini* en España. El subtítulo explica claramente su contenido: «Tratado de devotísimas y muy lastimosas contemplaciones de la pasión del Hijo de Dios; y compasión de la Virgen Sancta María. Por esta razón llamado *Passio duorum*». La acción se desarrolla en cinco días: desde el lunes santo, presentando a Jesús predicando en Jerusalén, hasta el viernes santo con la sepultura. Cf. J. A. Boon, «The Agony of the Virgin: The Sorrows and Crucifixion of Mary in Sixteenth Century Castilian Passion Traetises», *Sixteenth Century Journal* 38/1 (2007): 3-25.

⁵⁵ Carta 5, en *Obras* IV, 38.

⁵⁶ Carta 236, en *Obras* IV, 754.

74 de *Audi Filia* (2)⁵⁷, vuelve a proponer las obras de Fray Luis de Granada, esta vez junto a «las *Meditaciones* de San Agustín, en latín» y la *Vita Jesu Christi* del Cartujano.

Tras la lectura de la escena correspondiente de la pasión, San Juan de Ávila propone cuatro escalones de profundización, de fuera adentro, para acompañar a Cristo en su pasión, poniendo en juego todas las potencias del hombre.

El *primer escalón* es sin duda el más novedoso y propio de nuestro autor: *el ejercicio de los sentidos*. Se trata de re-evocar el «paso» apenas leído propiciando una participación física, sensorial del orante en lo que está pasando: san Juan de Ávila invita a ver los colores, a sentir los olores, a oír lo que dicen los personajes e incluso a participar en el diálogo, a tocar a Cristo, sus llagas... a meterse dentro de la escena físicamente:

Mirad a este hombre (...), porque en él hallaréis cuantas colores quisierdes...; bermejo de las bofetadas que recientes le han dado, y colorado de las que rato ha, y en la noche pasada, le dieron; amarillo, con la abstinencia de toda la vida y trabajos de la noche pasada; blanco, de las salivas que en la cara le echaron; denegrido, de los golpes que le habían magullado su sagrada cara; las mejillas hinchadas, y de cuantos colores las quisieron pintar los sayones (...) ¡Qué mates, qué aguas, qué blanco, qué colorado hallaréis aquí!⁵⁸.

Para realizar este ejercicio, pueden ser útiles algunas reproducciones iconográficas que ayuden al orante a representar los hechos y participar en ellos. Para el Maestro Ávila, los sentidos no son «puertas del pecado», sino puertas abiertas a la experiencia de Dios. Los frutos de este escalón son compasión y sentimiento, incluso en la parte afectiva y con lágrimas.

El *segundo escalón* pone en movimiento el *pensamiento*, que vuelve otra vez sobre el «paso» del día con «devotas consideraciones» para sacar de él dolor de los pecados, virtudes con las que Cristo vivió su pasión y fuerza necesaria para imitarlas en la propia vida. Son numerosas las consideraciones que San Juan de Ávila propone al orante: sobre el dolor físico de Jesús en cada parte de su cuerpo, sobre el sufrimiento que le causaban los pecados...:

En cada paso o misterio considerad, lo primero, quién padece, y de quién, y por quién padece, para que os espantéis y admiréis de tal misterio; segundo, cuántos dolores, penas, escarnios, para que compadezcáis, y os doláis, y sintáis con él; tercero, cuán grande beneficio recibís, para que lo agradezcáis; cuarto, el modo: con qué humildad, mansedumbre, paciencia, obediencia, para que le imitéis; quinto, el amor con que padeció, para que le améis, y aquí hacéd gran fuerza, etc.; sexto, cuánta necesidad teníades de su pasión, cómo la tomó

⁵⁷ AF (2) 74, en *Obras* I, 694.

⁵⁸ AF (1) VI, 31, en *Obras* I, 528.

congruente y proporcionada a vuestra necesidad; séptimo, cuántos frutos salieron de aquel árbol de vida (...); octavo, cómo se nos aplica aquella santa pasión por los santos sacramentos, y por la penitencia, y por las buenas obras; noveno, cuántos y cuán innumerables hay en el mundo que por no creerla los infieles, y los malos cristianos por no recibir los santos sacramentos, y por no hacer penitencia y enmendar sus vicios, y por no hacer buenas obras, pierden tan infinito tesoro; décimo, pensad el Cuerpo místico de Cristo, que son sus escogidos, cómo fueron todos crucificados, porque, desde Abel justo y Adán, todos los que piadosamente quieren vivir en Cristo nuestro Señor padecen trabajos y persecuciones; undécimo, desead ser mártir e imitar al Señor y a los suyos, y considerad, cuando los mártires estaban para padecer, de qué manera se aparejaban para el martirio, y pedid al Señor que os dé aquel mismo espíritu; duodécimo, imaginad que están los verdugos esperando que acabéis la oración para martirizaros, y de la manera que os aparejaríades para morir por Cristo. De esta manera salid de la oración, y así ofreced al Padre incorporado con Cristo y con sus santos, y ofreced aquella pasión por vuestros pecados y por los del mundo, y rogad por todos los amigos y enemigos vuestros, etc.⁵⁹.

Este escalón tiene como fruto, sobre todo, la imitación de las virtudes de Cristo.

El *tercer escalón*, el «ejercicio del amor perfecto», pone en movimiento la *voluntad* del hombre para que, volviendo de nuevo sobre el mismo «paso», descubra «el amor de su sacratísimo Corazón», que es mucho mayor que los sufrimientos de la pasión y las virtudes con que los sufría:

Después de haber entrado en la primera sala exterior del templo del verdadero Salomón, que es considerar a Cristo en lo exterior, y después de haber, con el cuchillo de la divina palabra, sacrificado vuestras irracionales pasiones, que es el oficio que se hacía en la sala del Templo que se llama *Sancta*, resta, si hemos de proseguir el camino, que procuremos entrar en el *Sancta Sanctorum* (...) el corazón de Jesucristo nuestro Señor⁶⁰.

Se trata de una meditación «para alcanzar amor», que culmina en la unión de la voluntad del orante con la voluntad de Dios, «cuando un ánima... desprecia lo próspero y adverso del mundo»⁶¹, y «tiene por muy gran merced y galardón el padecer por su Dios», entonces tiene «el verdadero y perfecto amor del Señor crucificado»⁶².

Todavía apunta nuestro autor un *cuarto escalón* que consiste en pasar de la humanidad de Cristo a su divinidad, de la mirada al Verbo encarnado a la contemplación del Verbo eterno:

⁵⁹ Dialogus, 19, en *Obras* II, 782.

⁶⁰ AF (2) 78, 1, en *Obras* I, 704.

⁶¹ AF [2] 29, 1, en *Obras* I, 598.

⁶² AF [2] 27, 3, en *Obras* I, 596.

Tenía deseado y pensado de proseguir esta materia más largo, y pasar a la consideración de la divinidad por el escalón de la santísima ánima de Jesucristo nuestro Señor, y [como] mi poca salud no da lugar, no os digo más, porque lo que aquí escribo es lo postrero de este tratado⁶³.

Es un escalón que no llega a desarrollar totalmente, pero las pocas indicaciones que da son preciosas sobre la implicación de la Trinidad en la pasión, pues «aunque en sí la divinidad no recibió lesión ninguna, no es posible, mas *verdaderamente se dice de Dios que murió*»⁶⁴.

La finalidad que San Juan de Ávila pretende con cada uno de estos escalones es el encuentro con Dios, que se puede dar en cualquier momento del proceso. El método consiste en «echar leña», para que el alma con sus facultades «no esté dispersa», pero, si llega la «comunicación» divina, esa «secreta e interior habla con que el ánima se comunica con Dios»⁶⁵, se ha de detener en cualquier momento que se encuentre. Por tanto, la «oración mental» trata de disponer al orante a «estar colgado de Dios esperando sus mercedes»⁶⁶.

3. La meditación de la pasión en el siglo XVI

Como decíamos al principio, San Juan de Ávila no es el inventor de este método de meditación. En el contexto de la primera mitad del siglo XVI español, la meditación de la pasión de Jesucristo fue el centro de interés de otros muchos autores espirituales españoles⁶⁷. Cabe destacar entre los más cercanos a San Juan de Ávila: Francisco Tenorio (?), *Passio duorum* (Sevilla 1526); Francisco de Osuna, Primera parte del libro «Abecedario espiritual», que trata de las circunstancias de la sagrada pasión del Hijo de Dios (Sevilla 1528); Sexta parte del «Abecedario espiritual», que trata de las llagas de Jesucristo (Medina del Campo 1554); Luis de Montoya, *Meditación de la pasión para las siete horas canónicas* (Medina 1534); Pedro Sánchez Ciruelo, *Contemplaciones sobre la pasión* (Alcalá 1534); Alonso de Orozco, *Tratado de la pasión* (Madrid 1534); *Monte de contemplación* (Sevilla 1544); *Soliloquio sobre la pasión de Nuestro señor Jesucristo* (Sevilla 1551); Bernardino de Laredo, *Subida al Monte Sion* (Sevilla 1535); Domingo de Valtanás, *Meditación de la pasión según las siete horas canónicas* (Sevilla 1535); Antonio de Gueva-

⁶³ AF (2) 81, 3, en *Obras I*, 712s.

⁶⁴ In 1 Jn [2] lec. 22, en *Obras II*, 439.

⁶⁵ AF [2] 78, 2, en *Obras I*, 704.

⁶⁶ Plática 3, 14, en *Obras I*, 820s.

⁶⁷ R. Ricard, «El tema de Jesús crucificado en la obra de algunos escritores españoles de los siglos XVI y XVII», en *id.*, *Estudios de literatura religiosa española* (Madrid, 1964), 226-240

ra, Monte Calvario (Salamanca 1542)... Estos autores son representativos de prácticamente todas las órdenes religiosas: carmelitas, franciscanos, agustinos, jesuitas... Al contrario de lo que sucedía en las escuelas teológicas, todos ellos, aun siendo de diversas órdenes, privilegiaban en su espiritualidad la devoción a la pasión de Jesús.

Como ya hemos dicho, nosotros nos limitaremos a presentar aquellos que ofrecen un método inspirado en la *devotio moderna* y una distribución semanal –ya no siguiendo las horas canónicas– de la meditación de la pasión para compararlos seguidamente con la propuesta de San Juan de Ávila.

3.1. Autores espirituales más cercanos a San Juan de Ávila

Francisco de Osuna

Quizás el primer codificador del recogimiento español haya sido el franciscano Francisco de Osuna (1492-1542)⁶⁸. Sus *Abecedarios espirituales* (1527-1530) se ocupan de los elementos fundamentales de la vida recogida, que describe así:

En tres cosas ya dichas está la perfección del hombre, que son meditar la pasión del Señor [objeto del primer Abecedario]; y lo segundo casarse e tomar por mujer la oración [segundo Abecedario]; lo tercero en venir a la bienaventurança de los viadores que es andar en uia vnitiua de caridad vigilante con su Dios lo qual se alcança como fruto de las dos primeras [teología mística o recogimiento, Tercer Abecedario]. Estas tres cosas tratan nuestros abecedarios⁶⁹.

El objetivo de la oración de recogimiento es «buscar a Dios dentro en nosotros mismos»⁷⁰: «O cosa maravillosa que no quiso el Señor mandarnos que los buscásemos en Roma o en Jerusalén donde el conuersó y anduuo sino en nuestro

⁶⁸ Cf. J. J. Morcillo Pérez, introducción a F. de Osuna, *Primer Abecedario espiritual* (Madrid, 2004), 21-115. Francisco de Osuna nació en Sevilla en 1492, ingresó en el convento franciscano de Alcalá donde realizó estudios universitarios. Estuvo en el convento de La Salceda, donde elaboró su método de recogimiento. Escribió seis Abecedarios: el primer y segundo sobre la oración y la meditación de la pasión; el tercero sobre la teología mística; el cuarto sobre el amor divino; el quinto sobre virtudes y medios ascéticos; el sexto sobre las llagas de Cristo. Cf. M. Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de mística española (1500-1700)*, 107-167.

⁶⁹ F. de Osuna, *Primera parte del libro llamado Abecedario spiritual* (Sevilla, 1528), f. 3r.

⁷⁰ F. de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, 483. Continúa el texto: «Unos buscan a Dios con los pastores en el pesebre por humildad y pobreza, otros con los reyes preguntan a los letrados siguiendo el estudio de la Sagrada Escritura, otros con nuestra Señora van al templo a lo buscar por oraciones y ofrendas; otros lo buscan en la cruz de penitencia, con el buen ladrón; otros lo buscan peregrinando en romerías, como los dos discípulos a quien se mostró en forma de peregrino... aunque todas las maneras ya dichas y otras semejables de buscar a Dios sean muy buenas, empero la que me parece mejor es buscarlo hombre en su corazón dentro de sí».

corazón que es cosa mas cercana a nosotros»⁷¹. En «la escalera, que es la orden de las cosas criadas», el alma del hombre constituye la cúspide, por eso es el lugar más adecuado para buscar al Creador y, en ella, los movimientos de la oración «suben al conocimiento del Criador y abajan al conocimiento de sí mismos»⁷². Osuna prácticamente identifica la conversión con llenar el alma de Dios mediante la meditación:

Lo que más debes convertir a Dios es el ánima con sus tres potencias: que la memoria piense sus cosas, y el entendimiento sea solícito en las considerar y la voluntad se deleyte en aquesto, y que estas tres potencias no se desvíen de Dios, pues que siendo trino todo se ocupa en te hazer mercedes⁷³.

El *Primer Abecedario espiritual*, como acabamos de indicar, «trata de las circunstancias de la sagrada passion del hijo de Dios»; sus fuentes son el *Rosetum* de Jean Mombaer; las *Meditationes Vitae Christi*, de Juan de Caulibus; el *Arbol de la vida crucificada de Jesús* de Ubertino de Casale; la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia⁷⁴. En Osuna no aparece ya la distribución de la pasión en las horas canónicas, pero tampoco llega a distribuir propiamente a lo largo de la semana las escenas concretas de la pasión⁷⁵, aunque recomienda su meditación diaria, dando indicaciones para el tema de cada día: «Siquiera un rato en el día no dexes de pensar en la bendita passion (...) determina con rigor de meditar cierto tiempo en tal ora y aquel firme propósito te valdrá mucho»⁷⁶. Osuna ve toda la vida de Cristo desde su pasión⁷⁷ y en la descripción de ésta acentúa exageradamente el dolor, hasta un nivel que solo la divinidad y no la humanidad podría soportar: Jesús en la cruz sintió un dolor corporal mayor

⁷¹ F. de Osuna, *Primera parte del libro llamado Abecedario espiritual*, f. 8r.

⁷² F. de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, 89. Cf. R. F. Pérez García, «Formas interiores y exteriores de la religión en la baja Andalucía del renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular», *Hispania Sacra* 124 (2009): 599 (587-620).

⁷³ F. de Osuna, *Quinta parte del abecedario espiritual* (Burgos, 1542), letra O, f. 75v; las mismas ideas son reiteradas, por ejemplo, en el *Segundo Abecedario espiritual*, f. 182v, y en el *Sexto*, f. 8r; cf. M. Quirós García, «El itinerario del recogimiento en la quinta parte del Abecedario espiritual de Francisco de Osuna. Aspectos doctrinales y léxicos», *Revista de Lexicografía* 5 (1998): 115-156.

⁷⁴ Sobre la influencia en Osuna, cf. F. de Ros, *Un maître de Sainte Thérèse: Le Père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle* (Paris, 1936), 283-288.

⁷⁵ El tema de la pasión lo trata también en otras obras, como *Gracioso convite*, f. 105v-108r, el *Segundo Abecedario Espiritual*, en los tratados VI, X y XVII; además de las obras de Osuna publicadas tras su muerte, como el *Quinto Abecedario*, en el que propone ya un incipiente ritmo semanal en la oración: meditar todos los miércoles sobre la muerte de Cristo y los viernes en su pasión (cf. F. de Osuna, *Quinta parte del abecedario espiritual*, f. 76v-77v); el *Sexto Abecedario*, dedicado a las llagas de Cristo, o el sermón sobre la pasión que forma parte de su *Trilogium evangelicum*.

⁷⁶ Francisco de Osuna, *Primera parte del libro llamado Abecedario espiritual*, f. 14r; f. 45v.

⁷⁷ «Toda la vida del Señor fue cruz y tormento» (*ibid.*, f. 30v).

que el de un parto⁷⁸, en el huerto de Getsemaní sudó más sangre que tiene un cuerpo humano⁷⁹... Las descripciones retóricas de los distintos momentos de la pasión usan profusamente la imaginación que aporta infinidad de comparaciones, siempre que no entren en contradicción con el texto de los evangelios. Así, compara al «Ecce homo» con un toro, «pues que a los toros echan puas y dessuellan los animales (...) y tus espinas se dizen ser como las puas que ponen en las garrochas para correr los toros»⁸⁰. La flagelación le lleva a describir el cuerpo de Cristo «peor que de leproso hecho manantial de sangre (...)». En la crucifixión describe con detalle cómo los clavos desgarran su carne⁸¹.

En cuanto a los frutos de este ejercicio, la meditación de la pasión, como en la *piEDAD franciscana*, lleva a la imitación de Cristo y al crecimiento en virtud: «Contemplar la pasión tiene que servir como la luna hace de noche y la imitación como el sol hace en el día». Francisco de Osuna pone al lector ante un «espectáculo visual» para provocar en él conmoción y para que llegue a sentir, más que a comprender, la gravedad de lo ocurrido: «¡O que escozimiento y dolor...! Lástima grande era verlo...». Este «sentimiento» es una invitación a la imitación, que a veces consiste incluso en tener los mismos padecimientos de Cristo para comprender lo que sufrió Cristo por los hombres: «Toma un açote y disciplínate para que sientas en ti lo que sentiría el Señor en sus pasiones e tormentos»⁸². Pero, además de la imitación, queremos destacar también otro fruto en este autor: el valor salvífico que adquiere la meditación de la pasión. El fin de la pasión que era la salvación de los hombres («todos sus dolores fueron por vernos nacidos a nueva vida de gracia»⁸³) se alcanza mediante su meditación, que «es el colirio y unción con que deues untar los ojos de tu anima para que veas»⁸⁴.

⁷⁸ Aspirar a sufrir un dolor mayor que el del parto durante la meditación de la pasión de Cristo es un lugar común vinculado a la pasión en la Edad Media. Cf. J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (Madrid, 1990), 269.

⁷⁹ Cf. Francisco de Osuna, *Primera parte del libro llamado Abecedario spiritual*, f. 28r: «el devoto puede meditar como el Señor padeció todos sus miembros y divino cuerpo». El tratado 16 contiene «una devota meditación de los miembros del Señor» en la que repasa cada uno de sus miembros en la cruz: la cabeza y los cabellos, ojos y nariz, «preciosa boca» y dientes, «lengua del Salvador», mejillas, faz y barbas, cuello, hombros, brazos, manos, pecho, «sagrado costado».

⁸⁰ Francisco de Osuna, *Primera parte del libro llamado Abecedario spiritual*, f. 74v.

⁸¹ Cf. *ibid.*: «(...) como enclauassen con gruesos clavos en distantes agujeros las benditas manos del Señor, y como estando con cordeles estiradas, los pies no alcançassen al lugar donde auian señalado, leuantaron en alto la pesada cruz y dexaronla caer... para que estando el Señor alto pudiessen tirar de los pies mejor para que alcançassen, y esto hecho ató el uno de los sayones un cordel a los sanctos pies y otro puesto en una escalera tomó un martillo y un grueso clavo mas que los otros, y estándolo hincandolo en los sagrados pies, por la sangre que dellos corría resualósele el martillo de las manos (...)».

⁸² *Ibid.*, f. 46r.

⁸³ Francisco de Osuna, *Primera parte del libro llamado Abecedario spiritual*, f. 26v.

⁸⁴ *Ibid.*, f. 28r.

Bernardino de Laredo

Bernardino de Laredo (1482-1540)⁸⁵ probablemente es el mejor exponente del recogimiento en su obra *Subida del Monte Sion* (1535) y el que más ha influido en los místicos españoles del siglo XVI⁸⁶. Divide su obra en tres partes que corresponden a los tres pasos para lograr la oración recogida y señala meditaciones diarias para cada uno de ellos en ritmo semanal⁸⁷: el primer paso es la «anichilación» –la purificación de los sentidos viendo que «lo que el hombre puede obrar en su inquisición es en verdad casi nada por sí»⁸⁸–, cuya meditación «tiene lugar y tiempo señalado, dende rezados los maitines hasta prima»; el segundo paso es la meditación de los misterios de la vida de Cristo, «dende prima a nona»; y finalmente, el tercer paso consiste en la «recolección», que describe como «no pensar nada», «la quieta unión con Dios», «dende nona hasta la hora de maitines, el espacio que velamos»⁸⁹. La «recolección» no mira ya arriba, al cielo, sino al interior, y consiste en «la transformación de sí mismo en Dios mediante el amor», que se consigue con la «redirección», el repliegue de las potencias del alma –normalmente atentas

⁸⁵ Fray Bernardino de Laredo, «Subida al Monte Sion», en *Místicos franciscanos españoles* (Madrid, 1968), 28-442 (las citas las tomaremos de esta edición). Cf. M. Andrés, *La Teología española en el siglo XVI II* (Madrid, 1977), 214-218; T. H. Martín, introducción a «*Via Spiritus*» de Bernabé de Palma / «*Subida del Monte Sion*» de Bernardino de Laredo (Madrid, 1998), pp. XXX-XLIII; Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sion*. Ed. A. Alonso González, M. García Trascasas y B. Gutiérrez Rodilla (Madrid, 2000); M. de Castro, OFM, s.v. *Laredo, Bernardino de*, en Q. Aldea (dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España II* (Madrid, 1972), 1269.

⁸⁶ Cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI II*, 214ss., indica que el título y la materia de esta obra recuerdan a la *Subida del Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz, que leyó sin duda la obra de Laredo. También influyó en santa Teresa, que lo utiliza para explicar a sus confesores el modo de su oración. Además, metáforas como la del castillo, la mariposa, la abeja, etc., empleadas por santa Teresa, están también tomadas de esta obra. Finalmente, indica que santa Teresa lo usa como fuente para la formulación del lenguaje interior y pone como ejemplo el *Libro de la Vida*, cap. 23, 11-12. Cf. también J. A. Boon, *The Mystical Language of Recollection: Bernardino de Laredo and the 'Subida al Monte Sion'* (Tesis Doctoral; Universidad de Pensilvania, 2004).

⁸⁷ Bernardino también conoce el ritmo diario de los monjes e incluso lo rescata: «Quando tañe las horas, recoja en el pensamiento lo que aquella hora significa; conviene a saber: la prisión en los maitines; en la prima el discurso ante los jueces, a la tercia la columna; a la sexta la corona; a la nona, la cruz; a las vísperas el descendimiento della; a las completas, la sepultura o monumento». Pero no solo las horas del día para la pasión sino también las diversas acciones del día cobran un significado para la propia «aniquilación»: «oyendo la voz del que despierta a maitines, represente en la memoria la trompeta: Levantaos, muertos, al juicio... cada vez que se acostare a dormir, quan presto y cierto será echarle en la sepultura (...) cada vez que se sentare a comer, ponga a su cuenta el escote de la comida primera (el pecado de Adán) (...) cada vez que ha de beber se acuerde que bebió Cristo en la cruz vinagre y fiel». Para las citas, cf. *supra*, la edición de las obras de T. H. Martín.

⁸⁸ *Subida al Monte Sion*, parte II, cap. 13, en *Místicos franciscanos españoles*, 200.

⁸⁹ *Ibid.*, part I, reglas, en *Místicos franciscanos españoles*, 31.

al exterior, a las cosas creadas— hacia el interior, para encontrar a Dios en el centro del alma⁹⁰.

La meditación de la pasión de Cristo forma parte del tercer paso, de la «recolección». Es decir, se trata ya de una actividad del alma dentro de sí misma. Por eso, no es solo una meditación visual o exterior, sino que tiene una técnica psicológica más depurada al servicio de la introspección:

Contemplando los misterios altísimos de Cristo (...) no vaya el ánima a ver aquellos misterios al lugar donde acaecieron, mas que el lugar y el misterio lo atraiga y lo meta en sí misma, recogién dose toda dentro, porque en su mismo corazón tiene anchuras y lugar para cuanto tiene en él (...) ⁹¹.

No consiste, pues, simplemente en entrar a formar parte de la escena como testigo presencial de un acontecimiento pasado, sino en acoger y reproducir en el espacio interior del alma la pasión de Cristo:

Y aquello se entiende así, que si piensas en los azotes de Cristo Iesus (...) que pensando en sus azotes, sea tu corazón columna. De manera que de golpe o recudida no puedas sentir ni pensar en algún açote o golpe que no toque en tu columna (...). Item si piensas en la coronación, sea tu corazón la silla o sea la púrpura, y no haya alguna espina que no toque o lastime o te ensangriente los ojos (...). Y si piensas en la cruz, sea tu corazón la piedra en que fue hincada; y aún lo más tierno e interior sea el agujero della, de manera que la sangre que corría por el madero lave tu dura sustancia... y así en todos los misterios(...) ⁹².

Bernardino de Laredo describe el interior del alma en términos espaciales, como un ancho mundo («no ha lugar decir que es estrecho el corazón, porque más puede caber en él y en el largo entendimiento»). Y el recogimiento consiste en entrar en ese espacio interior («éntrate en ti y a ti traerás los misterios, y todos cabrán en ti, y tú serás tierra santa»), donde «si te sabes encerrar (...) dentro hallaremos al muy benigno Dios, espejo clarísimo, en el cual vernos a todo nuestro querer todo quanto ver queremos». Conseguir «que el alma esté dispuesta y purificada en todo lo que es en sí» es el objetivo de la meditación de la pasión, que «es quien más puede ayudar en

⁹⁰ Así, las tres partes de su obra forman una progresiva interiorización: «La meditación de nuestra anihilación es por vía de inquisición y discurso de entendimiento, y la contemplación de los misterios de Cristo, entrañas suavísimas del ánima desterrada, son y han de ser por inquisición de entendimiento y recepción de voluntad. Así que lo primero se ha de buscar en lo exterior, que es las cosas de fuera pensando quién hemos sido y quién somos (...) Y lo segundo se ha de buscar también en lo exterior, y ha de permanecer dentro. Mas el punto tercero que es la quieta contemplación de cosas incorpóreas, puro espíritu y del altísimo Dios, esto ha de ser totalmente por modo de recepción (...)» (*Prefacio*).

⁹¹ Subida al Monte Sion, parte II, cap. 13, en *Místicos franciscanos españoles*, 199.

⁹² *Ibid.*, 200.

esta negociación⁹³. La meditación de la pasión es «perfectísima escuela que lleva el alma más que otra doctrina a la alta contemplación de las cosas incorpóreas»⁹⁴. Los frutos de la meditación son «conciencia limpia y anima desocupada y entendimiento ordenado y voluntad determinada», para «esperar la divina dignación»⁹⁵.

Bernardino de Laredo ofrece diversas meditaciones sobre la pasión para cada día de la semana: los cap. 17-27, que tratan de Getsemaní, el proceso, la flagelación, el vía crucis y la crucifixión, son para los primeros días de la semana; el viernes «siempre sea la licción que representa la dignidad de la cruz» (en el cap. 31); al sábado le corresponden los cap. 33 y 34 sobre la estancia en el limbo durante tres días; y al domingo el cap. 35 sobre la resurrección.

Fray Luis de Granada

Fray Luis de Granada (1504-1588) publicó en 1554 el *Libro de la oración y meditación*, en el que expuso el método de oración mental, seguramente practicado en Escalaceli de Córdoba, donde estuvo de 1534 a 1545⁹⁶. Estructura a lo largo de la obra varias semanas de oración, divididas en meditaciones matinales y vespertinas, las primeras dedicadas a la vida, pasión y muerte de Cristo y las segundas, al propio conocimiento como pecador y a la vanidad del mundo. Las meditaciones matinales de la segunda semana –capítulo X– están dedicadas a la pasión y muerte de Cristo.

La meditación consiste en aplicar «el entendimiento y la voluntad, para entender y gustar lo que se lee». Todas las meditaciones comienzan con la invitación a contemplar con los ojos exteriores («ve» y «mira») para focalizar la atención del alma en la escena que propone la lectura, mediante una descripción literaria totalmente realista y detallada. Fray Luis denomina a este momento desencadenante de la meditación la «licción». A partir de ella se pone en

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, parte I, cap. 2, en *Místicos franciscanos españoles*, 43.

⁹⁵ *Ibid.*, parte II, cap. 13, en *Místicos franciscanos españoles*, 200.

⁹⁶ Para las citas del *Libro de la oración y meditación* hemos usado la edición de J. J. de Mora, en *Obras de Fray Luis de Granada* II, Madrid 1848. Cf. también Fray Luis de Granada, *Obras completas* (52 vols.). Ed. A. Huerga et al. (Madrid, desde 1994). El éxito del *Libro de la oración y meditación* puso de relieve el grado de aceptación de la oración mental en la sociedad del siglo XVI. Se publicó en 1554 y, al año siguiente, ya tuvo una reedición. Tras ser incluido en el Índice de Valdés de 1559, reapareció corregido en 1566. Fue reimpresso nuevamente en 1573 y en 1579. Cf. A. Huerga. «Génesis y autenticidad del *Libro de la oración y meditación*», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 59 (1953): 135-183; Id., «Fray Luis de Granada entre mística, alumbrados e Inquisición», *Angelicum* 66/4 (1988): 540-564; A. Llin Chafer, «Fray Luis de Granada y la democratización de la oración», *Anales valentinos* 34 (1991): 247-270; A. Rico Seco, «Fray Luis de Granada, maestro predilecto de Santa Teresa», *Ciencia Tomista* 113 (1986): 85-107.

marcha el entendimiento o la imaginación; en el primer caso, se llama «meditación intelectual» y, en el segundo, «meditación imaginaria (...) de cosas que se pueden figurar con la imaginación, como son todos los pasos de la vida y pasión de Cristo»⁹⁷. Con la imaginación, Fray Luis pretende introducir al lector en la escena mediante la representación “de la manera que ella es, o de la manera que pasaría, y hacer cuenta que allí, en aquel mismo lugar donde estamos, pasa todo aquello en presencia nuestra; para que con esta representación de las cosas sea más viva la consideración y sentimiento dellas”⁹⁸. Llega incluso esta representación mental realista y actual a transmitir las sensaciones de Cristo al orante: “Y no pienses esto como cosa ya pasada, sino como presente; no como dolor ajeno, sino como tuyo propio. Y para ti mismo ponte en lugar del que padesce, y mira lo que sentirás si en parte tan sensible como es la cabeza, te hincasen muchas y muy agudas espinas que penetrasen hasta los huesos”⁹⁹.

Tras la «licción», la meditación propiamente dicha consiste en «recoger-nos a considerar, rumiar y pensar, con toda la atención que pudiéramos, lo que hemos leído». Aquí se pasa del entendimiento a la voluntad, que es la parte fundamental del alma y obtiene así los «afectos» necesarios para crecer en virtud. Por eso, aconseja al lector que «procure tratar este negocio más con afectos y sentimientos de la voluntad que con discursos y especulaciones del entendimiento»¹⁰⁰. Fray Luis cree que «la materia, pues, de la meditación son todas aquellas cosas cuya consideración nos puede mover a algún afecto devoto (...)»¹⁰¹; por eso, “la principal materia de la meditación es la sacratísima pasión del Salvador (...). Entre todas las devociones del mundo, no hay otra más segura, ni más provechosa, ni más universal para todo el género de personas que la memoria de la sagrada pasión”¹⁰². Y repite con frecuencia los seis puntos en que se debe ocupar la meditación para mover la voluntad: “la grandeza de sus dolores, la gravedad de nuestro pecado, la alteza del beneficio, la excelencia de la divina bondad, la muchedumbre de virtudes de Cristo que allí resplandecen, y la conveniencia de este medio que Dios tomó para nuestra redención”¹⁰³. El fruto de estas consideraciones no son conclusiones teóricas, sino que «estas seis cosas hemos de considerar para seis efectos, en los cuales consiste todo el aprovechamiento de la vida espiritual». Estos sentimientos son: compasión de Cristo, dolor de los pecados, agradecimiento del beneficio,

⁹⁷ Libro de la oración y meditación, parte I, cap. 5, en *Obras II*, 13.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, parte I, cap. 10, en *Obras II*, 75, «meditación para el jueves por la mañana».

¹⁰⁰ *Ibid.*, parte I, cap. 8, en *Obras II*, 16.

¹⁰¹ Guía de pecadores, libro III, en *Obras II*, 276.

¹⁰² Libro de la oración y meditación, parte I, cap. 11, en *Obras II*, 89.

¹⁰³ *Ibid.* En otras ocasiones lo formula en forma de pregunta.

correspondencia de amor a Dios, deseo de imitar las virtudes de Cristo y admiración de la sabiduría divina¹⁰⁴.

Finalmente, el orante, llegando al final del proceso, es invitado a un coloquio interior con Dios de acción de gracias, ofrecimiento personal y petición (u «oración») del amor de Dios con el que concluye la oración.

Fray Luis de Granada escribió *Los seis libros de la Rhetorica ecclesiastica o de la manera de predicar*¹⁰⁵, en lo que describe la utilización por parte de los predicadores del arte oratoria «que en gran manera sirve para persuadir». La finalidad de la retórica no es entretener ni enseñar doctrina, sino convencer al lector: «Conviene pues que el predicador elocuente, cuando persuade alguna cosa que debe hacerse, no enseñe solo para instruir, no deleite solo para entretener, sino que convenza y doble para triunfar»¹⁰⁶. Para hacer «al hombre bueno y virtuoso, que es el fin que la doctrina cristiana pretende» es necesario primero «ganarle la voluntad y persuadirle», afirma en el prólogo. Y, desde esta óptica, plantea su biografía de San Juan de Ávila, como el «perfecto predicador»¹⁰⁷.

San Pedro de Alcántara

San Pedro de Alcántara (1499-1562) escribió el *Tratado de oración y meditación* entre 1541 y 1551¹⁰⁸. Su obra parece una «recopilación» del *Libro de la oración y meditación* y del volumen segundo de *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada. Los franciscanos lo adoptaron durante mucho tiempo como manual de iniciación por lo que tuvo una gran difusión. El capítulo IV está dedicado a la meditación de la pasión que organiza en ritmo semanal, prácticamente con las mismas indicaciones de Fray Luis de Granada, salvo que

¹⁰⁴ *Obras* I, 272. En la *Guía de pecadores* presenta de nuevo resumidamente estos dos pasos de la *lectio* y la *meditatio*: «La manera de tratar cada uno de estos misterios es poniendo primero el texto del santo evangelio (que es la más alta y más dulce escritura de cuantas hay en el mundo) y después notando algunos puntos morales y devotos sobre que se pudiese fundar esta consideración: de los cuales unos sirven para la imitación de las virtudes de Cristo, otros para el agradecimiento de sus beneficios, otros para compasión de sus trabajos, otros para devoción y otros también para despertar el amor de este soberano Señor, y otros para otros efectos y virtudes semejantes, según que el Señor nos diere a entender» (*Obras* I, 313).

¹⁰⁵ En *Obras* XI/3 (Madrid, 1945), 488-642.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 559.

¹⁰⁷ Cf. J. Eguiluz Pacheco, «La prosa retórica de Fray Luis de Granada», en *AISO. Actas II* (1990) 315-321, cita 321.

¹⁰⁸ P. de Alcántara, *Tratado de la oración y meditación*, en R. Sanz Valdivieso (ed.), *Místicos franciscanos españoles I. Vida y escritos de San Pedro de Alcántara* (Madrid, 1996). Cf. también para un estudio más crítico y documentación la tesis doctoral del R. López Ruano, *Edición crítica de El Tratado de la oración y meditación de san Pedro de Alcántara* (tesis doctoral, Universidad de Extremadura; Cáceres, 2009).

recomienda que la meditación de la pasión se haga en la oración vespertina y no en la matutina.

San Ignacio de Loyola

San Ignacio (1491-1556) publicó los *Ejercicios espirituales* en 1548¹⁰⁹. No son un plan de oración para la vida de cada día, sino la programación de un mes para “preparar y disponer el alma, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima”¹¹⁰.

La primera semana está dedicada al conocimiento de sí o a la consideración de los pecados, mientras que, las tres semanas restantes, los Ejercicios se centran en los «misterios de la vida de Cristo»: la segunda, en la encarnación y vida pública; la tercera, en la pasión; y la cuarta, en la resurrección y la ascensión. San Ignacio establece una gradación o progreso a lo largo del mes: la primera semana se corresponde con la vida purgativa y la segunda con la vida iluminativa¹¹¹. El paso de una a otra no es para todos: están excluidos aquellos «de poco sujeto o de poca capacidad natural», que no pueden hacer «otros algunos ejercicios, que están fuera de la primera semana»¹¹². Con la tercera semana, dedicada a la pasión, «la contemplación ocupa todo el tiempo del ejercitante, la elección ya está hecha [en la segunda semana], no hay nuevas reglas de discernimiento y la actitud del ejercitante es más pasiva que en las dos semanas anteriores»¹¹³.

La estructura de un rato de oración del ejercitante según el método de San Ignacio tiene cuatro partes: comienza con la oración preparatoria, que consiste en «pedir gracia, a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad»¹¹⁴; después vienen los preámbulos o preludios que permiten al ejercitante situarse y recogerse utilizando la imaginación: «el primer preámbulo es, composición viendo el lugar»¹¹⁵, y unido a él «traer la historia

¹⁰⁹ Cf. *Ejercicios espirituales* (Bilbao, 1998) (citaremos el texto según esta edición indicando solo el número de parágrafo); J. Guevara, «Misterios de la vida de Cristo», en *Diccionario de espiritualidad ignaciana II* (Madrid, 2007); I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en la vida de su autor (1522-1556)* (Roma, 1946), 31-32; M. Rotsaert, *Ignace de Loyola et les Renouveaux Spirituels en Castille au debut du XVI siècle* (Roma, 1982), 43-81.

¹¹⁰ *Ejercicios Espirituales*, núm. 1.

¹¹¹ *Ibid.*, núm. 10.

¹¹² *Ibid.*, núm. 18.

¹¹³ J. Guevara, «Misterios de la vida de Cristo», en *Diccionario de espiritualidad ignaciana II*, 1254.

¹¹⁴ *Ejercicios Espirituales*, núm. 46.

¹¹⁵ *Ibid.*, núm. 47.

de la cosa que tengo que contemplar»¹¹⁶, y a continuación «demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo»¹¹⁷ alcanzar; en tercer lugar, los puntos de la oración, que consisten en aplicar los sentidos para «ver», «oír», «mirar lo que las personas hacen», pero no solo los sentidos corporales sino también los del alma que «siente (...) consolación o desolación»; y finalmente, la oración concluye con el coloquio que «se hace, propiamente, hablando, así como un amigo habla a otro»¹¹⁸.

Por lo que se refiere a la meditación de la pasión en la tercera semana, tras la oración preparatoria, los preámbulos «traen la historia», que correspondería a la «lectio» o memoria del pasaje que se va a meditar, y recogen la intención de la meditación, que, en este caso, es sentir «dolor, sentimiento y confusión porque por mis pecados va el Señor a la pasión»¹¹⁹ o bien «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena intensa de tanta pena que Cristo pasó por mí»¹²⁰. En cuanto a los puntos de oración, después de aplicar los sentidos corporales, pide al ejercitante, en primer lugar, contemplar el sufrimiento voluntario de Cristo («considerar lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad o quiere padecer, según el paso que se contempla»¹²¹); en segundo lugar, la voluntad de Dios en este sufrimiento («considerar, cómo la divinidad se esconde (...) y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente»¹²²), y finalmente, cómo debe determinarse la voluntad del hombre («considerar, cómo todo esto padece por mis pecados, etc., y qué debo yo hacer y padecer por él»¹²³).

3.2. *Visión de conjunto*

Tras haber presentado aquellos autores de la primera mitad del siglo XVI que, en el entorno de San Juan de Ávila, proponen la meditación de la pasión en ritmo semanal, y teniendo como punto de referencia a nuestro autor, recogemos algunos aspectos que nos ayuden a distinguir un método y un género devocional común.

En primer lugar, todos estos autores comparten una *concentración soteriológica* en la pasión del Señor. Esta importancia histórico-salvífica de la pasión

¹¹⁶ *Ibid.*, núm. 102.

¹¹⁷ *Ibid.*, núm. 48.

¹¹⁸ *Ibid.*, núm. 54.

¹¹⁹ *Ibid.*, núm. 193.

¹²⁰ *Ibid.*, núm. 203.

¹²¹ *Ibid.*, núm. 195.

¹²² *Ibid.*, núm. 196.

¹²³ *Ibid.*, núm. 197.

se refleja en el creciente peso que su meditación tiene en la oración creyente. Para ellos, centrarse en la meditación de la pasión no quiere decir rechazar los demás temas de oración, sino acudir al «fontal», desde el que adquiere luz todo lo demás, incluso la entera vida de Cristo. En la tradición monástica¹²⁴ y franciscana del siglo XIII y XIV, la meditación de la pasión era el tema más adecuado para los «principiantes» y estaba orientado preferentemente al abandono de los vicios y al crecimiento en virtud. Sin embargo, bajo la influencia de la *devotio moderna*, y en la organización de la oración metódica, la meditación de la pasión se va asignando cada vez más a los «perfectos». En Francisco de Osuna todavía forma parte de la entrada en la oración. En Bernardino de Laredo es ya un estadio sucesivo, cercano a la contemplación. En San Ignacio de Loyola se sitúa en la vía unitiva y recibe el nombre de contemplación¹²⁵.

Además, en todos ellos, la meditación de la pasión consiste en un ejercicio de interiorización que busca la participación personal en la pasión para recibir su efecto salvífico. Si mediante la *vis sacramenti* se hace real y efectiva la gracia de pasión, mediante la *vis meditationis* se hace presente y eficaz por el mismo modo en que se realizó. El efecto objetivo de salvación hubiera sido igual si Jesús hubiera realizado la salvación de otra manera, pero este modo de hacerlo tiene como finalidad llegar a «tocar» subjetivamente los «afectos» del hombre. Para lograr esa participación personal es necesario poner en juego las potencias del alma: la memoria, la inteligencia y la voluntad. En el ejercicio de la meditación, la memoria representa la materia a tratar; la inteligencia profundiza en el tema; y la voluntad alcanza pasivamente la comunicación del amor de Dios. Como se trata de un ejercicio purificador del alma, que reconstruye en ella la imagen de Dios, en todos estos autores se aprecia una creciente interrelación de la meditación de la pasión con el ejercicio del propio conocimiento o aniquilación.

También se percibe una cierta evolución en el concepto de contemplación. De una visión monástica que entiende la contemplación como éxtasis, como salida de sí y participación en la gloria de Dios, hemos pasado a una comprensión de la contemplación como interiorización, recogimiento. Si la meta de la contemplación monástica era subir a la altura de los cielos, donde Dios reina glorioso, ahora el objetivo es entrar en lo más hondo del corazón humano, donde Dios se encuentra con el hombre. Por otra parte, en esta meditación

¹²⁴ Todavía en el siglo XVII encontramos afirmaciones sobre el uso de la pasión para los principiantes. En la «Introducción de novicios cistercienses de la Congregación de San Bernardo y observancia de Castilla» (1635), de Froilán de Urosa, se recomienda al Maestro de novicios que «procure aficionarse a los novicios a meditar en la pasión de Cristo».

¹²⁵ G. Lercaro, *Metodi di orazione mentale* (Milán, 1957), 180 explica cómo la meditación de la pasión en el desarrollo de la oración mental no es ya para los incipientes sino el camino del cristiano hacia la perfección y hacia Dios; deja de ser punto de partida de la oración para convertirse en punto de llegada.

interior, la *memoria vitae et passionis Christi* provoca no solo un *effectus mentis*, sino también *effectus operis* en la *imitatio Christi*, de modo que la culminación de la meditación no es ya la admiración sino la acción, la imitación.

Sería interesante profundizar más en las similitudes y diferencias en puntos concretos, como el lugar y tiempo adecuado para la oración de recogimiento, su ambiente físico, las posturas corporales, el puesto de la oración vocal y de la lectura de la escena, la descripción de los «ejercicios espirituales» de meditación, el valor que conceden a los «sentidos externos», los olores, las representaciones vivas que conmueven el espíritu del hombre... Sin embargo, nos concentraremos en analizar lo más común e identificativo de todos ellos: la distribución de la meditación de la pasión a lo largo de la semana y la composición literaria y devota que hacen para cada una de las escenas, el «paso» como género literario común.

3.2.1. La estructura semanal de la meditación de la pasión

Estos autores no solo comparten convicciones comunes, sino en gran medida una misma metodización: la alternancia de las meditaciones según el ritmo semanal en lugar del diario seguido en los monasterios medievales, prescindiendo, por tanto, de la referencia a las horas litúrgicas¹²⁶. Este cambio indica una nueva organización del «tiempo», distinta al ritmo del *horologium* del *officium*. El orante no vive ya una jornada jalonada por el coro, sino que encuentra los momentos más adecuados para la oración en el principio y fin del día, de modo que pueda conjugarlos con su vida en el mundo.

Esta organización hebdomadaria remite a la celebración de la semana santa, de la que tenemos testimonios antiguos en la liturgia de Tierra Santa¹²⁷, previa incluso al monacato. En San Juan de Ávila, las referencias a la «Semana mayor» son explícitas para justificar la distribución semanal de la meditación de la pasión: «En otro tiempo había sentimiento de la pasión de Jesucristo; en la primitiva Iglesia duraba la misa y el oficio hasta la mañana que Jesucristo resucitó. Ya no hay nada de esto, sino, en pasando el viernes, ¡alyo!, ya es pas-

¹²⁶ Todavía quedan reminiscencias en todos ellos. Ya hemos anotado en el texto la propuesta diaria de Bernardino de Laredo. También San Ignacio propone una lectura diaria según se adapte al tipo de vida de cada uno. Cf. *Ejercicios espirituales*, 209: «Tome a media noche la cena; a la mañana el huerto...» y así continúa por el resto de las horas del día.

¹²⁷ El *Itinerarium Egeriae*, 30, 1 habla de la «septimana paschalis» o «septimana maior» que recuerda la última cena y la oración en el Huerto el jueves, la muerte en cruz el viernes, la vigilia pascual el sábado y el domingo la resurrección, días a los que se juntó muy pronto el domingo de Ramos para cerrar toda la semana. Posteriormente se añaden en la tradición la referencia a la traición de Judas el miércoles. Cf. J. A. Jungmann, «El ciclo litúrgico settimanale», en *id.*, *Eredità liturgica e attualità pastorale* (Roma, 1962), 386-424.

cua”¹²⁸. Y para celebrar «con dolor esta dolorosa memoria», dice el Maestro Ávila, “señaló la Iglesia el tiempo de la Semana Santa, en la cual las cruces se visten de luto y mudan los altares sus ornamentos, cántase la pasión del Señor cuatro veces, según los cuatro evangelistas que la escribieron, y hácese de ella sermón, y todo provoca a sentimiento de compasión y tristeza, para que así paguemos el servicio de devoción al Señor que padeció por nosotros”¹²⁹. Lo mismo que ahora para los días santos lo extiende luego al resto del año: “Tenga vuestro corazón sentimiento todos los días de vuestra vida, el jueves y viernes hasta la tarde, de pasión de Jesucristo; y desde el viernes en la tarde y el sábado, de los dolores de la Virgen María. No se os olvide, en viniendo el sábado, de tener memoria particularísima, sin que falte día, de los dolores que la Virgen María pasó”¹³⁰.

Fue la *devotio moderna* la que introdujo esta novedad del ciclo semanal en la meditación de la pasión, para lo cual comenzó a hacer algunas composiciones literarias llamadas «membra», o misterios de la vida de Cristo. San Juan de Ávila también hace una distribución semanal de la pasión dividiéndola en «pasos», para «tener algún orden... porque no ande vagueando cuando el ánimo no se inclina a alguno particular»¹³¹, aunque para la «lectura» concreta de estos «pasos» (o «membra») remite a algunos libros devotos, como ya hemos indicado: las *Meditationes*, la *Passio duorum*, la *Vita Christi* no estaban divididos en escenas por los días de la semana, y otros, en cambio, como Francisco de Osuna o Fray Luis de Granada, tienen ya una distribución semanal, si bien ligeramente diversa a la que nuestro autor propone.

Las dos distribuciones semanales de la pasión más representativas del Maestro Ávila están en la Carta 5 y el tratado sobre la oración del *Audi Filia*. Comparándolas en un cuadro sinóptico con la distribución que hacen los otros autores del recogimiento español, podemos ya sacar algunas conclusiones y particularidades.

En la tabla adjunta hemos intentado colocar cronológicamente a los autores del recogimiento para detectar no solo las diferencias, sino también para sugerir una posible evolución entre ellos. La distribución de la semana en Francisco de Osuna, tomada de la *Segunda parte del Abecedario espiritual*¹³²,

¹²⁸ Ser 67, 3, en *Obras* III, 895.

¹²⁹ Ser 37, 22, en *Obras* III, 497. Esta es ya una influencia de la *devotio moderna* en la que ya «aparece la semana como una reminiscencia de la Semana Santa» (J. A. Jungmann, «El ciclo litúrgico settimanale», 388).

¹³⁰ Ser 67, 17, en *Obras* III, 902.

¹³¹ Carta 236, en *Obras* IV, 752ss.

¹³² Ya hemos señalado que el tema de la pasión lo trata también en otras obras. Aquí hemos tomado la distribución que extracta M. Andrés Martín, «En torno a la ‘theologia crucis’ en la espiritualidad española (1450-1559)», *Diálogo ecuménico* 6 (1971): 370.

sigue el *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* de Mombaer que se centra en siete prerrogativas de Cristo en lugar de individualizar pasajes de la pasión, y en este sentido es la más antigua¹³³.

Bernardino de Laredo¹³⁴ es el primer autor del recogimiento español que distribuye el relato continuo de la pasión en los días de la semana. Tiene una cierta influencia de las *Meditationes vitae Christi*, que, como él, comienza la narración de la pasión después de la última cena, y en este sentido está más cercano a la tradición monástica, ya que la eucaristía no entraba a formar parte de las Horas canónicas que representaban la pasión.

Como Bernardino, tampoco San Juan de Ávila prevé la meditación de la última cena en la distribución semanal de las escenas de la pasión de las Cartas 5 y 236; en cambio, en el *Audi Filia* la coloca el jueves, con lo que el viernes recoge los pasos asignados en las Cartas 5 y 236 al jueves. De esta forma podemos conjeturar que la propuesta de las Cartas podría ser anterior a la del *Audi Filia*¹³⁵. Y, además de la introducción de una nueva escena, hemos de destacar en nuestro autor su interés manifiesto por respetar el carácter litúrgico «propio» de cada día de la semana a pesar de tener que romper la secuencia temporal del relato: «el jueves, no le podemos quitar su misterio muy excelente»; y el sábado: «tened memoria de pensar en este día las grandes angustias que la Virgen y Madre pasó»; y el domingo «es diputado al pensamiento de la resurrección»¹³⁶. Probablemente esto se debe a su idea de reproducir el misterio de la muerte y resurrección de Cristo en cada semana del año y no solamente una vez en la Semana Santa¹³⁷, como hemos indicado.

¹³³ Alonso de Orozco incluso hace una distribución según las horas del día, más ajuntada aún a la piedad monástica, cf. *Memorial de Amor santo*, 415-425. También en San Juan de Ávila quedan algunos vestigios de esta forma de considerar la pasión, cf. *Dialogus*, 15 en *Obras II*, 778 donde recomendando la meditación de la pasión dice: «Poned vuestro corazón delante del Señor Jesús crucificado, que es vuestro Señor, y Juez, y Padre».

¹³⁴ Cf. también M. Andrés, *La Teología española en el siglo XVI II* (Madrid, 1977), 214-218.

¹³⁵ Esta novedad probablemente es fruto de la influencia de la *Vita Jesu Christi* de Ludolfo de Sajonia en San Juan de Ávila, pues comienza su relato de la pasión con la última cena en los cap. 51-67. De él seguramente pasó a los manuales de oración mental que surgieron en los monasterios como el *Compendio breve de ejercicios espirituales*, 324-400; 415-463.

¹³⁶ AF (2) 72, 3, en *Obras I*, 692. Cf. M. Brunsó, «El espíritu litúrgico del P. Maestro Juan de Ávila», en *Semana Avilista. IV Centenario de la muerte del Beato Maestro Juan de Ávila* (Madrid, 1969), 169-197; J. Calveras, «La devoción al Corazón de María en el Beato Ávila», *Manresa* 18 (1946): 3-29; 221-256.

¹³⁷ «Y para cumplir con esta obligación tan justa y celebrar con dolor esta dolorosa memoria». Para «esta primera consideración mirando la pasión en sí misma, que fue causadora de penas al Señor, y a nosotros de compasión», que ahora él propone semanalmente «señaló la Iglesia el tiempo de la Semana Santa, en la cual las cruces se visten de luto y mudan los altares sus ornamentos, cántase la pasión del Señor cuatro veces, según los cuatro evangelistas que la escribieron, y hácese de ella sermón, y todo provoca a sentimiento de compasión y tristeza, para que así paguemos el servicio de devoción al Señor que padeció por nosotros» (Ser 37, 22, en *Obras III*, 497). Esta es ya una influencia

<i>D/A</i>	<i>Osma</i>	<i>Bernardino L.</i>	<i>San Juan de Ávila (5)</i>	<i>San Juan de Ávila (AF)</i>	<i>Fray Luis de Granada</i>	<i>San Pedro de Alcántara</i>	<i>San Ignacio de Loyola</i>
<i>Lunes</i>	Juez	De Getsemani a Caifás	Ida al Huerto, oración y prendimiento	La oración en el Huerto, prendimiento y proceso religioso	Última cena y lavatorio de los pies	Lavatorio e institución de la eucaristía	-Desde Betania a Jerusalén (Última Cena) -De Jerusalén al Huerto
<i>Mart.</i>	Médico	De Caifás a la columna	Desde allí hasta la columna inclusive	Proceso civil y flagelación	La oración en el Huerto y el prendimiento	La oración en el Huerto, prendimiento y ante Anás	-Del Huerto a Anás -De Anás a Caifás
<i>Mier.</i>	Deudor	De la columna al Ecce Homo	La coronación y el Ecce Homo	Ecce homo	Proceso religioso y proceso civil	Proceso antes Caifás, negaciones de Pedro y flagelación	-De Caifás a Pilato -De Pilato a Herodes
<i>Juev.</i>	Pastor	Del Ecce Homo a la caída con la cruz	La sentencia y el camino de la cruz	Última cena y lavatorio de los pies	Ecce Homo y vía crucis	Coronación de espinas, Ecce Homo y vía crucis.	-De Herodes a Pilato -Pilato Ecce Homo
<i>Vier.</i>	Rey	De la carda a la enclavación	La crucifixión y muerte	Condena, vía crucis, crucifixión y muerte	Crucifixión y muerte	Crucifixión y palabras de Cristo en la cruz	-De Pilato a la cruz -La muerte en cruz
<i>Saba.</i>	Esposo	De la cruz al monumento	La disposición de la cruz y sepultura.	Lanzada, descendimiento, piedad, sepultura y descenso al limbo e ida al paraiso	Descendimiento y sepultura	Lanzada, descendimiento y sepultura	-De la cruz al monumento -Del monumento a la casa de María
<i>Dom.</i>	Padre	Del monumento a la resurrección	La Resurrección y gloria	Resurrección y gloria	Aparición a María Magdalena y a los Doce	Descenso al limbo, resurrección, aparición a la Virgen, a la Magdalena, a los discípulos, y ascensión	-Muerte: apartado cuerpo y alma. -Soledad de María -Contemplación general de toda la pasión.

Fray Luis de Granada y San Pedro de Alcántara coinciden lógicamente en la distribución de la semana. Incorporan ya la institución de la eucaristía como San Juan de Ávila, pero no el jueves sino el lunes, primando en ellos el criterio cronológico sobre el «litúrgico-sacramental», y acentúan aún más la presencia de la Virgen María en la meditación de la pasión con inclusión de la meditación de la aparición a María, que no recogen los Evangelios. Por otra parte, pasan el *Ecce Homo* al jueves, cuando en Bernardino de Laredo y en el primer San Juan de Ávila, estaba el miércoles, dándole así mayor relieve en lugar de –como hubiera sido más lógico– distribuir la acumulación de escenas del viernes, que había recogido los pasos del jueves, cuando este día se dedicó a la eucaristía. Esta acumulación mantenida por Fray Luis de Granada, a pesar no asignar ya la última cena al jueves, indica que trabaja con el esquema de San Juan de Ávila.

San Ignacio de Loyola¹³⁸ señala dos meditaciones de la pasión para cada día de la tercera semana de los Ejercicios. Sigue el ritmo de los anteriores, únicamente que, al dedicar a la resurrección toda la cuarta semana, el domingo amplía aún más la meditación mariana. La mayor aportación de San Ignacio es la introducción de una meditación sobre toda la pasión en conjunto, algo en lo que insiste con frecuencia.

Además del ritmo semanal, tenemos que dejar constancia de que todas las escenas están centradas en Cristo: cada una describe algo que Cristo hace o padece. Como ya sucedía en la piedad medieval, Cristo es siempre protagonista y centro de la acción. Fuera de la atención reservada a María, no hay ninguna escena que se centre en otro personaje, como pudiera ser la negación de Pedro, la traición de Judas o la Verónica, el Cirineo... que se encuentran en otras prácticas de piedad¹³⁹. Esto se debe entender como un subrayado cristocéntrico, más que como una reserva hacia la piedad popular. De hecho, algunas escenas provienen más de la devoción popular que del propio texto evangélico; escenas tan importantes como la flagelación o la coronación de espinas muestran esta influencia al destacar un hecho tan puntual en los evangelios. Además, estos autores no remiten a la lectura directa del texto bíblico, sino que recrean la Escritura en una composición literaria que sirve de base al orante para iniciar su meditación personal.

de la *devotio moderna* en la que ya «aparece la semana como una reminiscencia de la Semana Santa» (J. A. Jungmann, «Il ciclo liturgico settimanale», 388).

¹³⁸ *Ejercicios espirituales*, núm. 190-217. Cf. J. Guevara, «Misterios de la vida de Cristo», en *Diccionario de espiritualidad ignaciana* II, 1254.

¹³⁹ Llama la atención cómo en la piedad del recogimiento no se utilizan escenas que hubieran podido dar mucho juego al afecto y que, sin embargo, aparecen en otras prácticas de piedad, como el viacrucis o el rosario, cuya formulación definitiva en «misterios» o «estaciones» datan de la misma fecha. Cf. U. Köpf, «Passionsfrömmigkeit», 726

Otra característica de las escenas de la pasión para cada día es que todas ellas se diferencian por el lugar en que se desarrollan, de manera que el cambio de escenario y de los personajes que en él actúan, conlleva cambio de escena para cada día. Este dato remite, sin duda, a la representabilidad de cada escena, tanto en un relato literario como en un grupo escultórico. La importancia del lugar se refleja ya en la misma forma de dividir las escenas con las preposiciones «desde» y «hasta», indicando que se refieren a lo que sucedió desde que llegó a un lugar hasta que marchó a otro. Muy probablemente esto se debe a la influencia de la *Vita Jesu Christi* de Ludolfo de Sajonia en los autores del recogimiento español, pues ya él divide los capítulos de su libro sin indicación temática sino espacio-temporal mediante estas mismas preposiciones¹⁴⁰. Estas precisiones geográficas y temporales ayudan al tipo de meditación que usa la composición de lugar para introducir al orante en las circunstancias de la escena, «pareciéndole que es aquel el mismo lugar donde lo padecía»¹⁴¹.

3.2.2. El género literario «paso»

Ninguno de estos autores está movido por criterios estéticos. Su objetivo es religioso, no literario. Más que el contenido, conocido de sobra por el lector, están interesados en transmitir y compartir la propia experiencia espiritual y persuadir al lector con todo tipo de recursos.

San Juan de Ávila utiliza la palabra «paso»¹⁴² para referirse a cada una

¹⁴⁰ Cf. Ludolfo de Sajonia, *La vida de Cristo* (Madrid, 2010), en los capítulos correspondientes a la pasión.

¹⁴¹ Carta 236, en *Obras IV*, 754.

¹⁴² Mucho menos frecuente es el uso de la palabra «misterio» para referirse a las escenas de la pasión. Cf. por ejemplo, *Dialogus*, 20, en *Obras II*, 782; *Plática 4*, 5, en *Obras I*, 828: «los misterios de su vida y pasión». Sin embargo, Francisco de Osuna, San Ignacio y Fray Luis de Granada usan más la expresión «misterio» que asimila la pasión con los otros temas de meditación en cuanto «misterios» contenidos en el símbolo de la fe. Cf. Fray Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*, cap. II: «Y aunque sea verdad que todas las cosas criadas y todas las Escrituras sagradas nos muevan a esto, pero generalmente hablando, los misterios de nuestra fe (que se contienen en el Símbolo, que es el Credo) son los más eficaces y provechosos para esto. Porque en él se trata de los beneficios divinos, del Juicio final, de las penas del Infierno y de la gloria del Paraíso, que son grandísimos estímulos para mover nuestro corazón al amor y temor de Dios; y en él también se trata la vida y pasión de Cristo nuestro Salvador, en la cual consiste todo nuestro bien. Sin embargo, la palabra «paso» también se extendió. Fray Luis de Granada la usa con frecuencia y luego la encontramos entre los jesuitas y la misma Santa Teresa. Cf. *Libro de la Vida*, capítulo 13, que propone a continuación un ejemplo práctico, «un paso de la Pasión» como «el modo de oración en que han de comenzar, y demediar y acabar todos, y muy excelente y seguro camino hasta que el Señor los lleve a otras cosas sobrenaturales» (*Vida*, 13, 12). Ella misma refiere de San Francisco de Borja: «Pues después que me hubo oído, díjome que era espíritu de Dios y que le parecía que no era bien ya resistirle más, que hasta entonces estaba bien hecho, sino que siempre comenzase la oración en un *paso* de la Pasión, y que si

de estas escenas en que divide la pasión. Con este mismo sentido entró en el «Diccionario de la Real Academia Española» que en su acepción núm. 21 dice que «paso» es «cada uno de los *sucesos* más notables de la Pasión de Jesucristo»¹⁴³. La acepción núm. 23 añade otro elemento, el literario: «paso» es una «*cláusula o pasaje* de un libro o escrito». Y la acepción 22 añade un elemento más, el figurativo: «paso» es la «efigie o grupo que *representa* un suceso de la Pasión de Cristo, y se saca en procesión por la Semana Santa». Sería muy interesante estudiar diacrónicamente cómo la palabra «paso» fue adquiriendo todos estos matices escriturísticos, literarios e iconográficos, y la importancia que la devoción de la «pasión» tuvo en esta evolución¹⁴⁴.

En primer lugar, para nuestro autor «paso» es *acontecimiento* de la pasión. Hay una relación literal, directa y buscada, de «paso» con «pasión», de manera que muchas veces hace como un juego de palabras. Los «pasos» se refieren a los sufrimientos de Cristo en la pasión cuando dice: «Repartid los *pasos* de la *pasión* por los días de la semana», y explica que en cada paso hay que pensar en «lo que *pasó*»¹⁴⁵. El contenido de cada paso es un sufrimiento, por eso puede decir aplicándolo a otros contextos: «Haced cuenta que estáis ya en el *paso* de vuestra muerte»¹⁴⁶, donde «paso» es sinónimo de «trance».

El «paso» es, por tanto, un *hecho* algo que sucede, que *pasa* («cómo acaeció aquel paso») y que se puede describir («todo lo que el libro dijere cerca de aquel paso»). El *Ecce homo*, por ejemplo, es el «*paso* que había de *pasar* y *traspasar* a lo más dentro de nuestras ánimas»¹⁴⁷. Es decir, es el sufrimiento de Cristo que se comunica como experiencia de dolor al alma orante. Pensar un «paso» concreto de la pasión consiste en «pensar lo que Jesucristo bendito *pasó* por amor»¹⁴⁸. Y en este sentido, por extensión, también otros aconteci-

después el Señor me llevase el espíritu, que no lo resistiese, sino que dejase llevarle a Su Majestad, no lo procurando yo».

¹⁴³ Se ha estudiado la huella de San Juan de Ávila en el Diccionario de la Real Academia de la lengua española: M. A. Moreno Moreno, «El Maestro Juan de Ávila, autor de ‘buen juicio, claridad y proporción’: Autoridad de la RAE (1726-1770)», en M.^a D. Rincón González-R. Manchón Gómez (eds.), *El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un exponente del humanismo reformista* (Madrid, 2014), 357s; M. Quirós García-J. L. Ramírez Luengo, «Hacia una caracterización filológica de los escritos de Juan de Ávila», en *ibid.*, 379-416; E. McClure Torrance, E., *Style, Themes and Ideas in the Works of S. Juan de Ávila* (Tesis Doctoral, New York University; New York, 1985), quien defiende que muchas de las cosas que dijo San Juan de Ávila y cómo las dijo son lenguaje actual.

¹⁴⁴ Cf. La presentación de la evolución en la Tesis Doctoral de I. Mira Ortiz, *Semana santa y textos literarios de la pasión en la región de Murcia* (Murcia, 2006), 61ss.

¹⁴⁵ AF (1) II, 47, en *Obras* I, 460.

¹⁴⁶ AF (1) II, 22, en *Obras* I, 446.

¹⁴⁷ AF (1) VI, 22, en *Obras* I, 523.

¹⁴⁸ Ser 23, 14, en *Obras* III, 283.

mientos de la vida pública de Cristo se pueden llamar «paso», sin que tengan relación directa con la «pasión»¹⁴⁹.

En segundo lugar, un «paso» es también el *relato* que narra el hecho acaecido. Cada una de las meditaciones se centra en una escena de la pasión relatada por los libros de devoción a los que remite San Juan de Ávila. También estos relatos son «pasos»¹⁵⁰.

Y, en tercer lugar, «paso» se puede referir también a la *imagen* que lo representa, de manera que pensar un paso a veces consiste en mirar a su representación plástica: «Y poned dentro de vuestro corazón la *imagen* de aquel paso que quisiéredes pensar»¹⁵¹. Por eso puede recomendar: «tener algunas imágenes de los pasos de la pasión»¹⁵². Y así pueden aparecer los «pasos» en relación con las «procesiones»¹⁵³.

Hechas estas precisiones terminológicas, tenemos que referirnos al estudio realizado por Armando Pego Puigbó sobre el «paso» como género literario en la literatura espiritual española del siglo XVI¹⁵⁴, a partir de los presupuestos de la retórica moderna¹⁵⁵. A. Pego no se ocupa del «paso» como un acontecimiento de la pasión de Cristo, sino más bien como el texto que lo narra: la «exposición y comentario de una breve escena de la pasión de Cristo, según los detalles del relato evangélico»¹⁵⁶. Y para caracterizar este «género literario» compara la prosa literaria de Francisco de Osuna, Fray Luis de Granada y San Juan de Ávila en la descripción de la escena del *Ecce Homo*, constatando

¹⁴⁹ Cf. Carta 236, en *Obras* IV, 754, también aplica paso fuera de la pasión: «devoción en el nacimiento de Cristo, lo dejase por pensar en otro paso».

¹⁵⁰ Aunque no se refiere directamente a un texto de la Escritura, en algunas ocasiones «paso» también es sinónimo de «pasaje». Cf. Ser 33, 16, en *Obras* III, 413: «¿Y cómo sabré que tal paso de la Escritura quiere decir esto y esto...?»; Ser 48, 20, en *Obras* III, 609: «Mas el concilio Tridentino dice que aquel paso se entiende de la comida sacramentalmente hecha».

¹⁵¹ AF (1) II, 49, en *Obras* I, 461.

¹⁵² AF (1) II, 50, en *Obras* I, 462.

¹⁵³ Ser 37, 4-12, en *Obras* III, 490-493. En este sermón de víspera del Corpus, al que ya hemos hecho referencia, compara la procesión con los «pasos» de Cristo durante su pasión y reporta incluso «pasos» físicos que tuvo que caminar para desplazarse de un lugar a otro.

¹⁵⁴ A. Pego Puigbó, «Un ejemplo de constitución genérica en la literatura espiritual: el 'paso' del *Ecce Homo*», *Revista de Literatura* 126 (2001): 369-400, trabajo realizado gracias a una beca postdoctoral del Ministerio de Educación y Ciencia en The Warburg Institute (Londres). Posteriormente ha incluido este artículo como un capítulo en su libro *El renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*, publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 2004.

¹⁵⁵ En concreto de G. Genette-A. Flower, *Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes* (Oxford, 1982), al que sigue en las p. 54-74, que presentan los acontecimientos de la pasión como topos (o motivo) para un relato literario.

¹⁵⁶ En la literatura del siglo de oro español «paso» designa un subgénero de teatro breve, en que destacó en el siglo XVI Lope de Rueda. Lógicamente este sentido no es el que desarrolla A. Pego Puigbó, sino que él intenta caracterizar otro género de carácter religioso al que da el mismo nombre.

que en ninguno de ellos prima el elemento literario, sino que la finalidad espiritual de ayudar al lector en su meditación personal¹⁵⁷, con lo cual la estructura y las figuras literarias utilizadas no dependen de criterios estilísticos sino pragmáticos. Por eso, encuentra dificultad para definir y clasificar el género en la historia de la literatura. Literariamente se trata de una «amplificatio» o «sermocinatio»¹⁵⁸, que no se reduce a glosar los textos evangélicos, pues no se interesa tanto por la narración, sobradamente conocida por el lector, cuanto por el efecto que pretende producir en él. El paso es una actualización del evangelio con elementos tomados de la catequesis, la predicación, la apología, el comentario bíblico... para posibilitar que se haga experiencia de él¹⁵⁹. En concreto, dice que Francisco de Osuna hace uso del *exemplum*, mientras que Fray Luis de Granada utiliza recursos tomados de meditación oracional, y San Juan de Ávila se caracteriza por convertir la meditación en una predicación. Ante la heterogeneidad de elementos literarios que incluye, A. Pego concluye que “el género ‘paso’ no representa, en definitiva, tanto el resultado de un conjunto de propiedades discursivas, formales y temáticas, cuanto el cauce que facilita la expresión de una experiencia humana y la posibilidad de su correcta interpretación”.

De hecho, todas las figuras retóricas utilizadas –paralelismos, repeticiones o reduplicaciones semánticas, *pathos*, apostrofes retóricos...– pretenden incluir al lector en la escena, para lo cual Cristo o algún personaje de la escena establecen un diálogo con él, o buscan encarecer en el lector algún sentimiento o atraer su atención apostrofándolo en segunda persona. El objetivo retórico es «convencer», «persuadir» al oyente o al lector para que se «determine» a la perfección y a la unión con Dios. En la edad moderna la retórica de la argumentación y de las citas para *demonstrar* una verdad es sustituida por la retórica de la metáfora y la imagen para *seducir* el espíritu a través de los sentidos¹⁶⁰.

¹⁵⁷ La definición técnica de paso que ofrece finalmente es: «El paso es un tipo de *narratio* encuadrable en el género retórico epidíctico, siendo el motivo evangélico su tema (‘propositio’)».

¹⁵⁸ Cf. H. Lausberg, *Manual de retórica literaria* (Madrid, 1967), 235. De este autor toma A. Pego algunos elementos retóricos que trata de individuar en los pasos, como la *expolitio*, que consiste en pulir y redondear el pensamiento (*res*) mediante la variación (*variatio*) de su forma elocutiva (*verba*) y de los pensamientos secundarios pertenecientes a la idea principal», la *evidentia*, la braquiloquía...

¹⁵⁹ Cita al respecto la frase de Fray Luis de Granada: «Y no pienses esto como cosa ya pasada, sino como presente; no como dolor ajeno, sino como tuyo propio» (*Libro de la oración y meditación*, f. 63r).

¹⁶⁰ Cf. M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (París, 1994); G. Giuseppina, *La parola e l'immagine. Strategie della persuasione religiosa nella Spagna seicentesca* (Pisa, 2003). Dice que Erasmo, como buen «ciceroniano», se pregunta cómo utilizar la elocuencia pagana para predicar el mensaje cristiano.

Otros autores han comparado este género literario con la *descriptio*¹⁶¹ o la écfrasis o hipotiposis (descripción animada). Se trata de géneros abiertos, que usan todo tipo de recursos para aportar realismo e introducir a los lectores en la realidad que describen¹⁶².

El predicador o el escritor del recogimiento español, mediante el uso de todo tipo de recursos literarios, es capaz de transformar la realidad y convertir el rostro de Cristo desfigurado en la pasión en expresión de la mayor belleza. La edad moderna descubrió la capacidad del ingenio humano para crear belleza ideal, más allá de la realidad que encuentra a su alrededor¹⁶³.

Bibliografía

- Andrés Martín, Melquiades. *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- Andrés Martín, Melquiades. *La Teología española en el siglo XVI* (2 vols.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976-1977.
- Andrés Martín, Melquiades. «En torno a la ‘theologia crucis’ en la espiritualidad española (1450-1559)». *Diálogo ecuménico* 6 (1971): 359-390.
- Baier, Karl. *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, I. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2009.
- Barbero, Amilcare. “Complessi devozionali europei dal quattrocento al settecento”, en *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis*, coord. por Barbero, Amilcare et al., Ponzano Monerrato: Atlas, 2004, 43-61
- Bestul, Thomas. H. *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- Boon, Jessica A. *The Mystical Language of Recollection: Bernardino de Laredo and the ‘Subida al Monte Sion’*. Tesis doctoral. Universidad de Pennsylvania, 2004.
- Köpf, Ulrich. «Passionsfrömmigkeit», en *Theologische Realenzyklopädie* XXVII. Berlin, 1997, 722-764.
- Martínez Cuesta, Ángel. «El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII». *Recollectio* 5 (1982): 5-47
- Pego Puigbó, Armando. «Un ejemplo de constitución genérica en la literatura espiritual: el ‘paso’ del Ecce Homo». *Revista de Literatura* 126 (2001): 369-400.

¹⁶¹ Cf. G. Ledda, «Predicar a los ojos», *Edad de Oro* vol. VIII (1989): 129-143.

¹⁶² Cf. M. Fumaroli, *L’âge de l’éloquence*.

¹⁶³ R. O. Jones, *Historia de la literatura española* II. *Siglo de oro: poesía y prosa* (Barcelona, 1983), 55ss.

- Pulido Arriero, Jesús. *La meditación de la Pasión en San Juan de Ávila. Aportación a la Teología Espiritual*. Tesis doctoral. Facoltà di Teologia Teresianum, Roma, 2015.
- Requena Moita, Juan Carlos. *La espiritualidad española de los siglos XV-XVII a través de las Vita Christi*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, 1997.
- Ricard, Robert. «El tema de Jesús crucificado en la obra de algunos escritores españoles de los siglos XVI y XVII», en *id.*, *Estudios de literatura religiosa española*. Madrid: Editorial Credos, 1964, 227-245.
- Vanderbroucke, François. «La dévotion au Crucifié à la fin du Moyen Age». *La Maison-Dieu* 75 (1963): 34-149.
- Villalobos Hennesy, Marlene. «Passion Devotion, Penitential Reading, and the Manuscript Page: ‘The Hours of the Cross’ in London, British Library Additional 37049». *Medieval Studies* 66 (2004): 213-252.

Vestir la librea de Cristo. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila

MARÍA JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO*

Fecha de recepción: agosto 2021

Fecha de aceptación: noviembre 2021

Sumario:

En los Procesos informativos para la beatificación de San Juan de Ávila se preguntó por su deseo de ser mártir. Tras explorar las respuestas que dieron los testigos, este artículo trata de aclarar la existencia de una espiritualidad martirial en el Maestro, en un tiempo en que se están formando las llamadas “fronteras martiriales”. Estudiamos desde esta clave la experiencia en que se pudo originar -la estancia en la cárcel de Sevilla-, analizando los textos más personales en este sentido; nos acercamos a su predicación sobre el martirio y, finalmente, a su epistolario, para descubrir en sus palabras de acompañamiento espiritual lo que revelan de la existencia de esta dimensión.

Palabras clave:

Martirio; Fronteras martiriales; Persecución; Librea de Cristo; Pasión de Cristo; Imitatio Christi; Acompañamiento espiritual.

Wearing of *livery of Christ*. Traces of martyrrial spirituality in San Juan de Ávila

Abstract:

In the informative processes for the beatification of San Juan de Ávila, it was asked about his desire to be a martyr. After exploring the answers given by the witnesses, this article tries to clarify the existence of a martyrrial spirituality in the Master, at a time when the so-called “martyrdom borders” are being formed. We study from this key the experience in which could originate, the stay in the Seville prison, analysing the most personal texts in this sense; we approach his preaching on martyrdom and, finally, his epistolary, to discover in his words of spiritual accompaniment what they reveal about the existence of this dimension

Keywords:

Martyrdom; Martyrdom borders; Persecution; Livery of Christ; Passion of Christ; Imitatio Christi; Spiritual accompaniment

* Profesora del Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia de la Universidad Pontificia Comillas, <http://orcid.org/0000-0002-3375-3231>, mjfcordero@comillas.edu.

1. Introducción: Sobre el *deseo de ser mártir* en Juan de Ávila

En los años finales del siglo XVI se inició, como consecuencia del enfrentamiento entre católicos y protestantes, el auge de una cultura martirial en Europa, de la que participó también la sociedad hispana. A partir de 1580 se difundió una abundante literatura de este tipo, cuyo discurso no fue ajeno al contexto imperial y colonial. Un reciente estudio sobre este fenómeno ha identificado, para el caso de la Monarquía Hispánica, cuatro grandes fronteras martiriales¹: 1) la *frontera de la herejía*, representada por la persecución de los católicos en la Inglaterra de Isabel I; 2) la *frontera de la infidelidad*, definida por el enfrentamiento con los musulmanes en el Mediterráneo, que dio lugar a la literatura sobre el cautiverio de los cristianos en tierras de Argel y Túnez; 3) la *frontera del paganismo civilizado*, con la violenta persecución del cristianismo en el Japón de la primera mitad del siglo XVII; y 4) la *frontera del paganismo salvaje*, con las crónicas martiriales de los jesuitas en las misiones americanas, también del siglo XVII.

Evidentemente, Juan de Ávila († 1569) no llegó a contemplar este proceso, aunque es posible establecer nexos con las fronteras que ya en su tiempo se iban erigiendo como lugares de confrontación. De la primera de ellas, debió tener noticias por su relación con don Gómez Suárez de Figueroa, hijo de doña Catalina Fernández de Córdoba, marquesa de Priego; don Gómez acompañó al príncipe Felipe a Inglaterra en 1554, en 1556 entró en el Consejo de Estado y se casó en 1558 con Jane Dormer, dama de la reina María Tudor; fue embajador ordinario en la Inglaterra de Isabel I hasta mayo de 1559, pero tuvo que abandonar el país al ser considerado enemigo y, junto con su esposa, favoreció la protección de los exiliados ingleses en la corte hispana; en 1567 obtuvo el rango ducal para la casa de Feria. Sabemos que Ávila medió en el conflicto que se produjo entre don Gómez y su madre a causa de su matrimonio, que afectó a la política de linaje trazada por la marquesa². Y resulta interesante constatar que, entre los libros de su biblioteca, figura la primera edición (Co-

¹ Alejandro Cañeque, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica* (Madrid: Marcial Pons, 2020), 19–23. Véase también José Luis Beltrán, “«Aun a costa de la propia vida». Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna”, en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, eds. José Luis Bertrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016), 283–295.

² María Jesús Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?–1569). Tiempo, vida y espiritualidad* (Madrid: BAC, 2017), 256–260. Santiago Fernández Conti, “Suárez de Figueroa, Gómez (I duque de Feria)”, en *Felipe II (1527–1598). La Configuración de la Monarquía Hispánica*, dirs. José Martínez Millán y Carlos J. de Carlos Morales (Salamanca: Junta de Castilla y León, 1998), 484–485. Manuel Fernández Álvarez, *Tres embajadores de Felipe II en Inglaterra* (Madrid: CSIC, 1951), 19–54.

lonia 1527) de un tratadito de John Fisher (obispo de Rochester, decapitado en 1535) sobre la eucaristía contra la doctrina de Ecolampadio, entre otras obras de controversia³.

Mucho más temprana y cercana debió ser para Ávila la *frontera de la infidelidad*, pues en Sevilla su actividad pastoral se entrelazó con la de Fernando de Contreras, a quien quizás ya había conocido en Alcalá; a partir de 1532, Contreras se dedicó con gran empeño a la redención de cautivos, pasando unas diez veces al norte de África⁴. Parece que el Maestro recomendó este tipo de acciones redentoras hasta el final de su vida, como hizo con la beata de Granada llamada Constanza de Ávila⁵. Pero, sobre todo, él mismo desarrolló su pastoral en lo que la historiografía actual llama “nueva frontera”, o “frontera interior”, definida por la importancia de la población morisca⁶. Es muy reveladora la dedicación de algunos de sus discípulos a estas comunidades⁷, destacando en ello Hernán Núñez, que predicó en las Alpujarras, Hernando de Vargas, que fue cura en Berja, o los jesuitas que trabajaron en el Albaicín de Granada; seguramente avilista fue también el sacerdote Juan Fernández, oriundo como él de Almodóvar del Campo, del que se dice que “murió mártir” cuando enseñaba la doctrina en el reino de Granada⁸. Podemos suponer que, meses antes de morir, Ávila tendría noticia del inicio de la guerra de las Alpujarras en la navidad de 1568 y de los acontecimientos que, interpretados como hechos martiriales, se integrarían después en una tradición sostenida por

³ Miguel Ángel Sánchez Herrador y Raúl Manchón Gómez, “La biblioteca de Juan de Ávila del colegio jesuítico de Montilla”, en *El Maestro Juan de Ávila (1500?–1569). Un exponente del humanismo reformista*, eds. M^a Dolores Rincón González y Raúl Manchón Gómez (Madrid: FUE, 2014), 450.

⁴ Gabriel Aranda, *Vida del siervo de Dios exemplar de sacerdotes el Venerable Padre Fernando de Contreras, natural de esa ciudad de Sevilla, del hábito clerical de N. P. S. Pedro* (Sevilla: Tomás López de Haro, 1692). Fernández Cordero, *Juan de Ávila*, 104–105.

⁵ *Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila*, ed. José Luis Martínez Gil (Madrid: BAC, 2004) 47. Es la declaración del jesuita Pedro de Vargas en el *Proceso en Madrid*. En adelante indicaremos los lugares del *Proceso* siempre por esta edición. De esta mujer se dice que era discípula de Ávila “desde mui moza” (ib., 46) y que estando él “ya mui malo de la enfermedad de que murió”, le encargó “sacase cinco niñas de cautiverio”, cosa que ella hizo a través de los mercedarios de Granada, pagando el rescate; repitió este acto para otras cinco.

⁶ Manuel Barrios Aguilera, “La nueva frontera. El reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI”, en *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII–XVI): Lorca–Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, coord. Pedro Segura Artero (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1994), 583–610.

⁷ Juan Ignacio Pulido Serrano, “Juan de Ávila y el problema morisco”, en *Juan de Ávila, unicus et multiplex. Una visión multidisciplinar*, ed. M^a Dolores Rincón González, Ignacio Pulido Serrano y Natalia Soria Ruiz (Madrid: Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, 2021), 707–731; Mohamed Saadan, “La minoría morisca en la percepción y legado escrito de Juan de Ávila”, en *Juan de Ávila, unicus...*, 733–749.

⁸ *Proceso en Almodóvar del Campo*, 69, 73, 78 y 99.

los descendientes de los “mártires” y elaborada en las crónicas de la época y la política eclesiástica⁹.

En tiempos de Ávila se estaba abriendo *la frontera del paganismo civilizado*. Hasta 1597 no llegarían los primeros mártires, con la ejecución –crucificados y atravesados por lanzadas– de veintiséis cristianos en Nagasaki¹⁰. Pero, por su relación con los jesuitas, Ávila tenía noticias de las misiones en Japón: en la misma carta al arzobispo Pedro Guerrero (de 22 de diciembre de 1564) en que le recomienda enviar predicadores y confesores “por los lugares donde moran cristianos nuevos y de los moriscos” y le propone para ello a Hernán Núñez, al hablar del valor del ejemplo de vida, escribe: “Dícenme que en lo que en la tierra del Japón más mueve a los gentiles a convertirse por los de la Compañía es ver que han ido tantas leguas de tierra y mar a buscar la salvación de ellos, sin propio interés y con grandes trabajos y peligros de muerte”¹¹.

De los comienzos de su ministerio data la referencia, más personal, a la *frontera* americana, a causa de su intención de viajar a Nueva España con el dominico Fr. Julián Garcés¹².

Fue este frustrado proyecto de pasar a Indias el que proporcionó a la hagiografía avilista del siglo XVII la oportunidad de atribuirle una vocación martirial. Ello pudo estar influido por el avance de esta cultura a que nos hemos referido, pero también por la progresiva exigencia de verificación de la *heroicidad de las virtudes* para los procesos de canonización, que se fue imponiendo después de Trento¹³. El lenguaje del interrogatorio de los procesos informativos para la beatificación de Ávila, elaborado en 1623, refleja algo de

⁹ Manuel Barrios Aguilera y Valeriano Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras (De la rebelión morisca a las Actas de Ugíjar)* (Granada: Universidad de Granada, 2001).

¹⁰ Alejandro Cañeque, *Un imperio de mártires...*, 201ss. Esther Jiménez Pablo, “El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política”, *Chronica nova* 43 (2017): 139–165. Los mártires de Nagasaki fueron 6 franciscanos, 3 jesuitas japoneses y 17 japoneses laicos.

¹¹ San Juan de Ávila, *Carta 178*, en *Obras completas IV* (Madrid: BAC, 2003), 592. Por esta edición (Madrid: BAC, 2000–2003, 4 vols.) citaremos los escritos de Ávila; en adelante OC seguido del número del volumen.

¹² La diócesis de Tlaxcala, de la que se haría cargo Garcés, estaba aún siendo definida en sus límites geográficos en 1526; el viaje lo pudo realizar en 1527, sin que Ávila se incorporara a él. Juan Pablo Salazar Andreu, “Fray Julián Garcés. El Defensor de los Indios (1527–1542)”, *Hipogrifo* 4/2 (2016): 327–337.

¹³ Alberto Royo Mejía, “Evolución histórica de la prueba de la heroicidad de las virtudes en las causas de los Santos en los siglos anteriores a Benedicto XIV”, *Archivo Teológico Granadino* 56 (1993): 25–61. Giulio Sodano, “El nuevo proceso de canonización de la edad moderna”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 53–72. Id., “Il nuovo modello di santità nell’epoca post-tridentina”, en *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell’Europa tridentina*, a cura di Cesare Mozzarelli e Danilo Zardin (Roma: Bulzoni Editore, 1997) 189–205. En esta primera mitad del s. XVII comenzó a difundirse la expresión “virtud heroica”; el primer decreto pontificio que la utilizó fue el de la beatificación de Cayetano de Thiene en 1629 (ib. 193).

esto¹⁴: la pregunta 6, sobre “la virtud de la fortaleza y perseverancia en la fe” insistía en que no solo “conservó fielmente la sana y verdadera doctrina sino que también constantemente la defendió” y “en sus sermones trabajó mucho por defender y predicar la fe católica”¹⁵; más adelante leemos:

Pregunta 10, del *deseo de ser mártir*: Si saben el deseo grande que el dicho Padre Maestro Ávila tuvo de morir mártir por amor de Dios y queriendo pasar con el obispo de Irescala a las Indias, con este deseo fue impedido por la buena memoria de don Alonso Manrique, Arzobispo de Sevilla, Inquisidor Mayor de estos Reinos, mandándole como su Prelado en virtud de santa obediencia que no pasase y preguntándole la causa dijo que por no privar a las ovejas de su arzobispado de la doctrina, santidad y ejemplo de un tan insigne varón le detenía, y esto a los primeros años de su Predicación¹⁶.

Esta pregunta suele pasar desapercibida, pues muchos testigos no la contestan o no saben, o se deslizan hacia la causa que impidió el viaje. Entre los que dan respuesta afirmativa sobre su deseo de ser mártir encontramos, en Almodóvar del Campo, al ermitaño Antonio Jiménez del Arcediano, que dice haberlo oído de “muchas personas devotas, religiosas de Congregaciones santas y religiosas de mugeres y hombres que fueron discípulos del dicho Venerable Padre”¹⁷. En Montilla testificó Pedro García de Molina el viejo, quien, con sus 85 años, declaró haber conocido a Ávila, aunque solo confirmó el contenido de la pregunta “por haverlo oído decir en esta Villa, viviendo en ella el dicho Maestro Ávila, a muchas personas graves, y de crédito, y en otras partes, después de ser muerto, sin que en tiempo alguno aya oído lo contrario”¹⁸; en esta localidad, el deseo que tuvo de morir mártir se dice motivado por el amor de Dios, tal y como aparece en el enunciado de la pregunta; es calificado de “eficazísimo” e “intenso”¹⁹, y la testificación se apoya con frecuencia en ser algo público y notorio²⁰. Pero también a veces se invoca la autoridad de los discípulos para sustentar el testimonio: en Montilla, la de Juan de Villarás²¹; en Jaén, la de Alonso

¹⁴ *Proceso en Madrid*, 8–16. No aparece la heroicidad de las virtudes, aunque en la amplia redacción de la Pregunta 13 sobre la fe, esperanza y caridad, se averigua si “tuvo *con eminencia* las demás virtudes” (p. 11). Sí encontramos la expresión en el primer testigo, el licenciado Juan de Vargas, que señala “como *virtud heroica* en él” la honestidad (p. 27).

¹⁵ *Ibid.*, 9–10.

¹⁶ *Ibid.*, 10–11. La grafía del obispado de Garcés cambia con frecuencia en la transcripción de los procesos informativos.

¹⁷ *Proceso en Almodóvar del Campo*, 135.

¹⁸ *Proceso en Montilla*, 472.

¹⁹ *Ibid.*, 303 y 346.

²⁰ *Ibid.*, 303: “sabe este testigo por la grande publicidad y notoriedad que de ello hubo en esta Villa...”.

²¹ *Ibid.*, 593.

de Molina²²; en Baeza, la del doctor Bernardino de Carleval²³ o, de modo más general, la de “los Doctores y Maestros de esta Universidad, como fue el Doctor Diego Pérez y Doctor Carleval”²⁴. En Andújar, el P. Andrés de Cazorla, rector del colegio de la Compañía, apoya sus testimonios en Juan de Villarás y en otros discípulos, algunos de ellos jesuitas, como el P. Diego de Guzmán, pero en esta pregunta “se remite a lo que el Padre Maestro Fray Luis de Granada tiene escrito e impreso”²⁵, sin mencionar para nada el deseo de martirio.

Podemos constatar que este punto del interrogatorio modificó la interpretación del hecho del frustrado viaje. En efecto, Fr. Luis de Granada, el primero en redactar una *Vida* de Juan de Ávila (1588), se refiere a su proyecto de pasar a Indias como una elección para servir al Señor en el lugar “donde hubiese más trabajo y más necesidad, y menos honra y aplauso del mundo”²⁶. Su segundo biógrafo, el licenciado Luis Muñoz, que tuvo acceso a los papeles de los procesos informativos y publicó su *Vida* en 1635, amplificó el pasaje sobre el lugar donde Ávila deliberaba desempeñar su ministerio:

Ofreciósele las Indias, mies copiosa, por parte donde había más trabajo, más necesidad, menos honra y aplauso del mundo, y allí emplearse todo en la conversión de la gentilidad con denuedo de entrar por la tierra tan adentro que, en pago de sus servicios, pudiese esperar un glorioso martirio: que el ardor grande de amor que abrasaba ya su corazón, no se contentaba con mayor correspondencia²⁷.

Sin embargo, el carácter hagiográfico de estas palabras y su sustentación en unos testimonios demasiado indirectos en los procesos informativos contribuyó a diluir la idea de una vocación martirial en Juan de Ávila. La historia crítica, representada por Sala Balust, omite cualquier alusión a este *deseo de ser mártir*²⁸. Tampoco encontramos ninguna referencia biográfica, sino más

²² *Proceso en Jaén*, 669.

²³ *Proceso en Baeza*, 730; el testimonio del licenciado Alonso Díaz Reies Carleval, presbítero, se apoya en lo que oyó decir a su tío, “que el dicho siervo de Dios quería pasar a las Indias a convertir Almas con deseo de ser mártir de Christo nuestro Señor”. También dice haberlo oído del doctor Carleval otro clérigo, Bartolomé Gutiérrez Serrano (p. 757).

²⁴ *Ibid.*, 746. Se apoya en ellos el bachiller Bernardino de Rus Calatrava, presbítero (p. 747).

²⁵ *Proceso en Andújar*, 888.

²⁶ Fray Luis de Granada, *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila y las partes que ha de tener un predicador del Evangelio*, en Fray Luis de Granada y Licenciado Luis Muñoz, *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*, ed. Luis Sala Balust (Barcelona: Juan Flors, 1964), 102. Sobre esta *Vida*, María Jesús Fernández Cordero, *Juan de Ávila*, XIX–XXXI.

²⁷ Licenciado Luis Muñoz, *Vida y virtudes del venerable varón el P. Maestro Juan de Ávila, predicador apostólico*, en Fray Luis de Granada y Licenciado Luis Muñoz, *Vidas...*, 168. Sobre esta *Vida*, María Jesús Fernández Cordero, *Juan de Ávila*, XXXI–XLII.

²⁸ Luis Sala Balust y Francisco Martín Hernández, “Estudio biográfico”, en San Juan de Ávila, OC I, 31.

bien una breve compilación temática, en la voz correspondiente del *Diccionario* avilista elaborado por Esquerda Bifet²⁹. Solo a raíz de las recientes beatificaciones de mártires en España, Santiago Bohigues ha señalado la existencia de tal vocación en el Maestro, pero la trata más como una referencia para la actualidad que como un objeto de estudio específicamente avilista³⁰.

Ahora bien, el hecho de que no se pueda documentar de modo directo el *deseo de ser mártir* por el que preguntaban los interrogatorios ¿significa la ausencia de una espiritualidad martirial en Juan de Ávila, o es posible rastrearla como una dimensión de su espiritualidad cristocéntrica y sacerdotal? De ser así, ¿cuál sería su origen experiencial? ¿qué pensó del martirio? ¿existieron para él actitudes o disposiciones que se identificaran de alguna manera con la fidelidad de los mártires y moldearan la espiritualidad en este sentido? Intentaremos responder a estas preguntas acercándonos, en primer lugar, al episodio que configuró su experiencia en una línea pascual: el paso por la cárcel inquisitorial de Sevilla; exploraremos luego el contenido de sus enseñanzas sobre el martirio; y, por último, veremos en su epistolario cómo orientó las actitudes de sus discípulos o personas a quienes acompañaba hacia una dinámica de entrega martirial en el camino de la vida.

2. La experiencia de persecución, configuradora de una espiritualidad martirial

2.1. Algunos indicios en torno al proceso inquisitorial

El acontecimiento del proceso inquisitorial de Juan de Ávila entre 1531 y 1533 es reconocido actualmente como uno de los más decisivos en el decurso de su vida. Díaz Lorite se ha referido a él como “la auténtica escuela de su formación: la cárcel de Sevilla”, y como algo que “marcará toda su trayectoria personal y ministerial”, al consistir en “la experiencia del amor de Dios manifestado en Jesucristo crucificado”³¹. Martínez Millán entiende que “sin duda

²⁹ Juan Esquerda Bifet, “Martirio”, en *Diccionario de San Juan de Ávila* (Burgos: Monte Carmelo 1999), 601–605.

³⁰ Santiago Bohigues Fernández, “San Juan de Ávila y su vocación martirial”, *Burgense* 56/1 (2015): 255–272. En la nota 1 indica: “Dicho en la Iglesia de la Encarnación –Basílica de San Juan de Ávila– en Montilla (Córdoba), 7 de mayo de 2014”. En realidad, solo dedica al tema en Juan de Ávila las pp. 269–272, pues los anteriores apartados versan sobre la vocación al martirio de todo cristiano, la espiritualidad martirial en los primeros tiempos del cristianismo y en los actuales, todo ello entreverado con citas del Maestro.

³¹ F. Javier Díaz Lorite, *Experiencia del amor de Dios y plenitud del hombre en San Juan de Ávila* (Madrid: 2007), 68.

ninguna, el episodio que vivió con su detención por parte de la inquisición, le marcó y le hizo estallar todas sus inquietudes espirituales que llevaba dentro”; su expresión sería el *Audi, filia*³². Pulido Serrano, que lo ha estudiado desde la clave conversa, considera que “la experiencia carcelaria tuvo un valor cártico cuyo resultado quedó expresado en sus obras”³³. Podemos afirmar que lo que se produjo fue “una configuración pascual de su espiritualidad”, que se puede describir como “la adquisición de una particular sabiduría de la Cruz, inherente al conocimiento interno de Cristo, y experimentada como proceso de redención”³⁴.

Pues bien, el lenguaje martirial aparece en el proceso como algo atribuido a Juan de Ávila por parte de los acusadores y fundamenta la grave sospecha de que mantiene una actitud de oposición al Santo Oficio. En los cargos, Leonor Gómez de Montesino “depuso que, confesándose con el siervo de Dios, la había preguntado si tenía odio a los confesos en el Santo Tribunal; y habiéndole ella respondido que sí, el siervo de Dios replicó que muchos de los que eran quemados eran mártires; y que fuese su alma como la de ellos”³⁵. Esta idea de que muchos de los ejecutados eran mártires era “un *topos* clásico de la espiritualidad conversa”³⁶. En su defensa, Ávila no negó haber actuado así ni haber afirmado tal cosa, sino que matizó la afirmación, explicó sus motivos y fundamentó su criterio:

Respondió el siervo de Dios que, algunas veces, predicando y en pláticas particulares, había dicho que los que con paciencia sufrían la muerte que les daba la justicia, si morían con fe y en gracia, podía aquella pena serles como martirio; y que tan grande podía ser la pena por ellos sufrida, y su arrepentimiento, que de la horca volaran al cielo. Y que habrá dicho lo mismo de los sentenciados por el Santo Oficio; y esto, para inducir a los condenados a tener paciencia y no tener odio a los jueces.

Probó en la defensa el siervo de Dios que, hablando de los condenados por el Tribunal de la Inquisición, solía decir que algunos de ellos podían tener tanta contrición de sus pecados y tanta paciencia, que del patíbulo volaran al cielo³⁷.

³² José Martínez Millán, “Cambios en la espiritualidad de Juan de Ávila”, en *Juan de Ávila, unicus...*, 141.

³³ Juan Ignacio Pulido Serrano, “Experiencia vital y elaboración de una fórmula conciliadora en la obra de Juan de Ávila”, en *El Maestro Juan de Ávila (1500?–1569). Un exponente...*, 175.

³⁴ Fernández Cordero, *Juan de Ávila...*, 150.

³⁵ Camilo M^a Abad, “El proceso de la Inquisición contra el beato Juan de Ávila. Estudio crítico a la luz de documentos desconocidos”, *Miscelánea Comillas* 6 (1946): 114–115.

³⁶ Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449–1559)* (Madrid: Marcial Pons, 2010), 335.

³⁷ Abad, “El proceso de la Inquisición”, 115.

Si la acusación consistía en haber dicho que “los que eran quemados *eran mártires*”, en su defensa Ávila matiza y pasa a una comparación: “podía aquella pena serles *como martirio*”. Ávila insiste en que ha expuesto los requisitos para que esto sea así: la paciencia, la fe, la gracia, el arrepentimiento y no odiar. El punto de comparación con el martirio radica en el efecto salvífico de asumir la ejecución en gracia y desde tales actitudes: ese efecto es la entrada directa en el cielo, algo que la tradición de la Iglesia asocia a la muerte martirial desde los primeros tiempos del cristianismo³⁸.

Podemos suponer que, si Ávila se mantuvo en esta idea, él mismo se identificaría con ella durante su estancia en prisión, como reo y ante la incertidumbre de la pena que podría recaer sobre él. Seguramente cultivó las actitudes que él mismo aconsejaba a los condenados a quienes había acompañado. Fr. Luis de Granada narra este episodio de su vida al tratar de *la paciencia en las injurias* y subraya que “estaba muy confiado en Dios y en su inocencia”; recoge la promesa del Señor al justo: “Con él estoy en la tribulación: librarlo he y glorificarlo he” [Sal 91 (90),15]; testimonia el perdón y el amor a los enemigos cuando, al predicar tras salir de la cárcel, Ávila exhortó a los oyentes a orar por los que le habían calumniado³⁹. El licenciado Muñoz amplificó esta narración y, al subrayar su confianza en Dios, introdujo algunos elementos tomados de los procesos informativos para la beatificación; según él, uno de los jueces le habría dicho: “su negocio está en las manos de Dios”, queriendo advertirle con ello que “estaba en muy peligroso estado”; su respuesta habría sido: “Nunca ha tenido mi negocio mejor estado; hasta aquí han hecho los hombres, ahora hará Dios”⁴⁰. Esta sería la línea de lo testimoniado en Baeza por Alonso Díaz Reyes, sobrino del doctor Carleval, quien, apoyándose esta vez en los recuerdos de su padre, contó que los inquisidores anunciaron a Ávila que “habían de sentenciarlo a muerte y que estava publicado auto para ello dentro de tres días”⁴¹; la resolución final del caso quedó envuelta en lo milagroso: una misa celebrada por él en la cárcel, en la que su figura quedó cercada de luz, y una misteriosa carta de los acusadores entre sí que llegó providencialmente a manos de los inquisidores dejando al descubierto una conjura. Aun teniendo en cuenta la ampliificación hagiográfica y la tendencia a lo maravilloso y a lo dramático en estas fuentes, lo que se ha transmitido de este

³⁸ Willy Rordorf, “Théologie et spiritualité du martyre”, en “Martyre”, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. X (Paris: Beauchesne, 1980), col. 726. (en adelante *DSp*). La convicción de que el mártir irá directamente al paraíso se apoya en Lc 23,43 (las palabras de Jesús en la cruz dirigidas a uno de los malhechores: “hoy estarás conmigo en el Paraíso”) y se constata desde Tertuliano, Orígenes y Cipriano.

³⁹ Granada, *Vida*, 93–94.

⁴⁰ Muñoz, *Vida*, 176.

⁴¹ *Proceso en Baeza*, 735–736.

episodio incide en la actitud de fe y confianza por parte de Ávila al atravesar una situación de peligro cuyo alcance real y temor subjetivo se nos escapan⁴².

En cambio, por su coherencia con los escritos de Ávila, sí podemos afirmar la veracidad de las palabras de Fr. Luis de Granada –las más conocidas de la *Vida* del Maestro que él escribió– al sintetizar su paso por la cárcel como experiencia de gracia:

Y así, tratando una vez familiarmente conmigo de esta materia, me dijo que en este tiempo le hizo Nuestro Señor una merced que él estimaba en gran precio, que fue darle un muy particular conocimiento del misterio de Cristo; esto es, de la grandeza de esta gracia de nuestra redención, y de los grandes tesoros que tenemos en Cristo para esperar, y grandes motivos para amar, y grandes motivos para alegrarnos en Dios y padecer trabajos alegremente por su amor. Y por eso tenía él por dichosa aquella prisión, pues por ella aprendió en pocos días más que en todos los años de su estudio. En lo cual vemos haber hecho Nuestro Señor con este su siervo una gracia muy semejante a la que hizo al profeta Hieremías. Porque estando, por la verdad que predicaba, preso, lo consoló Nuestro Señor en la cárcel con un gloriosísima y muy alegre revelación, diciéndole: *Lláname y oírte he, y revelarte he muy grandes y verdaderos misterios que tú no sabes* (Jer 33,3).⁴³

Por lo general, la historiografía resalta, desde este texto, el “particular conocimiento del misterio de Cristo” que le fue otorgado a Ávila en “aquella prisión”, conocimiento o merced que le permite valorar el acontecimiento desde una mirada diferente. Ahora bien, ¿podríamos identificar de alguna manera que también en la cárcel se forjó una espiritualidad martirial? Podemos explorarlo a través de las cartas que han sido relacionadas más directamente con esta experiencia o con alguna otra de persecución intensa, en las que el Maestro deja traslucir una mística abierta a un horizonte de este tipo.

2.2. Una metáfora martirial: vestir “la librea de Cristo”

Sobre la *Carta 58*, dirigida a unos sus devotos afligidos por una persecución que se había levantado⁴⁴, ha predominado en la historiografía la hipótesis de que fuera escrita en prisión o en un contexto muy cercano a ella, aunque también se ha apuntado la posibilidad de que dicha persecución fuera la que afectó más directamente a sus discípulos en los años 1549–1552⁴⁵. En todo

⁴² Para comprender el proceso teniendo en cuenta el contexto, la composición del jurado y el sentido de la sentencia, Fernández Cordero, *Juan de Ávila...*, 113–151.

⁴³ Granada, *Vida*, 94–95.

⁴⁴ *Carta 58*, OC IV, 268–271.

⁴⁵ Sala Balust y Martín Hernández la sitúan en prisión, hacia 1532, en el “Estudio biográfico”,

caso, es el escrito que nos permite asomarnos con mayor profundidad a la vivencia del propio Ávila en los padecimientos por causa de Cristo y su evangelio. Sin entrar en la totalidad de esta temática⁴⁶, nos interesa ahora señalar la presencia en ella de dos contenidos que remiten a la idea de martirio.

El primero de ellos es la referencia a San Pablo como modelo de apóstol dispuesto a sufrir por Cristo. La carta comienza con una larga cita de 2 Cor 1,3–5, que sitúa todo el escrito como orientado a la consolación que viene de Dios y que él desea transmitir. Pero enlaza luego con el recuerdo de los azotes y golpes que el propio Pablo menciona en 2 Cor 11,25, hasta culminar en la cita de 2 Cor 4,11, romanceada así: “en otra parte dice, *nosotros siempre somos traídos a la muerte por amor de Jesucristo, porque la vida de Jesucristo sea manifiesta en vosotros*”⁴⁷. Con ese “siempre” Ávila traduce bien el sentido del texto paulino, que se refiere a una entrega a la muerte “mientras aún vivimos”, que se realiza “de continuo durante toda la vida” y es motivada por causa de Jesús en el servicio a la misión⁴⁸. Las actitudes que atribuye al apóstol sirven para contrastar las de los discípulos avilistas y suponen el descubrimiento de la “merced” divina que se encierra en la persecución:

Y con todas estas tribulaciones [Pablo] no sólo no murmura ni se queja de Dios, como los flacos suelen hacer; no se entristece, como los amadores de su honra o regalo; no importuna a Dios que se las quite, como los que no las conocen, y por eso no las quieren por compañeras; no las tiene por pequeña merced, como los que las desean poco; mas toda la ignorancia y flaqueza dejada atrás, bendice en ellas y da gracias por ellas al Dador de ellas como por una señalada merced, teniéndose por dichoso de padecer algo por la honra de Aquel que sufrió tantas deshonras por sacarnos de la deshonra en que estábamos sirviendo a la vileza de los pecados, y nos hermoseó y honró con su espíritu y adopción de hijos de Dios, y nos dio arra y prenda de gozar en el cielo de Él y por Él⁴⁹.

Esta disposición a una entrega a la muerte a lo largo de la vida es expresada luego como un auténtico deseo de Ávila en la oración a Jesús Nazareno que inserta en esta carta. De esta verdadera joya de la literatura espiritual, que revela una mística del encuentro con Cristo en la cruz como lugar de reden-

38–39, y en la edición (OC IV, 268). También Díaz Lorite, *Experiencia del amor de Dios...*, 76–78. La segunda hipótesis fue sostenida por Marcel Bataillon, “Jean d’Avila retrouvé (A propos des publications récentes de D. Luis Sala Balust)”, *Bulletin Hispanique* 57/1–2 (1955): 10.

⁴⁶ Fernández Cordero, *Juan de Ávila...*, 140–147.

⁴⁷ *Carta 58*, OC IV, 268. La traducción del v. 11 en la Biblia de Jerusalén es la siguiente: “Pues, aunque vivimos, nos vemos continuamente entregados a la muerte por causa de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal”. Ávila lo ha fundido con el v. 12: “De modo que la muerte actúa en nosotros, mas en vosotros la vida”.

⁴⁸ Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Madrid: Trotta, 1996), 234, n. 30.

⁴⁹ *Carta 58*, OC IV, 268.

ción, nos interesa rescatar la metáfora de *la librea*. Tras haber manifestado la hondura de la liberación recibida por la cruz de Cristo, pero también la “vergüenza” y el “dolor” por la desproporción entre el don recibido y su respuesta —“porque siendo de ti tan amado, lo cual muestran tus tantos tormentos, yo te amo tan poco como parece en los pocos míos”⁵⁰—, contrasta su vestidura y la de Cristo crucificado con esta imagen:

Dime, ¿por qué quieres que sea pregonero tuyo y alférez que lleva la seña de tu Evangelio, y no me vistes de pies a cabeza de tu librea? ¡Oh cuán mal me parece nombre de siervo tuyo, y andar desnudo de lo que tú tan siempre, y tan dentro de ti, y tan abundantemente anduviste vestido! Dinos, ¡oh amado Jesús!, por tu dulce cruz, ¿hubo algún día que aquesta ropa te desnudases, tomando descanso? ¿O fue te algún día esta túnica blanda, que tanto a raíz de tus carnes anduvo, decir: *Triste es mi ánima hasta la muerte?* ¡Oh, que no descansaste, porque nunca nos dejaste de amar, y esto te hacía siempre padecer! Y cuando te desnudaron la ropa de fuera, te cortaron en la cruz, como encima de mesa, otra ropa bien larga dende pies a la cabeza, y cuerpo y manos, no habiendo en ti cosa que no estuviese teñida con tu benditísima sangre, hecho carmesí resplandeciente y precioso: la cabeza con espinas, la faz con bofetadas, las manos con un par de clavos, los pies con uno muy cruel para ti y para nosotros dulce; y lo demás del cuerpo con tantos azotes, que no sea cosa ligera de los contar. Quien mirando a ti, amare a sí y no a ti, grande injuria te hace. Quien, viéndote tal, huyere de lo que a ti lo conforma, que es el padecer, no te debe perfectamente amar, pues no quiere ser a ti semejable⁵¹.

La librea era la vestidura que identificaba al servidor con su rey o señor⁵². Aquí Ávila la atribuye al pregonero que lleva el mensaje o al alférez que porta la bandera de su señor, creando así un conjunto alegórico, de reminiscencias caballerescas, para referirse al ministerio del predicador. El juego de desnudez y vestidura en relación con Jesús le conduce luego al recuerdo de Getsemaní:

⁵⁰ Carta 58, OC IV, 269.

⁵¹ Ib., 269–270.

⁵² El *Diccionario de autoridades*, IV, ed. 1734, la define así: “El vestuario uniforme que los Reyes, Grandes, Títulos y Caballeros dan respectivamente a sus Guardias, Pages, y a los criados de escalera abaxo, el qual debe ser de los colores de las armas de quien le da. Suelese hacer bordada, o guarnecida con franjas de varias labores. Covarrubias dice se llamó Librea, por los muchos privilegios y libertades que gozan los que sirven a los Reyes”. Aunque en su origen medieval la *librea* se refería a dones diversos que expresaban la liberalidad del señor, el término acabó por referirse a vestimentas distribuidas de modo ordinario o extraordinario; a partir del siglo XIV, adquirieron un significado emblemático, portando divisas y colores que expresaban el compartir del príncipe o del señor con un grupo escogido de cortesanos o servidores próximos; el siglo XV fue el de su mayor apogeo, y luego el contenido emblemático se desvió hacia las joyas, collares o broches. Laurent Hablot, “Le double du prince. Les livrées emblématisées à la cour, un outil politique reflet d’une nouvelle conception du pouvoir”, en *La cour du prince*, ed. Jacques Paviot et al. (Paris: Honoré Champion, 2011), 281–299.

al mencionar las palabras sobre la tristeza de su alma (Mt 26,38; Mc 14,34), la “túnica” a la que ha aludido asume la evocación del sudor de sangre (Lc 22,44) aun sin citarlo. El punto culminante es la contemplación del cuerpo de Cristo tendido en la cruz, un “carmesí resplandeciente y precioso”. *Carmesí*, que procede del árabe (*qarmazí*), es utilizado aquí como sustantivo; en este caso, tiene dos acepciones: polvo de color de la grana (colorante) del quermes, o tela de seda roja⁵³. Creemos que Ávila fusiona ambos significados: está hablando de una “ropa” –cortada sobre la cruz– que cubre todo el cuerpo de Jesús y queda “teñida” con su “benditísima sangre”. La sangre es a la vez la grana que tiñe de color carmesí y la ropa o tela teñida que cubre todo el cuerpo. Pero, finalmente, es el mismo Jesús, su carne, su cuerpo crucificado, el que acaba “hecho carmesí”. Este es calificado como “resplandeciente y precioso”, términos apropiados a la valoración social que efectivamente tenían estas telas⁵⁴.

En el mundo cortesano, los tonos rojos de las libreas eran signo de distinción y se reservaban a los oficiales de mayor rango y la nobleza más próxima al rey en las celebraciones de importancia⁵⁵. En el ámbito litúrgico, el significado simbólico de los colores había quedado fijado desde el siglo XII; como ha señalado Michel Pastoureau, la mayor parte de los tratadistas entendieron que el rojo evocaba “le sang versé par et pour le Christ, la Passion, le martyre, le sacrifice et l’amour divin (*passio, compassio, oblatio passionis, crucis signum, effusio sanguinis, caritas, misericordia*)”⁵⁶. El uso en las vestimentas litúrgicas fue unificándose gracias a la influencia del tratado sobre la misa *De sacro sancti altaris mysterio*, de Lotario Conti de Segni, luego papa Inocencio III: aquí el color rojo aparecía establecido, en los usos romanos, para las fiestas de los apóstoles y de los mártires, de la Santa Cruz y de Pentecostés; fue entonces cuando el rojo sustituyó al blanco (color del paraíso) en las fiestas de los mártires, precisamente por su capacidad para simbolizar la sangre derramada por Cristo⁵⁷. El siglo XIII, con la difusión de la heráldica, moldeó notablemente la sensibilidad cromática de Occidente y, a final de esa centuria, fueron las vestimentas las que se tiñeron de colores, distinguiéndose las de los distintos estratos sociales no por el color, sino por la calidad de la tintura (brillante en los superiores, apagada en los inferiores). La *librea* que se distribuía

⁵³ RAE, “Carmesí”, *Diccionario de la lengua española*.

⁵⁴ Amy Butler Greenfield, *Un rojo perfecto. Imperio, espionaje y búsqueda del color del deseo* (Valencia: Universitat de València, 2010).

⁵⁵ Germán Gamero Igea, “Las libreas en el séquito de Fernando el Católico: relaciones y representaciones de los poderes cortesanos”, *Studia histórica. Historia Medieval* 36/1 (2018): 161–194.

⁵⁶ Michel Pastoureau, “Le temps mis en couleurs: des couleurs liturgiques aux modes vestimentaires (XIIe–XIIIe siècles)”, *Bibliothèque de l’École des chartes*, 157/1 (1999): 115.

⁵⁷ *Ibid.*, 117–118.

anualmente en las cortes jugó entonces el papel de difusión de los colores del rey⁵⁸.

Todos estos elementos nos permiten comprender el simbolismo del texto avilista. Habría que añadir, sin duda, la imagen paulina del revestirse de Cristo (Rom 13,14; Gál 3,27). Pero nos interesa subrayar ahora la dimensión martirial que contiene la metáfora de esta librea carmesí. Antes que Juan de Ávila, Francisco de Osuna la había empleado con el mismo sentido de identificación entre el cristiano y Cristo.

En efecto, Osuna utilizó el lenguaje emblemático medieval en su obra *Ley de amor*, perteneciente a su etapa sevillana, impresa en 1530⁵⁹. Al hablar del amor a los enemigos en el c. 40, citaba el mandamiento de Jesús en Lc 6,27–28 y lo presentaba como el elemento distintivo del evangelio con respecto a la ley veterotestamentaria:

Cristo dice: *A vosotros que oís digo: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecieron, bendecid a los que os maldicen y orad por vuestros calumniadores*. Esta sentencia se repite muchas veces en el Evangelio, porque es devisa suya; ésta es la librea y armas en que el Evangelio difiere de la Vieja Ley, que no tenía tanto calor de caridad, porque era *vieja*, y en los viejos no hay tanto calor como en los nuevos⁶⁰.

El origen e intencionalidad de estas figuras literarias aparece con toda claridad:

Los señores y las religiones, y los linajes, y las ciudades, y todas las cosas estimadas, suelen hacer mucho caso de aquello en que son señalados entre los otros, y preciarse de ello, y publicarlo, y pintarlo en muchas partes, tomándolo por armas y sobreseñal para que sean entre todos conocidos⁶¹.

Al afirmar que el amor a los enemigos es “la cosa en que más singularmente difiere la ley de Cristo de la ley natural y de la escrita”, Osuna lo presentaba como signo de identidad del cristiano: “la devisa que Cristo da a los suyos y sus armas y sobreseñal o librea es el amor de los enemigos”; abrazarlo y seguirlo era poseer el distintivo para ser tenido por tal; por el contrario –decía dirigiéndose al lector–, “cuando quieres mal a tu enemigo, perdéis ambos la librea de Cristo y no merecéis ser dichos cristianos, pues que

⁵⁸ *Ibid.*, 131.

⁵⁹ Citamos por Fray Francisco de Osuna, *Ley de amor santo*, en *Místicos franciscanos españoles* t. I, ed. de Fr. Juan Bautista Gomis (Madrid: BAC, 1948), 221–700.

⁶⁰ *Ibid.*, 581; la cursiva en la ed. cit. El contraste entre lo viejo y lo nuevo en este texto puede relacionarse con la defensa de los cristianos nuevos por parte de Osuna, si bien no lo explicita.

⁶¹ *Id.*

dejáis sus armas”⁶². Según los estudiosos de la heráldica, mientras las armas identificaban al linaje, las divisas o lemas eran expresión del individuo y, en el siglo XV, creaban un lazo más personalizado y afectivo que el propiamente feudal; en esta centuria, además, el término *librea* fue sinónimo de emblema y de divisa⁶³.

Para Osuna, por tanto, el amor a los enemigos identificaba al cristiano con Cristo, en el doble sentido de pertenencia y semejanza. Más aún, como en el caso de los linajes, suponía una vinculación de familia: “Mira, pues, hermano, que te vistió Cristo de su librea y te manda lo que él mismo hizo para que seas hermano suyo e hijo de su Padre”⁶⁴.

No obstante, y no sin cierta contradicción, el amor a los enemigos suponía la ley de amor para “el que quiere ser muy perfecto”, y el franciscano admitía la doctrina clásica de una gradación hasta llegar a esa perfección. Pues bien, en el c. 48 de la misma obra, en que establecía los grados del amor y les asignaba en correspondencia su representación en el templo de Salomón, entendía que en el amor al prójimo la perfección era el grado sumo del amor a los enemigos, mientras que, en el amor de Dios, la perfección consistía en ejercitarse “en solo amor”⁶⁵. Este grado sumo de perfección en la caridad estaba representado en el *sancta sanctorum*, donde la sangre que introduce el sumo sacerdote una vez al año para ofrecer delante del propiciatorio “es la sangre del martirio, que pertenece a los perfectos, que desean morir y pasar por martirio a Cristo, lo cual es ofrecerle una vez su sangre”⁶⁶. Matizaba el autor que todo cristiano, en cualquier grado de amor de Dios y sin haber llegado a la perfección, estaba obligado a aceptar el martirio si la alternativa era perder la fe; esto sería un caso de necesidad, mientras que “a los perfectos amadores conviene ofrecerse a la muerte por alabar al que aman, aunque de ello no haya necesidad”⁶⁷.

⁶² *Ibid.*, 582.

⁶³ Laurent Hablot, “Le double du prince, 281–282.

⁶⁴ Osuna, *Ley de amor santo*, 582.

⁶⁵ *Ibid.*, 657.

⁶⁶ *Ibid.*, 658–659.

⁶⁷ *Ibid.*, 659. Añadía: “Esta segunda manera de martirio, que conviene a los perfectos amadores, se figura en la sangre que el sumo sacerdote llevaba a ofrecer a lo más adentro del templo, así como en la que los menores sacerdotes ofrecían en el patio se figuraba la primera manera de martirio, que conviene a todo amador de Dios, por el cual debemos antes perder la vida que su amor”. Osuna parece excederse al hablar de este segundo martirio de los perfectos, pues la Iglesia desde el principio ha apartado de buscar positivamente el martirio, y el ofrecerse sin necesidad parece no estar lejos de eso. Santo Tomás hablaba de la *necesidad* del martirio en orden a la propia salvación, y reconocía que “hay casos en que sufrir el martirio *no es necesario para la salvación*, como leemos muchas veces que los santos mártires, llevados del celo de la fe y de la caridad fraterna, se entregaron voluntariamente al martirio” (*Summa theol*, II–II, q. 124, a. 3 ad. 1). Esta línea tomista estaría en la base de las palabras de Osuna.

En el precedente de Francisco de Osuna encontramos, por tanto, la metáfora de la librea como expresiva de la identidad del cristiano y de su pertenencia a Cristo y su semejanza con él. En su obra es posible establecer la relación entre librea – amor a los enemigos – perfección en la caridad – martirio. Al quedar identificada con el amor a los enemigos, la librea se viste en situaciones de persecución, de padecimiento de injurias y, en caso extremo, de riesgo de la vida y martirio por causa del evangelio.

Podemos entender, pues, que el fragmento de la oración a Jesús nazareno que Juan de Ávila inserta en la *carta 58* se nutre de una tradición cultural bajomedieval y quizás de un precedente cercano, Osuna. A su vez, su escrito, de mayor intensidad mística y cristocéntrica, visualiza, a través del color carmesí de la ropa y del cuerpo de Jesús, el carácter martirial de la *librea* que Ávila ansiaba vestir. Aquí sí podríamos hablar de un deseo de ser mártir, expresado en forma oracional, mística y poética, testimoniado casi sin querer por el propio Ávila en una situación concreta de persecución. Pero no se trata de un ideal a alcanzar, sino de un deseo de correspondencia al amor recibido.

2.3. *El deseo del martirio: redamatio y mística*

Profundicemos un poco en este sentido de correspondencia desde otro texto avilista. El *Tratado del amor de Dios*⁶⁸ se rige todo él por la contemplación de la iniciativa y primacía del amor de Dios, desde sus primeras palabras: “La causa que más mueve el corazón al amor de Dios es considerar profundamente el amor que nos tuvo Él, y, con Él, su Hijo benditísimo, nuestro Señor”⁶⁹. Uno de los muchos valores de este texto consiste en que sitúa en la humanidad de Cristo la *redamatio*⁷⁰, es decir, la respuesta agradecida de Jesús a todas las gracias que la Santísima Trinidad le había concedido. Por tanto, encontramos aquí –en la humanidad de Cristo– el “arquetipo y ejemplar de todo amor agradecido a Dios”⁷¹. Ahora bien, en Jesús este amor, que está hecho –como en todo ser humano– de deseos y de escucha de la voluntad de Dios, ha de retornar al Padre en una respuesta de amor muy concreta, descubierta en el intercambio de miradas y el diálogo con Él: “tomar sobre sí esta obra de la redención de los hombres”, con un amor

⁶⁸ En OC I, 951–974. Pedro L. Vives Pérez, “Lectura cristológica del *Tratado del amor de Dios* de San Juan de Ávila”, *Burgense* 52/2 (2011): 375–400; califica este escrito como “una síntesis sapiencial de todos los temas teológicos avilistas” (377).

⁶⁹ Ávila, *Tratado del amor de Dios*, 1, OC I, 951.

⁷⁰ María Jesús Fernández Cordero, “«Dar el corazón a Dios». La *redamatio* en San Juan de Ávila”, en *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional*, ed. Juan Aranda Doncel y Antonio Llamas Vela (Córdoba: Diputación de Córdoba, 2013), 427–461.

⁷¹ *Ibid.*, 450.

hacia ellos tal que estuviese dispuesto a “hacer y padecer todo lo que para esto fuese necesario”⁷².

En esta relación de amor entre el Padre y el Hijo sitúa Ávila el origen del *deseo de padecer* de Cristo. Un deseo que también los santos vivieron como *redamatio*: “padecer por amor de Dios”; pero mucho más grande en Cristo, que es el “Santo de los santos”. Aquí alude Ávila al deseo del martirio en Santo Domingo, el apóstol San Andrés y sobre todo San Pablo⁷³. Pero en Jesús se trata del deseo de un “bautismo” (Lc 12,50) y de una “hora” (lenguaje joánico) que se identifican con la cruz. Y he aquí el vocabulario de la vestidura de sangre:

Hasta que se llegue la hora, vives, Señor, en estrechura; porque era tan grande el deseo de verte teñido en tu sangre por nosotros, que cada hora que esto se dilataba te parecía mil años, por la grandeza de tu amor⁷⁴.

Hay una teología esponsal, con ecos del *Audi, filia* (la alegría del corazón de Cristo, el tálamo de la cruz), para subrayar que es el amor el que le hizo “estar desnudo y colgado de una cruz, hecho escarnio del mundo”, y morir⁷⁵.

Mirar a Cristo en la cruz, y descubrir en su interioridad un amor aún más grande que el que mostraban sus llagas⁷⁶, es lo que despierta los mismos deseos en quienes son su “verdaderos hijos y amigos”:

Esto es lo que los hace salir de sí y quedar atónitos cuando, recogidos en lo secreto de su corazón, les descubres estos secretos y se los das a sentir. De aquí nace el deshacerse y abrasarse sus entrañas, de aquí el desear los martirios, de aquí el holgarse en las tribulaciones (cf. Col 1,24), de aquí el sentir refrigerio en las parrillas y el pasearse sobre las brasas como sobre rosas, de aquí el desear los tormentos como convites, y alegrarse de lo que todo el mundo teme, y abrazar lo que el mundo aborrece, y buscar *abominaciones de Egipto* para *sacrificarlas a Dios* (cf. Vg. Ex 8,26)⁷⁷.

El sentido paradójico de este deseo de martirio y de este gozo en el sufrimiento se debe a que es el correlato de la contemplación de la pasión como anhelo de Cristo, del viernes santo como *día de la alegría* de su corazón y de la cruz como *tálamo* del desposorio, perspectiva muy arraigada en Ávila y que tiene su mayor expresión en la famosa exposición sobre Cant 3,11 en el

⁷² Ávila, *Tratado del amor de Dios*, 6, OC I, 959.

⁷³ *Ibid.*, n. 8, 963–965.

⁷⁴ *Ibid.*, n. 8, 965.

⁷⁵ *Ibid.*, n. 8, 967.

⁷⁶ *Ibid.*, n. 7, 962: “mucho más amó que padeció; muy mayor amor le quedaba encerrado en las entrañas de lo que nos mostró acá de fuera en sus llagas”.

⁷⁷ *Ibid.*, n. 9, 967–968.

*Audi, filia*⁷⁸. En este núcleo cristológico se han de comprender estas antítesis. En cuanto a su formulación, esta retórica avilista parece más vinculada a la tradición literaria y artística medieval –que empleó el contraste entre la serenidad, fortaleza y alegría de los mártires (dulzura, sonrisa, oración...) y la ira, violencia y rabia de sus verdugos– que a la crudeza con que la cultura martirial de fines del XVI y el XVII representaría estas escenas⁷⁹. Está también en armonía con la tradición de los primeros siglos, de los Santos Padres que dejaron constancia de este deseo y este “regocijo” humanamente incomprensible⁸⁰. Pero toma luego un estilo personal y lírico que hace de las páginas siguientes uno de los mejores ejemplos de la mística avilista; de nuevo este movimiento es retorno de amor, *redamatio*: “¿cómo te pagaré, Amado mío, este amor?”. Recordando la sangre que Moisés, en ratificación de la alianza, derramó sobre el altar y sobre el pueblo (cf. Ex 24,5–8), él quiere incluirse en este último recibiendo sobre sí la sangre de Cristo: “véame yo con esa sangre teñido y con esa cruz enclavado”. Intenso deseo de participación y hasta de suplencia en la cruz de Cristo:

¡Oh cruz!, hazme lugar, y véame yo recibido mi cuerpo por ti y deja el de mi Señor. ¡Ensánchate, corona, para que pueda yo poner ahí mi cabeza! ¡Dejad, clavos, esas manos inocentes y atravesad mi corazón y llagadlo de compasión y de amor!⁸¹

El autor pasa de contemplar el amor de Cristo en la cruz a descubrir sus efectos en su propia interioridad, de tal modo que lo que eran referencias a los mártires y al deseo de martirio se convierte en experiencia mística. Tras varias referencias bíblicas al fuego del amor divino, prorrumpe en exclamaciones: “¡Oh dulce fuego! ¡Oh dulce amor! ¡Oh dulce llama! ¡Oh dulce llaga, que así enciendes los corazones helados más que nieve y los conviertes en amor!⁸². La cruz se convierte en “una espiritual ballesta” en la que está tendido el cuerpo de Cristo, que desde su costado lanza una “saeta de amor” para “herir el corazón desarmado”⁸³.

⁷⁸ Ávila, *Audi, filia [I]*, II, n. 60–64, OC I, 468–471.

⁷⁹ Basta contrastar el estudio de Brigit G. Ferguson, “The Pleasure of Martyrdom”, *Mirabilia* 18 (2014): 116–136, y las páginas dedicadas al martirio en la obra clásica de Emile Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII* (Madrid: Encuentro, 2001), 113–150.

⁸⁰ Juan B. Valero, “Martirio y libertad en la primitiva Iglesia”, *Communio* 9 (1987): 124–138.

⁸¹ Ávila, *Tratado del amor de Dios*, 10, OC I, 968.

⁸² *Ibid.*, n. 10, 969.

⁸³ *Ibid.*, n. 11, 970.

3. El martirio en la predicación avilista

No encontramos una predicación específica de Juan de Ávila sobre el martirio. Únicamente en dos sermones de santos ocupa un lugar, al final de su discurso: en el sermón de San Mateo, en el día de su fiesta, 21 de septiembre⁸⁴, y en el de Santa Catalina, 25 de noviembre⁸⁵, predicados en un monasterio de monjas (quizás el de Santa Clara de Montilla, aunque no se pueda asegurar). En ambos casos, la temática central no es el martirio, sino el llamamiento de Jesús a los pecadores y la conversión en el primero y la vigilancia en el segundo. Ambos terminan con una referencia al martirio que él adapta al auditorio, buscando la ejemplaridad para las monjas en el valor de la virginidad: San Mateo habría muerto predicando en Etiopía en defensa de la consagración virginal de Efigenia, amenazada por el rey Hircaco⁸⁶; Santa Catalina, a quien describe como “doncella muy rica, muy sabia, muy hermosa y de gran linaje”, fue consolada por Jesucristo en el momento de su martirio, cumpliéndose en ella la bienaventuranza de Mt 5,5; al golpe de la espada, salió de su cuerpo “un chorro de leche, para denotar que era limpia, que era castísima y que era toda blanca como paloma”; sepultada en el monte Sinaí, allí brotaría “un arroyo de olio”⁸⁷. Ambos fragmentos nos indican que Ávila no tuvo problema alguno en emplear este tipo de leyendas; habría que explorar sus fuentes entre las múltiples ediciones del *Flos sanctorum* renacentista (a partir de 1516), o la *Leyenda de los santos* (desde ca. 1490), en todo caso anteriores a las postridentinas (las *Vitae Sanctorum* de Lipomano y Surio son de 1575 y la de Alonso de Villegas de 1578)⁸⁸. No obstante, Ávila no pone el acento en lo extraordinario o milagroso, sino en el valor espiritual o moral que la leyenda puede transmitir a sus oyentes.

También resulta escasa la presencia de la doctrina tradicional sobre el martirio. En coherencia con la falta de centralidad del tema, no la encontramos expuesta como tal, sino traída en alguno de sus elementos para reforzar otra afirmación.

En las *Lecciones sobre la primera canónica de San Juan*, que se consideran predicadas en Zafra (1546 o 1549), el testimonio de los mártires era aducido para demostrar que se puede confiar en la palabra de Dios: los mártires creye-

⁸⁴ *Sermón 77*, OC III, 1037–1043.

⁸⁵ *Sermón 80*, OC III, 1073–1081.

⁸⁶ *Sermón 77*, 13–14, OC III, 1042–1043.

⁸⁷ *Sermón 80*, 18, OC III, 1081.

⁸⁸ José Aragüés Aldaz, “Los *Flores Sanctorum* medievales y renacentistas. Brevísimos panorama crítico”, en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, ed. Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Guerreiro (Salamanca: SEMYR, 2012), 349–361.

ron las palabras concretas del Evangelio (Mt 10,32, o Mt 10,28) y por eso no temieron los tormentos y entregaron su vida. La intención aquí era convencer a los oyentes de que podían creer en el perdón de los pecados, prometido en 1 Jn 1,9, y seguía una valiosa reflexión sobre la Escritura como “traslado del corazón de Dios”⁸⁹. En la lección siguiente, sobre la relación entre el conocimiento de Dios y la guarda de los mandamientos, un curioso diálogo con los oyentes venía a deshacer el argumento de quienes se disculpaban en no tener ocasión de ser mártires:

Hay personas que dicen: “¡Oh, quién estuviese en tierra de moros, para morir allá por Cristo!” Perded ese deseo, que hágoos saber que vivís en tierra de moros y de turcos, donde podáis ser mártires. Imposible es que muera uno por la fe de Cristo y irse con todo eso al infierno⁹⁰.

Y en un farragoso párrafo trataba de hacer comprender que quien moría mártir dejaba atrás todos los pecados, más allá de su arrepentimiento específico sobre ellos, porque “ya antepone a Cristo a todas las cosas”. Citaba a Santo Tomás para afirmar que “no puede uno padecer martirio sin caridad”⁹¹. Frente a deseos de martirio ideales y devociones solo de palabra, el conocimiento de Dios debía ser “práctico”, “vivo” y “que hace obrar”⁹².

Con este mismo carácter secundario aparece la doctrina del martirio en dos sermones del Santísimo Sacramento. En el *Sermón 33*, predicado en jueves santo, la casa en la que Jesús manda a sus discípulos preparar la pascua era vista como un símbolo de la Iglesia; en ella subrayaba con especial fuerza la novedad⁹³ y exhortaba a morar en ella. Comparaba la imposibilidad de salvarse fuera de ella con la de no ahogarse para quienes, en el diluvio, no entraron en el arca. Aunque no lo indicaba, esta imagen procedía del *De unitate Ecclesiae* de San Cipriano⁹⁴; pero inmediatamente citaba al obispo de Cartago para

⁸⁹ Ávila, *Lecciones sobre la primera canónica de San Juan (I)*, lecc. 6ª, OC II, 147.

⁹⁰ *Ibid.*, lecc. 7ª, OC II, 158.

⁹¹ *Id.* Citaba la *Summa theol.*, II–II, q. 124, a. 2 ad 2., en un latín no literal (seguramente de memoria), donde se dice que, en el martirio, la caridad es la virtud imperante y el motivo principal, y la fortaleza, la virtud de donde procede.

⁹² *Ibid.*, OC II, 159.

⁹³ *Sermón 33*, 9, OC III, 410: “¿Cuál es la casa donde tal novedad ha de hacer Cristo, que se acabe lo viejo y comience lo nuevo: nueva ley, nuevo sacerdocio, nuevo sacrificio, nuevo culto, y donde se había de cumplir lo escrito: *Antiqua ne intueamini?* (Is 43,18)”.

⁹⁴ Cipriano, *La unidad de la Iglesia*, 6, en *La unidad de la Iglesia. El Padrenuestro. A Donato*, ed. Carmelo Failla (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 49. Cipriano utilizaba esta imagen a continuación de su más célebre frase: “No puede ya tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre. Si pudo salvarse alguien fuera del arca de Noé, también se salvará quien estuviera fuera de la Iglesia”. Empleaba la ironía, pues Gén 7,21–22 afirma que “perció toda carne (...), y toda la humanidad. Todo cuanto respira hálito vital, todo cuanto existe en tierra firme, murió”.

afirmar que ni siquiera el martirio es tal “fuera de la santa Iglesia romana”; castellanizaba así sus palabras:

Morir por Cristo fuera de la santa Iglesia romana no es martirio ni basta para salvarse; más es perfidia y porfía, que martirio cristiano; porque no acepta Dios honra que le hagan si deshonran a su esposa la Iglesia⁹⁵.

El ejemplo sublime del martirio está aquí puesto al servicio del tema eclesiológico: la permanencia en la Iglesia, con una catequesis sobre las señales de la verdadera Iglesia (Escritura, sacramentos, primado pontificio).

Algo semejante ocurre en el *Sermón 56*. La intencionalidad principal de Ávila era convencer a los fieles de la necesidad de recibir con frecuencia la comunión. Ponía el ejemplo del “glorioso obispo y mártir San Cipriano”, en la circunstancia de modificar la disciplina que alejaba de la comunión a los lapsos ante una persecución inminente, para que pudiesen mantenerse firmes en la confesión de la fe; insertaba una larga cita a este propósito:

(...) Porque a los que enseñamos y amonestamos que derramen su sangre por la confesión de la fe de Cristo, si les denegamos la sangre de Cristo, ¿cómo han de pelear? ¿O cómo les haremos idóneos para que beban la copa del martirio, si primero no les admitimos a beber en la Iglesia la copa del Señor, dándoles el derecho de la comunión?”. Y un poco después dice: “No puede ser idóneo para recibir martirio a quien la Iglesia no arma para la guerra; y aquel ánima ha de desmayar y caer, la cual no recibe la santa Eucaristía para que la encienda y levante⁹⁶.”

Aunque insistirá en el efecto de la comunión de preservar del pecado mortal, se detenía un poco en el tema del martirio: pensando en la última persecución del fin de los tiempos, que no veía tan lejanos, creía que era necesario preparar a los cristianos para padecer por la fe; en todo caso, acercaba la posibilidad del martirio:

Y si, por pareceros que esta guerra no vendrá tan presto, no os queréis aparejar, a la puerta tenemos peligros de herejes y de los turcos, que no sabemos si será menester que ofrezcamos nuestras cabezas en confesión de la fe; y para estar fuertes en trance tan recio, dijo este santo bienaventurado que es cosa necesaria recibir el santo cuerpo y sangre de Jesucristo; y que aquel ánima ha de faltar y desmayar que no fuere esforzada por la sagrada comunión que recibe. Gran

⁹⁵ Ávila, *Sermón 33*, 9, OC III, 410. Es la doctrina de Cipriano, *La unidad de la Iglesia*, 14, *ibid.*, 59: “Inexplicable y grave es el pecado de la discordia, hasta el punto de que ni con el martirio se perdona. No puede ser mártir quien no está en la Iglesia”.

⁹⁶ *Sermón 56*, 35, OC III, 761–762. Así como otras veces cita de memoria, este texto parece una traducción. Cf. Cipriano de Cartago, *Cartas*, ed. M^a Luisa García Sanchidrián (Madrid: Gredos, 1998), 241–243; es la carta de Cipriano y los obispos africanos a Cornelio, ante la inminente persecución de Galo.

daño ha venido a la Iglesia por no entenderse, o no enseñarse, y no ponerse en obra aquesta verdad, que para confesión de la fe y para no caer en pecado mortal es remedio eficacísimo el recibir aqueste santo manjar. Y como dice este santo, no es justo que pidamos a los cristianos que estén firmes en la confesión de la fe, aunque sean atormentados, si no los armamos con la sagrada comunión⁹⁷.

Aquí el martirio está, pues, al servicio del tema de la comunión, como ejemplo extremo de la necesidad y eficacia del sacramento. Pero nos permite observar que la predicación avilista quiso acercar la posibilidad del martirio alertando de dos de las fronteras que se iban dibujando –la herejía y el Turco– y, como Cipriano, quiso poner en acción una responsabilidad pastoral respecto a la fidelidad de los cristianos. Lo primero nos recuerda el empeño de Tomás Moro en plantear la pregunta por la disponibilidad al martirio⁹⁸; lo segundo es coherente con la actitud que Ávila mantuvo siempre en los temas de reforma: aquello que la Iglesia pide, ha de sembrarlo, actuarlo y procurarlo primero; la continuidad con Cipriano en este sentido es reveladora de la asimilación o sintonía con el espíritu de los Padres⁹⁹.

Un tratado menor, aún por explorar, es el *Dialogus inter confessorium et paenitentem*; pues bien, aquí encontramos, en boca del confesor, una instrucción sobre cómo meditar la pasión, con varios puntos; los últimos, tratan de que el cristiano integre en su vida la persecución y la disponibilidad al martirio:

Décimo, pensad el Cuerpo místico de Cristo, que son sus escogidos, cómo fueron todos crucificados, porque, desde Abel justo y Adán, todos los que piadosamente quieren vivir en Cristo nuestro Señor padecen trabajos y persecuciones; undécimo, desead ser mártir y imitar al Señor y a los suyos, y considerad, cuando los mártires estaban para padecer, de qué manera se aparejaban para el martirio, y pedid al Señor que os dé aquel mismo espíritu; duodécimo, imaginad que están los verdugos esperando que acabéis la oración para martirizaros, y de la manera que os aparejaríades para morir por Cristo. De esa manera salid de la oración, y así os ofreced al Padre incorporado con Cristo y con sus san-

⁹⁷ *Sermón 56, 37, OC III, 762.*

⁹⁸ Álvaro Silva, *Tomás Moro. Un hombre para todas las horas* (Madrid: Marcial Pons, 2007), analiza en el c. 5, “El martirio y el arte de vivir” (172–196), este interés que Moro plasmó en su *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación*, como una pregunta para todo cristiano.

⁹⁹ Este aspecto ha sido subrayado recientemente por Ricardo Aldana Valenzuela, “La reforma de la Iglesia en la escucha de la palabra de Dios. Una mirada al magisterio de San Juan de Ávila”, *Studia Cordubensia* 6 (2013): 8. Gaspar Hernández Peludo, “Los Padres de la Iglesia en la vida del sacerdote según San Juan de Ávila”, en *Actas del Congreso Internacional. El presbítero secular del siglo XXI a la luz del magisterio de San Juan de Ávila*, coord. Francisco Juan Martínez Rojas (Jaén: Obispado de Jaén, 2020), 199–228.

tos, y ofreced aquella pasión por vuestros pecados y por los del mundo, y rogad por todos los amigos y enemigos vuestros, etc.¹⁰⁰

La posibilidad del martirio, que en la predicación se acercaba aludiendo a los fenómenos de la herejía y el peligro turco, se convertía, en los consejos del confesor y acompañante espiritual, en el cultivo de las disposiciones propias de la entrega martirial: aquellas que cada uno ha de descubrir para sí contemplando la pasión, la vida de la Iglesia en sus santos y el final de los mártires. Puesto que hacía de esto el modo de *salir de la oración*, se ha de entender que esta dimensión martirial constituía un cauce importante para vincular la oración y la vida: portaba en sí la *imitatio Christi* y la ofrenda sacerdotal. No es extraño, pues, que algo de esto encontremos en el modo en que Ávila acompañaba a las personas.

4. El “martirio de amor” o la dimensión martirial del cristianismo

Juan de Ávila es también heredero de la larga tradición de la Iglesia que identificaba el martirio incruento. Orígenes difundió la expresión “martirio de la conciencia”¹⁰¹ y San Atanasio entendió la ascesis como “martirio interior” para el perfecto seguimiento de Cristo¹⁰². Clemente de Alejandría afirmó que “cualquier alma que se comporte de manera limpia reconociendo a Dios y sea obediente a los mandamientos, es mártir con vida y palabra, sea cual fuere su salida del cuerpo, pues vierte su fe, igual que la sangre, durante toda la vida hasta el final”; lo llamó “martirio gnóstico”, por el reconocimiento del Señor, el amor a Él y la intelección de su evangelio¹⁰³; “cuantos ponen en práctica los mandamientos del Señor, son mártires en cualquier circunstancia” y dan testimonio de Él¹⁰⁴. San Agustín habló de las tentaciones como “persecuciones del diablo” y, por tanto, superarlas equivale a ser coronado como “mártir”¹⁰⁵; hacía un paralelismo entre las coacciones a los mártires para sacrificar a los ídolos y las tentaciones que sufría el enfermo para aplicar remedios mágicos;

¹⁰⁰ Ávila, *Dialogus inter confessarium et paenitentium*, 19, OC II, 782–783.

¹⁰¹ Jean Kirchmeyer, “(Église) GRECQUE”, en *DSp.*, t. 6, col. 861.

¹⁰² Atanasio, *Vida de Antonio*, 47, ed. Paloma Rupérez Granados (Madrid: Ciudad Nueva, 1995), 82: “vivía día tras día un martirio interior, combatiendo las batallas de la fe, y practicaba la ascesis con una intensidad cada vez mayor”.

¹⁰³ Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, c. 4, 15, ed. Marcelo Merino Rodríguez (Madrid: Ciudad Nueva, 2003), 79.

¹⁰⁴ *Ibid.*, c. 7,43, 119.

¹⁰⁵ San Agustín, *Sermón IV*, 37, en *Obras*, t. VII: *Sermones (1º)*, edición bilingüe (Madrid: BAC, 1986), 86.

ante estas propuestas que desafiaban la fe cristiana, exhortaba: “tienes que enfrentarte a una lucha igual; espera una palma igual”; el combate del martirio no era exclusivo del estadio; por eso advertía a los cristianos: “no es necesario desear una persecución como la que ellos padecieron, pues a diario nos hallamos con la tentación que es la vida humana”¹⁰⁶. La ascesis, la mortificación, la penitencia, la castidad, la obediencia a la voluntad del Señor, aparecen asociadas al martirio en esta herencia cultural que Ávila recibió. Pero él utilizó su propio lenguaje, de tipo experiencial o espiritual, a la hora de referirse al martirio incruento.

“*Martirio de amor*” es el que padeció la Virgen María entre la ascensión de su Hijo a los cielos y su propia asunción. Este martirio aparece caracterizado por el sentido general de la vida como un “destierro” y por la vivencia de la “ausencia” de Jesús en el modo único en que su Madre podía experimentarla; su “grandísimo amor”, que la hacía bienaventurada, era también su “gran sa- yón”, que la atormentaba por la dilación en su deseo de ver a Dios, proporcional al amor¹⁰⁷. Los “amigos de Dios” que estuvieron presentes en la muerte de Jesús sufrieron un “*martirio de compasión interior*”, también provocado por “el interior amor”; pero María, que fue la que más padeció allí, hubo de beber “el cáliz de amargura de la ausencia” del Hijo¹⁰⁸. Ávila enfocó este tiempo de la vida de María desde una perspectiva mística: se trata de un amor que hiere y ata; estas cualidades, que afectan a ella y a Dios –“*Herida y presa* estaba la Virgen del amor divinal, más que ninguna criatura; y *herido y preso* tenía a su Señor y su Dios, más que ninguna criatura”¹⁰⁹–, son las que hacen que ella padezca un martirio de amor. Ávila continúa así la tradición que, desde San Bernardo, habla del martirio de la Virgen (*martyr in anima*¹¹⁰ por su unión a la pasión de Cristo, *compassio Mariae*). Más aún, predica que fue martirio toda la vida de María, antes y después de la Pasión¹¹¹. Su ejemplo habría ayudado a los cristianos de entonces a desear como ella ver a Dios en el cielo, en una época de persecuciones en que estaban “esperando cada día el martirio”¹¹².

Sin embargo, es en el *Epistolario* donde mejor podemos captar la existencia de una espiritualidad martirial, inculcada por el Maestro al acompañar

¹⁰⁶ San Agustín, *Sermón 318*, 3, en *Obras*, t. XXV: *Sermones (5º)*, edición bilingüe (Madrid: BAC, 1984), 622–623.

¹⁰⁷ Ávila, *Sermón 70*, 8–9, OC III, 949.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 10, 950.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 21, 954.

¹¹⁰ San Bernardo, “*Dominica infra octava Assumptionis*. Domingo dentro de la octava de la Asunción”, 5, en *Obras completas*, t. IV: *Sermones litúrgicos (2º)*, ed. bilingüe (Madrid: BAC, 1986), 414–415.

¹¹¹ Ávila, *Sermón 70*, 27, OC III, 956.

¹¹² *Ibid.*, n. 49, 965.

situaciones de tribulación, adversidad o persecución. Sin ser exhaustivos, sí podemos reseñar aquí algunos aspectos destacados.

4.1. La librea de Cristo en el martirio de amor

La *Carta 23*, dedicada a una señora enferma, resulta especialmente significativa, pues en ella encontramos de nuevo la imagen de la librea:

Sola la quiere Dios y atribulada, no por malquerencia, sino después que su Hijo bendito fue atribulado, no quiere ver a sus hijos vestidos de otra librea. Esto es lo que delante sus ojos parece hermoso, ver en nosotros la imagen de su unigénito Hijo¹¹³.

En esta ocasión, Ávila está proponiendo la imagen de la librea a una mujer, aunque lo hace desde la general filiación cristiana. Ciertamente, hay noticias del uso de vestiduras heráldicas por parte de las mujeres medievales, portando las armas del esposo, del padre o, más excepcionalmente, escudos partidos con las armas de ambos significando la unión de linajes¹¹⁴; y también noticias de la donación de libreas incluso de color carmesí a mujeres vinculadas a la corte¹¹⁵. En el texto que nos ocupa, el simbolismo de la librea se mantiene intacto y es claramente martirial: “la empresa del amor no es palabras, sino dolor, crueles tormentos, deshonoras del mundo, desamparo de criaturas y ausencia del consuelo del Criador”, cosas todas que hay que pasar “a semejanza de mártir”. Esta capacidad de soportar el sufrimiento se apoyaba en la esperanza de ver a Dios tras la muerte, en analogía con la entrada directa del mártir en el cielo. El carácter espiritual de este martirio era expresado así:

Trabajemos nosotros de ser mártires en la paciencia, que aunque no es tan grande nuestro trabajo como el de ellos [los mártires], es más largo. Y debemos de desear que esta vida no nos sea apacible, mas un puro martirio; ésta fue la vida de nuestro Señor y ésta quiere que sea la nuestra. Muchos fueron mártires de fe, mas al fin muchos han ido al cielo sin serlo; mas mártires de amor todos lo hemos de ser, si queremos ir allá. Éste nos ha de atormentar, haciéndonos tomar pena porque ofendimos a Dios y porque otros le ofenden; éste nos ha de quitar todos los consuelos de acá y ponernos la cruz encima de los hombros; éste nos ha de hacer abrazar los trabajos y pasar por encima de ellos con la llama del amor; que encendido, éste hace sufrir deshonoras

¹¹³ *Carta 23*, OC IV, 146.

¹¹⁴ Laurent Hablot, “Revêtir l’armoirie. Les vêtements héraldiques au Moyen Âge, mythes et réalités”, *Espacio, tiempo y forma. Serie VII: Historia del Arte* 6 (2018): 73–74.

¹¹⁵ Germán Gamero Igea, “Las libreas en el séquito de Fernando el Católico...”, 171–172: los oficiales mayores y sus mujeres recibieron vestiduras o sedas carmesíes para la celebración de las bodas del príncipe Juan en Burgos (1497).

sin las sentir, y sacar a uno de sí, como el vino al borracho. Que en esto se parece el amor, que el que lo tiene no busca a sí mismo, sino a solo Dios y su voluntad¹¹⁶.

El modo en que Ávila se explica apunta, no a una especie de masoquismo espiritual, sino a una participación del cristiano en el misterio de la redención. Por eso, la mirada y el corazón han de estar puestos en el Crucificado, apareciendo de nuevo la *redamatio*: “Cristo padeció por nuestro amor, padezcamos por el suyo”. Se trata de aceptar y asumir lo mismo que él (...), hasta el extremo: “por mí murió, sea mi vida por su amor una muerte continua”¹¹⁷.

Por tanto, la librea mantiene todo su simbolismo de pertenencia e identificación con Cristo. Esto se corrobora en otras cartas dirigidas a mujeres. En la *Carta 29, a una señora ilustrísima*, la imagen aparece en relación con la filiación divina, significa ser amada y tratada por Dios como hija: “Téngase por indigna de ser ella vestida de la librea que el Hijo de Dios y su santa Madre fueron vestidos”¹¹⁸. En la *Carta 79*, en la que trata de fortalecer a una *doncella* en la perseverancia advirtiéndole de los diversos modos en que podía ser apartada del seguimiento de Cristo, la exhorta a abrazar las penas que conlleva; tras recordarle la Pasión, le señala la mística esponsal:

Por tanto, esforcémonos en el Señor y armémonos con las armas de su pasión y penas, que en ellas hallará nuestra ánima tanta fortaleza, que en ninguna cosa la pueda vencer. Y tome la esposa a su Cristo como *manejo de mirra* y traiga la amargura de Él *en el corazón* (cf. Vg. Cant 1,12), para que, pensando en las penas de Él, se consuele en las propias y lo tenga por mercedes, como lo son; y ámelas tanto que se halle con ellas favorida y llena de joyas, y tiemble de verse sin ellas. Y siéntase como desnuda cuando no está vestida de la librea de su Esposo, que es angustias y trabajos. Y ansí huirá el demonio, que nos quería hacer dejar el camino de Dios, contándonos que pasábamos mucho, viéndonos amar los trabajos por amor de Aquel que por nos los pasó¹¹⁹.

A la imagen de la librea, precedida por la de las armas (combate y heráldica) de la Pasión, se une otra temática tradicional: la del *fasciculus myrrhae*, difundida por la espiritualidad cisterciense desde San Bernardo al comentar el versículo del *Cantar*: *Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi: inter uera mea commorabitur* (*bolsita de mirra es mi amado para mí, que reposa entre mis pechos*); el abad de Claraval exhortaba al monje:

¹¹⁶ Ávila, *Carta 23*, OC IV, 147–148.

¹¹⁷ *Ibid.*, 148.

¹¹⁸ *Carta 29*, OC IV, 176.

¹¹⁹ *Carta 79*, OC IV, 334–335.

no consentirás que te arranquen jamás de tu pecho esa querida bolsita de mirra, reteniendo siempre en tu memoria y acariciando en su asidua meditación todos los dolores que por ti padeció¹²⁰,

hasta poder hacer propias estas palabras de la esposa. Para Ávila, la doncella a la que se dirige –probablemente una mujer que ha escogido la vida de beata– ha de fortalecerse contemplando la Pasión y correspondiendo en amor de tal modo que ella misma quede revestida de Cristo (librea) y hermosea con virtudes (joyas), por la acogida en su corazón de lo que su Esposo pasó por ella (manejo de mirra).

En todas estas orientaciones espirituales, no hay que olvidar ni la centralidad del amor ni la alegría. De hecho, en una carta a Juan de Lequetio¹²¹, Ávila se refiere a todo esto como la “doctrina del gozo en la cruz”. Parece resonar de nuevo el consejo de San Bernardo a los monjes para llevar el *fasciculus myrrinae* “no atrás, sobre los hombros, sino ante nuestros ojos, no sea que soportéis el dolor sin su perfume, pues os abrumaría su peso y no os aliviaría su fragancia”¹²²; Ávila, desde la idea de la *imiatatio Christi*, recomendaba a su discípulo no perder de vista el motivo fundamental ni el consuelo que encerraba:

El Señor llevó su cruz, *poniendo delante el gozo* (cf. Vg. Heb 12,2) que de nuestro bien Él había de sacar mediante su pasión; y nosotros debemos llevar la nuestra, poniendo delante el contentamiento de su voluntad y la hermosura de la librea de estar vestido al traje de Él¹²³.

Todavía en otra carta insiste en que hay que reconocer en esto el amor de Dios: “¿Por qué no le daré gracias, pues que me viste la librea de su amado Hijo? ¿Por qué no terné esperanza que me hará partícipe de su gloria, pues me veo serlo en sus trabajos?”¹²⁴.

4.2. *Espiritualidad martirial en la misión*

El espíritu martirial se hace presente en todas las situaciones de persecución y en aquellas que exigen del cristiano un testimonio consistente en la disponibilidad a renunciar y perder todo por Cristo. En la *Carta 2*, escrita quizás para el dominico Fr. Alonso de Vergara con motivo de una persecución, encontramos una retórica que espolea al destinatario para que asuma

¹²⁰ San Bernardo, “Sermón 43”, II.2, en *Obras completas*, t. V: *Sermones sobre el Cantar de los Cantares.*, ed. bilingüe (Madrid: BAC, 1987), 583.

¹²¹ Sobre este discípulo, Fernández Cordero, *Juan de Ávila*, 315–317.

¹²² San Bernardo, “Sermón 43”, III.5, en *Obras completas*, t. V, 585.

¹²³ Ávila, *Carta 203*, OC IV, 666.

¹²⁴ *Carta 81*, OC IV, 342.

con madurez las consecuencias del seguimiento de Cristo. La persecución por parte de “los mundanos” tiene que ver con el hecho de que él “ha muerto” a lo que ellos adoran¹²⁵ y ha predicado una doctrina que es de Dios; por tanto, este morir a lo mundano ha de ser real: “No estime a Dios en tan poco, que quiera dar poco por Él”¹²⁶. Aquí entra de lleno el tema de la honra:

¡Qué mayor honra, padre mío, que padecer por Cristo! (...) ¿Qué se queja, padre, de palabras y estimas de hombres y juicios de ciegos? (...) Pues, si Él lo abona, ¿qué va en que todo lo demás lo condene? (...) Aún no ha vuestra reverencia peleado hasta derramar la sangre (cf. Heb 12,4); aún no es compañero y semejante en los trabajos al Apóstol, que decía: *Cada día me veo a punto de muerte* (1 Cor 15,31)¹²⁷.

De nuevo, Pablo es el gran referente de los trabajos y sufrimientos apostólicos, sostenido por la fe (2 Tim 1,12); su modelo indica el camino de la entrega: “Ofrezca, padre, su vida y honra en las manos del Crucificado, y hágale donación de ella, que Él la pórna en cobro”¹²⁸.

Esta actitud significaba para Ávila una disposición interna no solo general, sino aplicada a la situación concreta. Era el modo de fidelidad al Señor que capacitaba a la persona para adquirir una libertad evangélica frente a las presiones y los intereses mundanos. De ahí que fuera importante también para impulsar la reforma de la Iglesia. Podemos verlo con claridad en la carta que escribe al obispo de Córdoba, Cristóbal de Rojas y Sandoval, con motivo de la celebración del concilio provincial de Toledo de 1565, cuya presidencia le correspondió a causa de la prisión del arzobispo Bartolomé Carranza¹²⁹. El núcleo espiritual de la carta consiste en enfocar la misión del obispo desde la teología del envío y en proponer una actitud interior y una actuación exterior conformes con él: “la embajada de parte de Dios” que recibe el ministro se ha de realizar a semejanza de la del Hijo “cuando el Padre le envió por embajador al mundo”. Esta conformidad exige “ir mortificado” hasta en los afectos que son “tan amados como a su sangre”; la simbología de la sangre alude tanto a los vínculos de parentesco como a la vida que se puede perder; por tanto, estamos ante un lenguaje martirial:

Aquel saca sangre que ofrece a Dios lo que mucho le duele, y ésta es digna recompensa del cristiano para con nuestro Señor, que pues Él derramó la sangre por nosotros y pues Él murió por nosotros, nosotros muramos por Él, o perdiendo

¹²⁵ *Carta 2*, OC IV, 16.

¹²⁶ *Ibid.*, 18.

¹²⁷ *Ibid.*, 19.

¹²⁸ *Ibid.*, 20.

¹²⁹ Fernández Cordero, *Juan de Ávila...*, 337–346.

la vida corporal o perdiendo los afectos, por muy entrañables que nos sean, porque, a truco de haber el Señor dado su vida y su sangre, dar nosotros, no lo que nos duele, sino una cosa de poco valor, es caer en aquella maldición: *Maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, et offert Domino debile* (Mal 1,14)¹³⁰.

La sangre como símbolo de los afectos entrañables que se han de sacrificar al Señor nos habla de un martirio interior y espiritual que implica actos espirituales concretos que ponen en riesgo bienes concretos; es mortificación, ascesis y sacrificio, pero es también riesgo, valentía, libertad y entrega. Es una “muerte” fecunda:

Alce los ojos vuestra señoría al Hijo de Dios puesto en una cruz, desnudo y crucificado, y procure desnudarse del mundo y de la carne, y sangre, codicia, y de honra, y de sí mismo, para que así sea todo él semejante a Jesucristo y sea su embajada eficaz y fructuosa. Muera a todo y vivirá a Dios, y será causa para que otros vivan, porque, si esto no lo hace, perderse ha a sí y a los otros, pues la palabra de Cristo Señor nuestro no puede faltar: *Nisi granum frumenti* (Jn 12,24).

¡Oh muerte dichosa, pues tantas vidas y tan preciosas y eternas se siguen de ella, y desdichado de aquel que, por quererse quedar encima de la tierra, prentendiendo algo de ella, se pierde a sí y a los que pudiera ganar!¹³¹

4.3. El martirio interior en la vida espiritual

Ávila invocó varias veces la autoridad del obispo de Hipona para referirse al carácter martirial de la lucha contra el pecado y de la obediencia a la voluntad de Dios. Decía a una monja:

La vida del cristiano dice San Agustín que toda es martirio, y ansí es verdad que, si miráis qué se pasa por no pecar y por hacer la voluntad del Señor en cualquier cosa que acaciere, veis que los que mueren por la fe de nuestro Señor y los que viven por no perder su obediencia y amor, todos son mártires. Muchos sayones y fuegos y otros tormentos, combatían la fe del mártir para se la quitar; mas muchos más combaten la castidad, la caridad, la paciencia, la obediencia de Dios, para nos la quitar¹³².

Esta idea del martirio por no pecar y por hacer la voluntad de Dios le permitía introducir este sentido martirial en la vida espiritual como comba-

¹³⁰ Ávila, *Carta 182*, OC IV, 602–603. La cita de Malaquías: “Maldito el que tiene un macho en su rebaño y sacrifica un animal defectuoso”.

¹³¹ *Ibid.*, 603–604.

¹³² *Carta 66*, OC IV, 294. San Agustín había dicho: “Los mártires murieron para no pecar” (*Sermón 318*, 2, en *Obras*, t. XXV, 622).

te: “guerra de amor”, con toda clase de tribulaciones y tentaciones, de fuera (tormentos infligidos por “sayones hombre”) y de dentro (por “sayones diablos”)¹³³.

Cuando los que martirizan son los hombres, consuela Dios; pero el mayor sufrimiento se produce en los *martirios interiores* y *secretos* en los que “el que desconsuela es nuestro Señor, que se esconde, y los demonios, como crueles sayones, por mil artes atormentan al ánima”. Es el martirio más íntimo y difícil de soportar:

Y está el hombre entero todo, de dentro y fuera, puesto en desconsuelo de cruz; gime y pide socorro a nuestro Señor; y no sólo se hace sordo y escondido más que detrás de siete paredes, mas aun siente que el Señor se desvía de ella, no sólo no dándole favor, mas aun enseñándole el disfavor, como lo hizo con la Cananea, que primero no la respondió y después la llamó de perra (cf. Mt 15,26). Hora es aquella de grande angustia, y en ninguna parte halla el ánima reposo, como cuando uno se ahoga en un profundo mar, sin hallar en qué hacer pie, o como el que está atado de pies y manos, y prueba a levantarse, y no puede. Porque así como aquel a quien Dios consuela, ningún tormento ni pena le puede desconsolar, así al que Dios desconsuela ninguna cosa le puede alegrar. (...) Este martirio ha de pasar por su Esposo el ánima que por Él desea traer empresa de amor¹³⁴.

Para este martirio pone como referencia la tristeza hasta la muerte y el sudor de sangre de Jesús en la noche de Getsemaní, y la mencionada disposición de San Pablo a morir. Entonces la gran tentación es la desconfianza, porque “no creyendo ser amado, enflaquece en el amor”. Toda la orientación de Ávila en estas tribulaciones interiores consiste en alimentar la fe en el amor de Dios:

Y de estos males libra la fe, junta con obediencia, haciéndonos creer que Dios nos ama, y entonces más cuando más se esconde su amor y cuando más riguroso y cruel se nos muestra. Porque la condición de la verdadera fe es creer no sólo con prendas y señales, mas sin ella; y no solo sin ellas, mas contra ellas, pareciendo en esto a cualquier virtud, que allí demuestra su mayor fuerza y resplandor donde menos ayudas y mayores impedimentos se ofrecen.

Esta fe que se mantiene en estas circunstancias –cuando Dios se esconde– es la que llega a ver “lo invisible” y escondido; la que cree en el amor y el favor de Dios cuando la razón o los sentidos le hablan de disfavor. Así,

por mitad de las lanzas –que son los desfavores de Dios que sentimos– entramos, y llegamos hasta lo más secreto del corazón de Dios, y conocemos que nos

¹³³ Ávila utilizaba estas expresiones al dirigirse a una mujer y le ponía como ejemplo a las mártires atormentadas en su cuerpo. *Carta 19*, en OC IV, 119.

¹³⁴ *Carta 175. A una religiosa, hija suya espiritual*, en OC IV, 578–579.

ama, aunque muestre señales de desamor, las cuales entonces estimamos según verdad cuando las tomamos por prueba de nuestra fe, y ejercicio de nuestro amor, y acrecentamiento de nuestra corona, y materia de nuestra obediencia¹³⁵.

El modo en que Ávila sostiene este tipo de martirio se fundamenta en la absoluta confianza en el amor de Dios. Recomienda con Sab 1,1: “*sentid de Dios en bondad*”¹³⁶, afianzando el sentido de la gracia y la misericordia de Dios.

5. Conclusión

El recorrido que hemos realizado fundamenta la afirmación de una espiritualidad martirial en San Juan de Ávila. Muy probablemente enraizada en la experiencia de la cárcel, se desplegó en su predicación y, sobre todo, en sus cartas de acompañamiento espiritual, en las que late su propia interioridad, a veces de modo muy directo, como en las oraciones que inserta en ellas, y a veces a través de consejos que traslucen la sabiduría de quien puede guiar en el camino. En todo lo dicho están los elementos esenciales de una teología del martirio –la llamada a reproducir la imagen de Cristo, la filiación divina, la obediencia a la voluntad de Dios, la actuación de las virtudes cardinales– transmitida en el cauce de una espiritualidad vivida.

La imagen de la *librea*, de resonancias medievales, expresa el núcleo de esta teología y espiritualidad: la *imitatio Christi*¹³⁷, que busca compartir o participar de los sufrimientos de Cristo (el Señor y el Esposo), en retorno de amor (*redamatio*). Al confesar la pertenencia al Señor y la configuración con Él, vestir su librea se convierte en testimonio de Él y en la mayor merced y honra que puede recibir su servidor. Este núcleo está en sintonía y continuidad con la experiencia de los mártires en el cristianismo primitivo¹³⁸. La ofrenda del martirio (exterior e interior) nos permite situarla como dimensión de la espiritualidad sacerdotal que caracteriza al Maestro Ávila; forma parte de la llamada a todos los cristianos, varones y mujeres, en el sacerdocio bautismal y en el ministerial, y compromete la misión. La esperanza de entrar en el cielo, de alcanzar la corona de los mártires, sostiene todo martirio, pues es la esperanza de participar en la victoria de Cristo.

¹³⁵ *Ibid.*, 579.

¹³⁶ *Ibid.*, 581. Traduce la Vulgata: “*Sentite de Domino in bonitate*”. La Biblia de Jerusalén traduce: “pensad rectamente del Señor”.

¹³⁷ Gabino Urbarri, “Fundamentos teológicos del martirio cristiano”, en *La confesión de la fe*, ed. María Encarnación González Rodríguez (Madrid: EDICE, 2013), 37–84.

¹³⁸ Valero, “Martirio y libertad...”, 137: “Se sienten imitadores de Cristo, y esta imitación la viven como una gracia de participación en el misterio salvador del Señor”.

El martirio, en una u otra modalidad, forma parte del discipulado y seguimiento de Cristo: “nos dejó esta enseñanza, que si queríamos ir donde está Él, que fuésemos por el camino por donde fue Él”¹³⁹. Supone comunidad de destino con el Señor:

Mas, pues su bendita boca llama *bienaventurados a los que lloran, a los que padecen hambre y sed, a los que padecen persecuciones* (cf. Mt 5,5–6.10) y toda su vida no fue sino un continuo martirio, ¿qué duda nos queda a los que somos discípulos suyos, sino que firmemente creamos que este es el camino de la salud? No dudéis, hermanas muy amadas, de seguir la luz, que es Cristo; que, sin falta, si vais por donde Él fue, iréis a donde Él fue; porque palabra suya tenemos que *adonde Él estuviere, estará su sirviente* (cf. Jn 12,26)¹⁴⁰.

Bibliografía

- Abad, Camilo M^a. “El proceso de la Inquisición contra el beato Juan de Ávila. Estudio crítico a la luz de documentos desconocidos”. *Miscelánea Comillas* 6 (1946): 95–168.
- Agustín, San. *Obras*, t. VII: *Sermones (1^o)*, edición bilingüe. Madrid: BAC, 1986.
- Agustín, San. *Obras*, t. XXV: *Sermones (5^o)*, edición bilingüe. Madrid: BAC, 1984.
- Aldana Valenzuela, Ricardo. “La reforma de la Iglesia en la escucha de la palabra de Dios. Una mirada al magisterio de San Juan de Ávila”. *Studia Cordubensia* 6 (2013): 5–144.
- Aranda, Gabriel. *Vida del siervo de Dios exemplar de sacerdotes el Venerable Padre Fernando de Contreras, natural de esa ciudad de Sevilla, del hábito clerical de N. P. S. Pedro*. Sevilla: Tomás López de Haro, 1692.
- Aragüés Aldaz, José. “Los Flores Sanctorum medievales y renacentistas. Brevísimos panorama crítico”, en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, editado por Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Guerreiro, 349–361. Salamanca: SEMYR, 2012.
- Atanasio. *Vida de Antonio*, editado por Paloma Rupérez Granados. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- Ávila, San Juan de. *Obras completas*. Madrid: BAC, 2000–2003, 4 vols.
- Barrios Aguilera, Manuel. “La nueva frontera. El reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI”. En *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII–XVI): Lorca–Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, coordinado por Pedro Segura Artero, 583–610. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1994.

¹³⁹ Ávila, *Carta* 58, OC IV, 269.

¹⁴⁰ *Carta* 56, OC IV, 263.

- Barrios Aguilera, Manuel y Sánchez Ramos, Valeriano. *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras (De la rebelión morisca a las Actas de Ugíjar)*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- Bataillon, Marcel. “Jean d’Avila retrouvé (A propos des publications récentes de D. Luis Sala Balust)”. *Bulletin Hispanique* 57/1–2 (1955) 5–44.
- Beltrán, José Luis. “«Aun a costa de la propia vida». Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna”, en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, editado por José Luis Beltrán, Bernat Hernández y Doris Moreno, 283–295. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016.
- Bernardo, San. *Obras completas*, t. IV y V. Madrid: BAC, 1986–1987.
- Bohigues Fernández, Santiago. “San Juan de Ávila y su vocación martirial”. *Burgense* 56/1 (2015): 255–272.
- Cañeque, Alejandro. *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2020.
- Cipriano. *La unidad de la Iglesia. El Padrenuestro. A Donato*, editado por Carmelo Failla. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- Cipriano de Cartago. *Cartas*. Editado por M^a Luisa García Sanchidrián. Madrid: Gredos, 1998.
- Díaz Lorite, F. Javier. *Experiencia del amor de Dios y plenitud del hombre en San Juan de Ávila*. Madrid: 2007.
- Esquerda Bifet, Juan. *Diccionario de San Juan de Ávila*. Burgos: Monte Carmelo 1999.
- Brigit G. Ferguson. “The Pleasure of Martyrdom”. *Mirabilia* 18 (2014): 116–136.
- Fernández Álvarez, Manuel. *Tres embajadores de Felipe II en Inglaterra*. Madrid: CSIC, 1951.
- Fernández Conti, Santiago. “Suárez de Figueroa, Gómez (I duque de Feria)”. En *Felipe II (1527–1598). La Configuración de la Monarquía Hispánica*, dirigido por José Martínez Millán y Carlos J. de Carlos Morales, 484–485. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1998.
- Fernández Cordero, María Jesús. *Juan de Ávila (1499?–1569). Tiempo, vida y espiritualidad*. Madrid: BAC, 2017.
- Fernández Cordero, María Jesús. “«Dar el corazón a Dios». La *redamatio* en San Juan de Ávila”, en *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional*, editado por Juan Aranda Doncel y Antonio Llamas Vela, 427–461. Córdoba: Diputación de Córdoba, 2013.
- Gamero Igea, Germán. “Las libreas en el séquito de Fernando el Católico: relaciones y representaciones de los poderes cortesanos”. *Studia histórica. Historia Medieval* 36/1 (2018): 161–194.

- Granada, Fray Luis de y Muñoz, Licenciado Luis. *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*, editado por Luis Sala Balust. Barcelona: Juan Flors, 1964.
- Greenfield, Amy Butler. *Un rojo perfecto. Imperio, espionaje y búsqueda del color del deseo*. Valencia: Universitat de València, 2010.
- Hablot, Laurent. “Le double du prince. Les livrées emblématisées à la cour, un outil politique reflet d’une nouvelle conception du pouvoir”. En *La cour du prince*, editado por Jacques Paviot et al., 281–299. Paris: Honoré Champion, 2011.
- Hablot, Laurent. “Revêtir l’armoirie. Les vêtements héraldiques au Moyen Âge, mythes et réalités”. *Espacio, tiempo y forma. Serie VII: Historia del Arte* 6 (2018): 55–88.
- Hernández Peludo, Gaspar. “Los Padres de la Iglesia en la vida del sacerdote según San Juan de Ávila”. En *Actas del Congreso Internacional. El presbítero secular del siglo XXI a la luz del magisterio de San Juan de Ávila*, coordinado por Francisco Juan Martínez Rojas, 199–228. Jaén: Obispado de Jaén, 2020.
- Jiménez Pablo, Esther. “El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política”. *Chronica nova* 43 (2017): 139–165.
- Mâle, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Encuentro, 2001.
- Martínez Millán, José. “Cambios en la espiritualidad de Juan de Ávila”. En *Juan de Ávila, unicus et multiplex. Una visión multidisciplinar*, editado por M^a Dolores Rincón González, Ignacio Pulido Serrano y Natalia Soria Ruiz, 131–157. Madrid: FUE–Universidad Pontificia de Salamanca, 2021.
- Osuna, Fray Francisco de. *Ley de amor santo*. En *Místicos franciscanos españoles* t. I, editado por Fr. Juan Bautista Gomis, 221–700. Madrid: BAC, 1948.
- Pastore, Stefania. *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449–1559)*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Pastoureau, Michel. “Le temps mis en couleurs: des couleurs liturgiques aux modes vestimentaires (XIIIe–XIIIe siècles)”. *Bibliothèque de l’École des chartes*, 157/1 (1999): 111–135.
- Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila*, editado por José Luis Martínez Gil. Madrid: BAC, 2004.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. “Experiencia vital y elaboración de una fórmula conciliadora en la obra de Juan de Ávila”. En *El Maestro Juan de Ávila (1500?–1569). Un exponente del humanismo reformista*, editado por M^a Dolores Rincón González y Raúl Manchón Gómez, 171–193. Madrid: FUE – Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.

- Pulido Serrano, Juan Ignacio. “Juan de Ávila y el problema morisco”. En *Juan de Ávila, unicus et multiplex. Una visión multidisciplinar*, editado por M^a Dolores Rincón González, Ignacio Pulido Serrano y Natalia Soria Ruiz, 707–731. Madrid: FUE– Universidad Pontificia de Salamanca –, 2021.
- Rordorf, Willy. “Theologie et spiritualité du martyre”, en “Martyre”, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. X, cols. 726–732. Paris: Beauchesne, 1980.
- Royo Mejía, Alberto. “Evolución histórica de la prueba de la heroicidad de las virtudes en las causas de los Santos en los siglos anteriores a Benedicto XIV”. *Archivo Teológico Granadino* 56 (1993): 25–61.
- Saadan, Mohamed. “La minoría morisca en la percepción y legado escrito de Juan de Ávila”. En *Juan de Ávila, unicus et multiplex. Una visión multidisciplinar*, editado por M^a Dolores Rincón González, Ignacio Pulido Serrano y Natalia Soria Ruiz, 733–749. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2021.
- Sala Balust, Luis y Martín Hernández, Francisco. “Estudio biográfico”, en San Juan de Ávila, *Obras completas* I (Madrid: BAC, 2000), 3–373.
- Salazar Andreu, Juan Pablo. “Fray Julián Garcés. El Defensor de los Indios (1527–1542)”. *Hipogrifo* 4/2 (2016): 327–337.
- Sánchez Herrador, Miguel Ángel y Manchón Gómez, Raúl. “La biblioteca de Juan de Ávila del colegio jesuítico de Montilla”, en *El Maestro Juan de Ávila (1500?–1569). Un exponente del humanismo reformista*, editado por M^a Dolores Rincón González y Raúl Manchón Gómez, 439–472. Madrid: FUE – Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.
- Silva, Álvaro. *Tomás Moro. Un hombre para todas las horas*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Sodano, Giulio. “El nuevo proceso de canonización de la edad moderna”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 53–72.
- Sodano, Giulio. “Il nuovo modello di santità nell’epoca post–tridentina”. En *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell’Europa tridentina*, a cura di Cesare Mozzarelli e Danilo Zardin, 189–205. Roma: Bulzoni Editore, 1997.
- Uríbarri, Gabino. “Fundamentos teológicos del martirio cristiano”, en *La confesión de la fe*, editado por María Encarnación González Rodríguez, 37–84. Madrid: EDICE, 2013.
- Valero, Juan B. “Martirio y libertad en la primitiva Iglesia”. *Communio* 9 (1987): 124–138.
- Vidal, Senén. *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta, 1996.
- Vives Pérez, Pedro L. “Lectura cristológica del *Tratado del amor de Dios* de San Juan de Ávila”. *Burgense* 52/2 (2011): 375–400.

El ministerio del obispo en el programa reformista de san Juan de Ávila

JOSÉ RAMÓN GODINO ALARCÓN*

Fecha de recepción: junio 2021

Fecha de aprobación: octubre 2021

Sumario:

El obispo fue uno de los agentes principales de la reforma de la Iglesia en el siglo XVI. Juan de Ávila, desde su postura como consejero, actor de reforma y estudioso, alentó al avance de este proceso que transformó la sociedad de su tiempo. A través de sus textos, comprobaremos su propio camino de maduración y sus aportaciones a la reforma del episcopado español.

Palabras clave:

Obispo; Juan de Ávila; Reforma eclesiástica.

The Ministry of the Bishop in the Reformist Programme of Saint John of Ávila

Abstract:

The bishop was one of the main agents of Church reform in the 16th century. John of Ávila, from his position as advisor, reform actor and scholar, encouraged the advancement of this process which transformed the society of his time. Through his texts, we will see his own path of maturity and his contributions to the reform of the Spanish episcopate.

Keywords:

Bishop; John of Ávila; Ecclesiastical Reformation.

Introducción

Hace unos años, durante los estudios de doctorado, pude acercarme y profundizar en la obra reformista de san Juan de Ávila (1500?–1569). Fruto de esta investigación surgió un acercamiento, nuevo para aquel entonces, a las fuentes del recientemente creado doctor de la Iglesia¹. Hoy por hoy, nuevos

* Profesor del Departamento de Historia de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), <https://orcid.org/0000-0002-1887-123X>, jose_ramongodino_alarcon@hotmail.com.

¹ José Ramón Godino Alarcón, *Los memoriales de reforma de san Juan de Ávila: fuentes de inspiración y análisis histórico-teológico* (Madrid: Universidad San Dámaso, 2018).

trabajos han continuado el análisis de las fuentes avilistas², dando paso a lo que ojalá pueda ser denominado, en el futuro, como un nuevo “impulso” en el conocimiento del apóstol de Andalucía.

El estudio de las fuentes nos abre a una nueva comprensión de temas que, en un autor como Ávila, parecen haber sido tratados abundantemente. Al acercarnos al ministerio del obispo en el programa reformista avilista, veremos que muchos de sus postulados, leídos con los criterios de la época, nos pueden servir para avanzar en el conocimiento de la Iglesia en España en el siglo XVI, y de la época de la Reforma católica.

1. Los escritos de san Juan de Ávila sobre los obispos y con los obispos

El primer paso que debemos dar es el de señalar los textos en los que el santo doctor expresó su idea del papel de los obispos, en el necesario proceso de reforma que estaba afrontando la Iglesia. Aquí debemos introducir una primera división: textos “de reforma” y los escritos conservados y conocidos, a día de hoy, en los que se plasma la relación con algunos preladados de su entorno más cercano.

1.1. Los textos “reformistas”³

La última edición de las obras completas de san Juan de Ávila, en su tomo II, compendia los escritos reformistas de nuestro autor. En ellos, aunque la organización necesitaría una mejora siguiendo criterios historiográficos críticos⁴, se puede apreciar el desarrollo del pensamiento de Ávila en lo referente a la “reforma eclesial”. Ordenados por orden cronológico son los siguientes:

- Reformación del estado eclesial. Memorial I al Concilio de Trento.
- Lo que se debe avisar a los obispos.
- Memorial II al Concilio de Trento.
- De la veneración que se debe a los concilios.
- Advertencias necesarias para los reyes.

² Juan Miguel Corral Cano, *Las fuentes en el Tratado del sacerdocio de san Juan de Ávila, a la luz del conjunto de sus escritos de teología y espiritualidad sacerdotal* (Madrid: Universidad San Dámaso, 2019).

³ San Juan de Ávila, *Obras Completas*, vol. II (Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2001), 461–747. En adelante, citaremos las obras completas de San Juan de Ávila como OC, seguidas del volumen de las mismas.

⁴ Godino Alarcón, *Los memoriales...*, 156–157.

- Advertencias al concilio de Toledo (1565–1566).
- Algunas advertencias al sínodo de Toledo.
- Causas y remedios de las herejías.

Contamos, por lo tanto, con ocho textos en los que san Juan de Ávila expresó su programa reformista. En todos ellos el tema del episcopado está presente en mayor o menor medida, pero tienen especial interés los tres primeros, puesto que están ligados a la convocatoria tridentina y al papel de liderazgo que tuvo el episcopado español en la asamblea conciliar. Es cierto que el maestro nunca viajó al concilio, pero sus recomendaciones, llevadas a Trento por el arzobispo Guerrero, tuvieron especial relevancia en asuntos como el celibato del clero o la formación sacerdotal⁵.

1.2. El rastro dejado en el epistolario

Además de este *corpus* reformista, en las obras avilistas contamos con un nada despreciable testimonio de relación epistolar con una serie de preladados amigos que, debemos suponer, cultivaron asiduamente la relación epistolar con el santo doctor. Actualmente, y de manera desordenada, conservamos las siguientes cartas en las que Ávila abordó la reforma eclesiástica con dos obispos⁶:

- Una serie de cartas al arzobispo Guerrero:
 - Una en Montilla, 2 de abril de 1547⁷.
 - Una breve carta en torno a 1564⁸.
 - Una en Montilla, 22 de diciembre de 1564⁹.
 - Una en Montilla, 19 de enero de 1565¹⁰.
 - Una en Montilla, 10 de marzo de 1565¹¹.
 - Una en Montilla, 5 de septiembre de 1565¹².
 - Una serie de tres breves cartas de 1565¹³.
- Cartas a Cristóbal de Rojas, obispo de Córdoba:

⁵ Cf. OC II. 489–490.

⁶ Aunque sería necesario afrontar en el futuro el problema de la clasificación del epistolario de san Juan de Ávila, no compete a este trabajo solucionar un tema que, en sí mismo, merece un trabajo cuidadoso y de gran calado. Por ello, mantendremos la clasificación y datación que aparece actualmente en la última edición de las obras completas.

⁷ Cf. OC IV. 587–590.

⁸ *Ibid.* 778.

⁹ *Ibid.* 591–592.

¹⁰ *Ibid.* 596–598.

¹¹ *Ibid.* 593–595.

¹² *Ibid.* 599–600.

¹³ *Ibid.* 772–774.

- Una de abril o mayo de 1565¹⁴.
- Una en Montilla, 12 de noviembre de 1565¹⁵.

Tenemos, pues, once cartas de dispar longitud e importancia, casi todas ellas fechadas en la última etapa del santo doctor, en torno a 1565, el año de los sínodos provinciales de aplicación del concilio de Trento en España. Seguramente, Ávila escribió muchas cartas más a otros prelados, pero las que han llegado a nosotros, sin descartar que pudieran haber exigido muchas más, son las que hemos presentado¹⁶.

Si queremos, en vista a facilitar nuestro estudio sobre la concepción del obispo en el maestro, presentar una línea temporal con todos los escritos citados, la labor es bastante sencilla. El primer texto sería la carta al arzobispo Guerrero de 1547, seguida de los memoriales al concilio de Trento y el pequeño escrito *Lo que se debe avisar a los obispos*. A continuación, seguirían los escritos referentes a los sínodos provinciales (correspondencia y textos en sí) y, por último, el tratado *Causas y remedio de las herejías*. Con ello, tenemos un periodo que abarca unos veinte años (1547–1567), que coincide prácticamente con la madurez y vejez de san Juan de Ávila.

¿Esto quiere decir que, en su juventud e inicio de ministerio, Ávila no abordó la reforma eclesiástica, o no cultivó la relación con distintos obispos? Sabemos que eso no es cierto, y de ello dan fe, por nombrar los ejemplos más conocidos, su trato con el arzobispo Manrique en Sevilla en una época tan temprana como 1526¹⁷, o su confianza con el arzobispo Ávalos, que lo recibió

¹⁴ *Ibid.* 601–604.

¹⁵ *Ibid.* 685–686.

¹⁶ Respecto a la esperanza de que, en un futuro próximo, aparezcan inéditos de importancia de san Juan de Ávila, debemos constatar que, aunque no dejan de aparecer constantemente escritos desconocidos, la inmensa mayoría tienen un escaso valor a la hora de continuar con la labor historiográfica, por lo que me parece razonable pensar que, después de décadas de búsqueda, es improbable que aparezcan textos de gran importancia o extensión del santo doctor. Ojalá en un futuro pueda admitir esta suposición como un error ante el descubrimiento de alguna pieza de gran interés.

¹⁷ Fray Luis de Granada, *Vida del Venerable Padre Maestro Juan de Ávila*. Parte III, capítulo IV: “Llamado, pues, el padre, alegando lo que arriba está dicho, y excusándose todo lo posible, después de muchas razones, finalmente, el Espíritu Santo, que por los Pontífices declara muchas veces su voluntad, de tal manera se aficionó a este padre, que le mandó por precepto de santa obediencia, que se quedase en su arzobispado, y así se quedó. Y luego le mandó que predicase; y aunque él se excusó, como nuevo en aquel oficio, todavía lo hubo de hacer. Y el sermón fue en la iglesia de San Salvador, día de la Madalena, asistiendo allí el Arzobispo con otra gente principal; y fue éste el primer sermón que predicó.

Contó después el padre a uno de sus discípulos que se había hallado muy apretado antes que subiese al púlpito, y muy ocupado con vergüenza. Y como así se viese, levantó los ojos a un Crucifijo que allí estaba, diciendo estas palabras: «Señor mío, por aquella vergüenza que Vos padecisteis cuando os desnudaron para ponerlos en la Cruz os suplico que me quitéis esta demasiada vergüenza y me deis vuestra palabra para que en este sermón gane alguna ánima para gloria vuestra». Y así le fue concedido. Y dijo después el padre a uno de sus discípulos, que había sido éste uno de los grandes sermones

en Granada tras el proceso inquisitorial y una primera etapa en Córdoba¹⁸. Únicamente, no tenemos ningún escrito de san Juan de Ávila que confirme lo que testimoniaron los biógrafos y amigos de la época, por lo que no podemos hacer más que suposiciones. Además, lo verdaderamente interesante no es en este punto atestiguar la cercanía de Ávila a un gran número de prelados, algo que damos por supuesto en él, y en lo que podemos además afirmar que, conociendo su personalidad, no puso especial dedicación ni le dio gran importancia. Es a partir de la convocatoria conciliar y de la necesidad de un proyecto reformista válido para toda la Iglesia, cuando surge un auténtico programa en el que, necesariamente, san Juan de Ávila abordó la figura del obispo y los aspectos en que debía ser reformada.

Comprendiendo las fuentes de su comprensión y el contexto histórico, podremos hacernos una idea de la línea reformista y de los temas principales en los que se centra el santo maestro.

2. La reforma del episcopado, eje de la reforma eclesiástica española

Un punto que nunca debemos olvidar es que, dentro del proceso de reforma de la Iglesia durante la Edad Moderna, el inicio y motor de esta estuvo en los reinos hispánicos, especialmente en Castilla. Y que sus grandes artífices tuvieron nombre y apellidos, y que sin ellos todo hubiera sido muy diferente: los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros¹⁹.

que había predicado y de más provecho; y así dejó a los oyentes grandemente maravillados, viendo el espíritu y fervor con que predicó.

Comenzó, pues, a predicar con este mismo fervor como siempre solía, y así movía grandemente los corazones de los que le oían. Aquí se llegó a él el padre Contreras, de que arriba hecimos mención, y algunos clérigos virtuosos que trataron familiarmente con él y se aprovecharon de su doctrina. Predicaba también en los hospitales y seguía mucha gente. Comenzó también a dar orden en las escuelas de los niños y a predicar la Doctrina cristiana por las plazas; y en este oficio perseveró en Sevilla por algún tiempo.

¹⁸ José Ramon Godino Alarcón, “La escuela sacerdotal “avilista” (en prensa) (Córdoba, 2021). En este trabajo abordo la importancia de la relación con Ávalos en el proyecto avilista, en especial en lo referente a la formación sacerdotal y a la renovación de la vida religiosa. Esta etapa supuso la antesala del proyecto de universidad en Baeza, cumbre del método educativo de san Juan de Ávila”.

¹⁹ Una de las claves del impulso reformista español fue, precisamente, la mejora de las condiciones del clero diocesano, tanto en lo formativo como en el desarrollo del ministerio. La reforma eclesiástica, que se inició ya en época de Juan II (1405–1454), pero que tuvo su auténtico esplendor durante el reinado de Isabel la Católica (1474–1504), partió del segmento más importante del clero: los obispos. Reformar el episcopado no repercutía únicamente en las cabezas de la Iglesia, sino que tuvo unos efectos muy claros en el sacerdocio. El principal, sin lugar a duda, fue el abandono del régimen feudal en favor de la intervención real para la provisión de las diócesis, imponiendo las famosas “cuatro condiciones” que se buscaron desde ese momento para los prelados y más importantes dignidades eclesiásticas: de estos reinos, letrados, honestos y de “clase media”. Cf. Tarsicio de Azcona,

San Juan de Ávila no ideó *ex novo* un proceso de reforma de la Iglesia, ni tampoco fue un revolucionario en sus propuestas. Fue, más bien, un continuador de lo que se había iniciado a finales del siglo XV y que alcanzó su plenitud en las primeras décadas del siglo XVI: la idea de una reforma del estado eclesiástico, en la que cada parte asumiera sus responsabilidades y comunicara la virtud en una suerte de “vasos comunicantes”. De ahí que los obispos, que estaban en la cúspide de la estructura eclesiástica, debían tener un singular cuidado de transmitir al clero, y a través de él a los fieles, un estilo de vida virtuoso y de piedad.

Es en este contexto en el que se movió el santo doctor. No podemos decir que, a principios del siglo XVI, todos los obispos castellanos fueran un dechado de virtud, pero sí que se tenía una imagen determinada del “perfil” que debía demostrar el prelado, y que había demostrado ser exitoso. Se puede decir que la situación estaba en vías de solución, y que eran muchas más las luces que las sombras a la hora de evaluar la situación eclesiástica²⁰.

San Juan de Ávila fue, en este sentido, un heredero de un trabajo de décadas, en el que siguió profundizando en un terreno ya cultivado y floreciente. ¿Eso supone que él y su época no supusieron ninguna novedad? Merece la pena detenerse en este aspecto.

Mientras que el gran impulso reformista puede identificarse, con bastante acuerdo, con el reinado de los Reyes Católicos, el reinado de Carlos V supuso una continuidad que, en torno a 1540, presentaba síntomas de cansancio y de no poder afrontar los cambios revolucionarios que venía arrastrando la Iglesia universal desde 1517. Este era el gran problema. Mientras que la situación hispana aparecía bastante saneada, el panorama en el resto de la Iglesia era bastante más desolador y necesitaba de una actuación certera. El emperador intentó abanderar un proyecto reformista que seguía conservando resabios de la época medieval, especialmente en lo referente a la superioridad del emperador sobre los estados nacionales. Esta tesis se demostró superada por los acontecimientos y, con ella, la idea de que el emperador, junto con el papa, podían pilotar solos la restauración de la unidad de la Iglesia en los inicios de la Reforma protestante. El camino de la renovación debía ir acompañado de una comprensión moderna del nuevo ordenamiento europeo, que había renegado de la idea de cristiandad.

Felipe II supuso un cambio de paradigma respecto a los ideales de su padre. Abandonada la idea imperial y asumida la división irremediable de la

La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos (Madrid: Instituto P. Enrique Flórez, 1960).

²⁰ Javier Fernández Conde, «Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma», en *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, vol. II-2, editado por Ricardo García Villoslada (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980), 417-462.

Iglesia, el rey prudente entendió su liderazgo como la propiciación de una reforma interna que restaurara la vida eclesiástica, sin pedir imposibles²¹. Es en esta época en la que se introduce, *ad intra*, una “reforma católica”, tachada posteriormente *ad extra* como “contrarreforma”, sin que este apelativo resultara excesivamente molesto para la parte católica más apologética²².

La Iglesia católica, a la altura de 1550, no se consideraba en un proceso “contrarrevolucionario”, sino haciendo un auténtico “encaje de bolillos” que no rompiera aún más la unidad y que diera pasos decididos para la solución de un problema secular que siempre encallaba debido a distintos conflictos de autoridad: el papa con el emperador, la curia romana con los obispos, los obispos con los religiosos, el clero secular desprovisto de medios y formación... Por unas cosas o por otras todos los intentos de renovación fenecían en documentos llenos de amenazas y penas que luego no se podían llevar a la práctica.

En época de Felipe II se plantea, además, una disyuntiva que llevaba tiempo presente y que planteó problemas tanto teóricos como prácticos: la necesidad o no del uso de la fuerza para conseguir la reforma eclesiástica, y quién debía ejercerla. En España este problema tenía fácil solución, consecuencia del patronato regio, pero esto no dejaba de poner en entredicho la capacidad del romano pontífice para conducir los distintos procesos abiertos, especialmente la necesidad de culminar lo iniciado en Trento en 1543. El rey tenía claro que se debía usar la fuerza en caso de necesidad, y que el responsable debía ser cada monarca en sus reinos, pero para eso debía vencer los temores de la Santa Sede a perder el control del concilio y, especialmente, que reviviera un conciliarismo que impusiera una reforma del papado. Todo esto se puede resumir en una tensión ante la propuesta de una “españolización” de la Iglesia a mediados del siglo XVI. Y no cabe duda de que san Juan de Ávila fue partidario entusiasta de esta tendencia²³.

El concepto de Iglesia que encontramos en los memoriales de reforma y en las cartas es, pues, el producto de un siglo de transformación eclesial en España, y su resultado visible es la firmeza. Es el de la solidez disciplinar y

²¹ Con este punto de vista podríamos intentar, al menos, conciliar las posturas de los grandes historiadores de esta época, divididos entre el concepto de “contrarreforma” y “reforma católica”. Cf. Giuseppe Alberigo, «Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma», *Cristianesimo nella storia* 6, (1985): 543–60; Heinrich Lutz, *Reforma y Contrarreforma* (Madrid: Alianza Universal, 1992).

²² Siendo fieles a la historia, debemos señalar que el término “contrarreforma” no fue acuñado en la época que posteriormente sería denominada de esta manera, sino que es un producto de la Ilustración a la hora de presentar los esfuerzos católicos de consolidación y apostolado en Centroeuropa. Gracias a este empuje misionero muchos territorios germánicos se mantuvieron en la órbita católica, y muchos otros volvieron con el tiempo a ella. Cf. Lutz, *Reforma...*, 262–267.

²³ Esta idea aparece en varias obras de José Ignacio Tellechea Idígoras. Véase, por ejemplo, *Felipe II y el Papado* (Madrid: Fundación, 2004–2006).

dogmática, que había ofrecido una gran estabilidad, en una época en la que la libertad se medía de manera distinta que en nuestros días. Es la mezcla entre el plano político y el religioso, hasta llegar a un momento en el que no se sabe muy bien de qué se está hablando, o, mejor dicho, no se puede hablar de una cosa sin la otra. Es un movimiento que había de poner en marcha a la Iglesia universal y que tenía como mejor embajador a san Ignacio de Loyola. Y, precisamente, detrás de todo esto, estaba san Juan de Ávila. De ahí el gran interés que tiene su concepción para saber cómo se había edificado una Iglesia que no tenía miedo de ser católica ni misionera²⁴.

Por lo tanto, aunque la historiografía actual no sea muy favorable a esta visión, encontraremos esta mirada positiva sobre las instituciones y la reforma eclesial en los textos de Juan de Ávila, como una adaptación de la vida eclesial a la modernidad, aunando los planos espiritual y material. Algo en lo que el santo doctor, dotado de una visión práctica para sus proyectos, destacó ciertamente. Lo vemos claramente representado, tanto en los datos de los memoriales, como en lo expresado en la relación epistolar.

3. La visión de san Juan de Ávila sobre el episcopado en los memoriales para el concilio de Trento

Los memoriales de reforma nos dejan una verdad de fondo que nos puede ayudar para entender el conjunto de todo el programa reformista del santo doctor: no se trata de cambiar estructuras, como habían propugnado a su manera la curia romana y los protestantes, sino de elegir mejor a las personas que tenían que darles vida²⁵. La Iglesia necesitaba cambios profundos tras la Re-

²⁴ Y de ahí que grandes autores de la historia de la Iglesia, como García Villoslada, vieran el concepto de contrarreforma desde un punto de vista positivo: “La Contrarreforma es la verdadera reforma moral y espiritual de la Iglesia romana en el siglo XVI, como fruto maduro de mil tentativas anteriores (...). Es una reforma disciplinar y canónica (...), es el brío inquisitorial del Papa Carafa, la santidad orante y militante de Pío V (...), las órdenes religiosas nuevas y las reformadas (...). La Contrarreforma es la teología escolástica rejuvenecida por Francisco de Vitoria (...), el ascetismo riguroso de Pedro de Alcántara, el paulinismo de Juan de Ávila, los escritos de Luis de Granada, la Noche Oscura y la Llama de amor vivo del tenue fraile carmelita y el grito de guerra lanzado por santa Teresa a sus monjas contemplativas en sus últimas Moradas: ‘Todos los que militáis debajo de esta bandera —ya no durmáis, ya no durmáis— pues que no hay paz en la tierra’; es el ímpetu conquistador de los misioneros y toda la inmensa literatura que va desde fray Luis de León, Torquato Tasso y Lope de Vega hasta Friedrich Spee, Angelo Silesio y el gran arte del Manierismo y del Barroco, el misticismo musical de Tomás Luis de Victoria y la polifonía de Pier Luigi da Palestrina significan la exaltación más serena de la Contrarreforma”. Ricardo García Villoslada, «La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico», en *Saggi storici intorno al Papato* (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1959), 189.

²⁵ Miguel Navarro Sorní, «San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia», en *San Juan de Ávila*,

forma protestante, pero era imposible pensar que podía “refundarse” desde la nada. Desde el realismo, el maestro Ávila desarrolló un plan mediante el cual, con paciencia y tiempo, se fuera realizando un reemplazo que diera paso de forma tranquila a una Iglesia reformada. Justo lo que, durante años, se había visto en España con la paulatina reforma del episcopado.

De este modo, los planteamientos de los memoriales de reforma no son teóricos, sino prácticos. Y, por ello, no se aborda directamente la reforma del episcopado por dos motivos: porque el concilio de Trento en ese punto parecía haber encallado²⁶, y las disensiones entre la curia romana, el resto del episcopado y los representantes diplomáticos parecían de imposible solución. Además, el camino ya había sido marcado en España desde el siglo anterior y se habían comprobado sus beneficios. Ávila prefirió enfrentar el problema de la formación del clero y la selección de los candidatos a las órdenes, sabiendo que en esos puntos sería decisiva la figura del obispo.

Ya antes de escribir el primer memorial que conservamos, el de 1551, san Juan de Ávila había aconsejado, que tengamos constancia, al arzobispo Guerrero, sobre lo que debía tratarse para la reforma de la Iglesia. Testimonio de ello es la carta 177²⁷, dedicada al recién nombrado arzobispo.

Sin querer hacer hincapié en las consideraciones espirituales que se hacen en la carta, desde el primer párrafo se nota que la misiva está destinada a un prelado en sintonía con la reforma y con los criterios del santo maestro. De ahí que la primera nota que se puede destacar es la consideración del episcopado como una carga, no como un honor del que había que lucrarse²⁸. Ávila era consciente de que Guerrero necesitaba su ayuda y consejo, aunque no podía desplazarse hasta Granada para ayudarlo. Por ello, de una forma sencilla, el maestro dio al prelado una serie de advertencias que, en palabras del autor, “las cuales son a vuestra señoría manifiestas, más descansaré yo con decir-las”²⁹. En pocos folios Ávila sintetizó muchos de los consejos que luego desarrolló en los memoriales. En lo que respecta a la figura del obispo, podemos señalar los siguientes rasgos:

Doctor de la Iglesia, editado por Nicolás Álvarez de las Asturias (Madrid: Universidad San Dámaso, 2013) 49–85.

²⁶ El deber de residencia de los prelados, uno de los puntos más importantes del concilio, no llegará a debatirse y a formular cánones hasta la Sesión XXIII (15 de julio de 1563).

²⁷ OC IV, 587–590. La carta se conservó en el Colegio de Montilla, desde donde fue enviada a Roma en 1739 con motivo de la aprobación de los escritos. Para su datación se tomó que, por el contenido, tenía que estar ligada a la toma de posesión de Guerrero de la sede de Granada (20 de noviembre de 1546). La primera publicación de esta carta y el resto del “cuaderno” en que se conservaban se publicó por primera vez, según Santiváñez, en 1618.

²⁸ OC IV, 587: “Comasión muy entrañable me ha causado vuestra señoría, porque se me traslucen los muchos gemidos que esta pesada carga le ha de dar (...)”.

²⁹ *Ibid.* 588.

- Necesidad de ser hombre de oración. Ávila señaló el deber del obispo como “pontífice”, intercesor entre Dios y los hombres. Un trabajo que se debía realizar de manera constante³⁰. El santo doctor, además, señaló un aspecto que puede ser considerado la distinción entre un obispo piadoso o mundano: la celebración cotidiana de la Misa, costumbre que no estaba extendida en la época³¹.
- El ejercicio de la predicación. Juan de Ávila consideró uno de los aspectos más altos del ministerio sacerdotal el púlpito³². Esto, que señaló constantemente para los sacerdotes, y en lo que hará un gran hincapié en los memoriales a Trento, se debía aplicar necesariamente al obispo. Los prelados podían correr el peligro de no predicar más que en circunstancias extraordinarias, cediendo a otros predicadores más brillantes la tarea, pero con ello hacían dejación de funciones puesto que no era tan importante, en este caso, el contenido, sino la personificación del obispo como buen pastor³³. Como ejemplo para Guerrero Ávila puso al cardenal Ávalos, también gran amigo del maestro y entusiasta partidario de la reforma.

Pero la predicación no solo debía cuidarse en la catedral o en la ciudad, sino que debía vigilarse para que en toda la diócesis hubiera predicadores preparados y disponibles, algo complicado dada la escasa formación del clero secular. Trasponiendo su mismo estilo de vida sugirió nombrar predicadores que se desplazaran por todo el obispado³⁴. El problema era, como constató el propio Ávila, que no se contaba con muchos candidatos para ese perfil. De ahí la necesidad de poner empeño en la formación de nuevos sacerdotes que pudieran cubrir estas necesidades.

- La obra de los colegios. Mientras que el texto de 1551 será una exposición pormenorizada para fundar colegios para la formación de los clérigos en toda la Iglesia, en la carta a Guerrero se refirió a la situación concreta de Granada, donde había trabajado intensamente³⁵. Ávila reco-

³⁰ *Ibid.* 588: “Que vuestra señoría se convierta de todo su corazón al Señor, frecuentando el ejercicio de la oración, encomendando a la misericordia divina el buen suceso del bien de sus ovejas y pidiendo el sustento del cielo (...)”.

³¹ *Ibid.* 589: “Y será bien que cada día vuestra señoría diga misa, si muy legítimo impedimento no hubiere”.

³² Así lo reflejó en el *Audi filia*, su obra cumbre que atravesó su juventud y madurez en el proceso de redacción. Desde este texto podemos comprender cómo la importancia de la predicación acompañó a san Juan de Ávila desde el primer momento de su vida apostólica: “Porque sin Cristo no se inflaman los corazones ni se vuelven a nuestro Señor; y así es la impresa de predicadores portare nomen Domini Iesu, et divitias illius evangelizare” (OC I, 827).

³³ OC IV, 589: “(...) Pues los lobos no cesan de morder y matar, no debe el prelado dormir ni callar”.

³⁴ *Ibid.* 590: “Menester eran predicadores devotos y celosos, para discurrir por el arzobispado a ganar almas, que tan perdidas están”.

³⁵ A su llegada a Granada en la década de 1530, san Juan de Ávila colaboró en el desarrollo de los

mendó al nuevo arzobispo que cuidara especialmente la selección de los superiores y la admisión de los candidatos, uno de los puntos en los que más severo fue en sus escritos reformistas. En concreto, Ávila pidió que se favoreciera el colegio de santa Catalina, de reciente fundación y que necesitaba tener suficientes alumnos para poder garantizar su funcionamiento³⁶. En el “espíritu” de la carta subyace la preocupación, tanto del maestro como del arzobispo, por la falta de personas preparadas para poder continuar los impulsos reformistas. Era bastante razonable que el primer esfuerzo fuera conservar lo ya creado y no dejar que cayera en el olvido.

- El “tono de vida”. Con este título se pueden agrupar una serie de consejos prácticos que debían caracterizar a la figura del obispo. En ellos se incluía el no tener excesivas amistades que luego se aprovecharan en beneficio propio³⁷, no confundir la dulzura de las palabras con la pusilanimidad³⁸, la austeridad de vida³⁹ y el cuidado de los pobres⁴⁰.

A partir de estas coordenadas, podemos encuadrar los consejos avilistas dentro del plan general de reforma que estaba motivando la asamblea tridentina. Un primer punto, en el que todos los historiadores están de acuerdo, era el de la obligación de residencia de obispo y párrocos. No dedicó ninguna línea a este particular el maestro en sus textos dedicados al concilio, pero desde sus escritos está claro que, sin un obispo atento a su diócesis, no se podían formar adecuadamente los candidatos al presbiterado. A san Juan de Ávila le preocupaba especialmente que el ordinario debía conocer personalmente a los futuros sacerdotes, y que debía garantizar que se les examinara adecuadamente, incluso bajo su propia dirección⁴¹. Este particular se muestra aún

colegios Eclesiástico, de san Miguel y de santa Catalina, en colaboración con el arzobispo Ávalos. Esta época puede ser considerada la “preparación” para la posterior fundación de Baeza. Cf. Godino Alarcón, *La escuela...*

³⁶ OC IV, 589–590: “Conviene favorecer el Colegio de Santa Catalina, porque de allí se han de proveer oyentes para la teología; y pues hay en él también rector, vuestra señoría le favorezca”.

³⁷ OC IV, 589: “Particulares amistades de caballeros ni de otras personas excuse vuestra señoría, porque son dañosas (...) Mejor es estar sin ellos”.

³⁸ *Ibid.* 589: “Y aunque en las palabras sea blando y dulce, sea en las obras duro y rígido, cuando sea menester”.

³⁹ *Ibid.* 589: “Cama de seda no cumple, y paños de corte tampoco”. Llama la atención aquí la mención del IV Concilio de Cartago, lo que nos da una muestra del conocimiento de san Juan de Ávila de las colecciones de cánones y del derecho eclesiástico, en contra de la idea que se pudiera tener de que reelababa de estas materias.

⁴⁰ *Ibid.* 590: “Una persona discreta y fiel es menester para que examine necesidades de pobres que están en sus casas, para que les provea lo necesario”.

⁴¹ Así lo expresa con claridad en el memorial de 1551: “Pues, conforme a esta autoridad y ejemplo, los que hubieren de ser elegidos para estos colegios sean de los mejores que hubiere en todo el pueblo, haciendo inquisición de ello muy de raíz el obispo y los que el concilio les señalare por acom-

más necesario a la hora de otorgar las licencias de confesión⁴². Es más, Ávila descargó el peso de la decisión final en el obispo, sugiriendo que quienes no tuvieran celo a la hora de vigilar a quién ordenaban fueran condenados con la excomunión⁴³. Para ello, evidentemente, el obispo debía estar suficientemente preparado, y por ello Ávila sugirió en el memorial de 1551 que no pudiese ser nadie nombrado obispo sin haberse graduado antes en teología⁴⁴.

En el plan educativo de Ávila, además, hay un dato que podría pasar desapercibido y que, sin embargo, es de gran importancia: para el doctor de la Iglesia los candidatos debían ser elegidos, no postularse personalmente. Este punto resulta verdaderamente sorprendente, casi un arqueologismo, pues lleva al extremo la concepción de que la vocación sacerdotal es señalada por la Iglesia, encargada de confirmar el deseo del candidato. San Juan de Ávila fue más allá, pues al pensar que el sacerdocio era la vocación más alta a la que podía ser llamado un hombre, era la Iglesia la que debía llamar al candidato a iniciar su formación, y no al revés (como sucedía y sucede en la práctica). El maestro distinguió entre los “llamados”, y los que “llamaban”, considerando a estos últimos un inconveniente y considerando que en su vigilancia debía estar muy centrado el obispo, separando ambas clases de candidatos y poniendo mucho cuidado en la elección de los superiores que velaran por la formación de quienes deseaban ser eclesiásticos. Merece la pena leer al santo doctor en una página que parece que pasa muchas veces desapercibida:

Otro inconveniente hay, y no menor, contra la dicha orden dada, y no ha menester menor remedio; y es que, como el deseo de ser eclesiástico esté en algunas personas muy arraigado por diversos fines, no han de querer esperar a ser llamados, sino han de venir a llamar y quebrar las puertas, pidiendo que quieren ser clérigos y que los metan en los colegios; que ellos quieren pasar por

pañados. Y de esta manera vendrán llamados y no injeridos, y entrarán por la puerta de obediencia y llamamiento de Dios (...)” (OC II, 495).

⁴² *Ibid.* 504: “Notorio es lo mucho que va en ser los confesores lo que deben ser, porque todo viene a sus manos. Si éstos fueren cuales deben, todo sería remediado. Y por esto parece ser cosa conveniente de que ninguno pudiese confesar, clérigo ni religioso, sin ser examinado personalmente por el obispo y sin tener licencia de él”.

⁴³ *Ibid.* 496–497: “Porque ¿qué mayor mal puede ser para todos los oficios que admitir a ellos por sola voluntad de los que los quisieren tomar? Y en éste, por ser más alto y de mayor perjuicio a la Iglesia, será mayor mal. Y, por tanto, se deben buscar medios y poner todo recaudo para que no sean admitidos al estado clerical sino los hábiles; y, si otros fueren, sean expelidos sin respeto alguno. Y para esto deben poner graves excomuniones a los prelados y acompañados, conforme a las que se ponen a los inquisidores cerca del uso del oficio, para que por ninguna vía admitan a la educación eclesiástica al que no pareciere ser digno(...)”.

⁴⁴ *Ibid.* 510: “Cuánto vaya en que el prelado sea el que debe, a todos es notorio, y por eso se ha de mirar que sea criado en toda disciplina eclesiástica y virtud, y mucho más que los otros clérigos (...) Y para bien predicarlo es menester bien aprenderlo, sería cosa conveniente que ninguno pudiese ser elegido un obispo si no fuere graduado en universidad a lo menos en bachiller en teología”.

el rigor de ellos. A éstos se les debe decir cuán mal hacen en injerirse y cuán peligroso estado es éste por la alteza de él y flaqueza nuestra; y que piensen en ello más despacio, como en cosa que mucho les va; y darles razones de cómo no es tan seguro como ellos, con su poca experiencia, piensan.

Y es cierto que, después de todo, ha de haber muchos que ni el rigor de la disciplina ni consejo de nadie les baste para quitarse de su propósito. Y parece que para éstos será bien que haya otra casa a modo de colegio, en la cual se ponga una persona buena y docta por mano del obispo, y allí vivan de la misma manera que en los otros colegios, salvo que vayan a oír las lecciones a los dichos colegios, por no hacer costa doblada para tener maestros; y allí entren y vivan los que quisieren ser clérigos, sin esperar ser llamados, y si fueren los que deben, el obispo y electores los pasarán de allí a otros colegios (...) ⁴⁵.

Vemos, pues, cómo el obispo debía tener un conocimiento directo y personal de los candidatos al sacerdocio. Esto era imposible si no residía en la diócesis y si no se tomaba en serio la necesidad de una formación sólida, con cargos de confianza que le informaran puntualmente. Sorprende, además, que sugiriera la creación de un colegio “disuasorio”, pero que no costara demasiado mantener. Sin hacer referencia al deber de residencia, san Juan de Ávila dio motivos razonables y prácticos que justificaban la necesidad de ella. Si el obispo no estaba presente en su obispado, no podía examinar a los clérigos ni estar al tanto de la marcha de los colegios.

Ahora bien, el deber de residencia había sido interpretado desde la corona como una ocasión para convertir al episcopado en una representación más de la autoridad de la monarquía. Muchos, empezando por grandes obispos como Talavera, Mendoza o Cisneros, habían dedicado más tiempo a labores de estado que al gobierno de sus diócesis. Pero esto debían ser excepciones puntuales, no la norma. Por ello san Juan de Ávila advirtió severamente que el obispo no debía desarrollar autoridad secular, sino contentarse con la autoridad en el fuero eclesiástico, como una muestra de la estima de la dignidad episcopal ⁴⁶. Por decirlo de alguna manera, al maestro le preocupaba que la monarquía española convirtiera la labor del obispo en algo secundario, dando preponderancia a la jurisdicción civil ⁴⁷.

⁴⁵ *Ibid.* 503–504.

⁴⁶ *Ibid.* 507: “Ni pueda ser el obispo presidente de audiencia secular, pues San Pedro lo vedó expresamente, como San Clemente lo cuenta. Y la razón está clara, pues cada oficio de éstos ha menester un hombre entero, y aún es poco. Harto mal vino a la dignidad episcopal, pues es tan poco estimada, que piense un obispo poder bien cumplir con ella con el tiempo que le sobra de otro oficio”.

⁴⁷ En todos los textos de san Juan de Ávila destaca su enorme interés por destacar la gran carga de trabajo que debía tener el obispo, y su preocupación por que, en muchas diócesis, dada su extensión, era imposible una correcta administración. Ya desde el memorial de 1551 señaló que debían cambiarse los límites de las diócesis, como de hecho en parte hizo Felipe II. Cf. OC II, 508.

Del deber de residencia, además, se podía sacar una complicación añadida, y era la relación con el clero regular. Desde hacía varios siglos habían surgido roces y conflictos entre el clero secular y regular por la función de cada uno en la asistencia espiritual de los fieles. Y una de las grandes preocupaciones de los obispos había sido intentar controlar a los religiosos de sus diócesis, en especial a los que regentaban parroquias. San Juan de Ávila, como buen presbítero secular, señaló que el obispo debía tener derecho de intervención sobre los religiosos en la medida en que lo permitiera el derecho. Esto era más fácil con un obispo presente que ausente⁴⁸, y con ello se prevenían unos escándalos que debían ser frecuentes.

Del deber de residencia se desprendían otros deberes no menos importantes. En el breve tratado *Lo que se debe avisar a los obispos*, que en realidad es un sumario de reforma preparado para ser enviado a Pío IV⁴⁹, el santo doctor señaló dos deberes del obispo de gran importancia para la reforma de la Iglesia: estar informado de los jóvenes con rasgos vocacionales y vigilar el ministerio de los confesores.

En los textos reformistas es muy común ver cómo el maestro señala constantemente que una de las causas de las dificultades de la Iglesia era la falta de información entre las distintas instancias de gobierno, la mayoría de las veces debido al escaso celo de quienes tenían la autoridad. Esto se veía especialmente, como hemos visto, en la selección de los candidatos a las sagradas órdenes. Mientras que lo más cómodo era esperar a que quien quisiera ser ordenado manifestase su deseo, Ávila señaló que el obispo debía adelantarse y buscar personas idóneas, y para ello debía tener una buena red de información, pues si no se iba a ver como “ave sin alas para volar”⁵⁰. Tener esta red de vigilancia y de posterior formación era algo costoso, pero era necesario para poder comenzar a crear un clero fuerte y bien formado.

La esperanza de Juan de Ávila era el futuro clero, virtuoso y letrado. Pero, mientras tanto, se tenía que velar por el clero existente, muchas veces de formación deficiente. Esto los convertía en muchas ocasiones en un auténtico

⁴⁸ *Ibid.* 508: “Si algún religioso fuese cura en alguna iglesia parroquial, éste sea sujeto al obispo, pues este tal está en oficio de clérigo y no de monje. Porque cosa es muy fuera de razón que entienda uno en ovejas del prelado y no pueda ser corregido del mismo prelado (...)”.

⁴⁹ Godino Alarcón, *Los memoriales...*, 463.

⁵⁰ OC II, 518: “El principal cuidado del obispo ha de ser cerca de las ánimas, y para esto ha menester clérigos buenos y sabios, pues sin ellos no puede más que ave sin alas para volar. Y por esto ha de tener mucho cuidado de saber los mancebos que hubiere virtuosos en su obispado; y ahora sea dándoles aparejo con que estudien en la ciudad donde el obispo está, o ahora sea enviándolos a estudiar a alguna universidad a costa de él; en todo caso, que cure de hacerlos letrados y favorecerlos todo lo posible. Y en tener muchos de éstos está su bienandanza para ser buen obispo. Y porque no los hay hechos, conviene que los haga de principio”.

peligro, sobre todo en el confesionario, por lo que el obispo debía estar atento especialmente a que la confesión no acarreará males y escándalos, que para nosotros en nuestros días serían impensables pero que en el siglo XVI no debían ser tan inusuales por lo que señaló el santo doctor⁵¹. Jugaba mucho en contra de la reforma la mala formación de los seglares, que eran llevados al engaño en muchos casos, y por ello el obispo debía hacer valer su autoridad para que los atropellos de los clérigos deficientes fueran denunciados y subsanados.

El problema de la formación del pueblo de Dios fue abordado con más amplitud en el memorial de 1561⁵². No entra tanto en las obligaciones del obispo como en las consecuencias de tener obispos preparados y virtuosos. Con obispos así era más fácil seleccionar al clero, y con un clero formado era muchos más sencillo disponer una instrucción necesaria para el pueblo, en especial enseñando el catecismo y las oraciones en español, o favoreciendo las escuelas de gramática y de latín.

El paso de los años, y el memorial de 1551, habían hecho que Ávila centrara sus esfuerzos en un clero adecuado, consciente de la grandeza del celibato y de la altura de su vocación. Pero tampoco le hizo olvidar que, en la imagen de los obispos, debía tenerse un especial cuidado por prevenir el lujo, en consonancia con el estilo de vida que él llevó. Por ello, en un breve párrafo del texto de 1561, el santo maestro no se olvidó de señalar la necesidad de una vida austera para los obispos, tan necesaria para la virtud como era que fueran doctos y letrados⁵³. Ávila, lejos de ser un defensor del pauperismo, quiso advertir del peligro que podía traer para una diócesis la vanidad de un prelado.

De los memoriales a Trento, por lo tanto, podemos obtener datos muy interesantes para estudiar la figura del obispo, pero no podemos afirmar que el santo doctor hiciera una semblanza completa del perfil del obispo. Más bien

⁵¹ *Ibid.* 516: “Muchos confesores dicen y hacen cosas malas con los penitentes, así aplicándose para sí las restituciones que se deben a personas ciertas, como induciendo a mal de deshonestidad a las mujeres, como en otras cosas semejantes. Y es tanta la ignorancia de los penitentes, que, aunque vean estos males de los confesores, no lo osan decir a quien lo remedie, creyendo que con el mismo vínculo es obligado al secreto el penitente como el confesor. Y de esta manera quédanse los tales confesores en sus oficios, con gran daño de muchos. Lo cual se remediaría si mandasen los obispos que se predicase al pueblo que, cuando con esos tales confesores encontrasen, lo hiciesen saber al obispo o a otra persona que le diese noticia de ello”.

⁵² Cf. *Ibid.* 578–587.

⁵³ *Ibid.* 604: “El aparato de muchos prelados y de eclesiásticos con tapicerías, vajillas, vestidos de criados y cosas semejantes es tal que puede competir en vanidad con los caballeros y señores temporales, mandando lo contrario los concilios y enseñándolo los santos, y haciendo mucho daño al pueblo con su mal ejemplo, que es causa de ser imitado, con grave daño de los imitadores. A una ciudad vino un obispo, y quejábanse de él, diciendo que les había traído vestidos y trajes de la corte, y les había hecho mucho mal a su ciudad”.

apreciamos acentos y particularidades que debían ser cuidadas por obispos ya reformados, como venía sucediendo progresivamente en España, y como paulatinamente con las labores del concilio se fue extendiendo al resto de la Iglesia.

4. Los consejos para la implementación de la reforma tridentina a través de los sínodos y del ejemplo de los obispos diocesanos

El fin del concilio de Trento en 1563, marcó un antes y un después en la historia de la Iglesia. También para la concepción de la Iglesia y la reforma en san Juan de Ávila. Mientras que, hasta el fin del concilio, habían permanecido muchos puntos abiertos, incluso en clara discusión, en los que se podía opinar con cierta flexibilidad, el fin del concilio marcó unas líneas de actuación claras para conseguir la reforma de la Iglesia.

El maestro Ávila, en sus memoriales al concilio y en otros escritos, había sugerido bastantes puntos que no habían sido contemplados por el concilio⁵⁴. Pero, una vez publicados todos los decretos de reforma, la tarea que esperaba a todos era ponerlos en práctica, y de una forma eficiente y lo más rápida posible. El santo doctor siguió escribiendo sobre la reforma, pero ya presentando, comentando e iluminando para llevar a la práctica lo mandado en Trento. En ningún momento encontramos contradicción alguna con el magisterio, sino la demostración de un auténtico manejo de los textos conciliares⁵⁵.

El ministerio del obispo también se vio redimensionado tras la conclusión del concilio, pues este, finalmente le había otorgado una amplia autoridad para llevar a cabo la reforma. En su mano había quedado la fundación del seminario y la admisión de los candidatos al presbiterado, algo que Ávila había pedido insistentemente, aunque no había conseguido llegarse a aceptar el ambicioso plan de formación y exámenes que propusiera.

Sin duda alguna, la amplitud de los poderes del obispo fue la que facilitó que comenzara la reforma del clero. El papa debía velar por la elección de obispos dignos, que después vigilaran por la integridad moral y espiritual de los sacerdotes, y con más autoridad sobre los religiosos asentados en su diócesis. En Trento, el sacerdote había pasado de ser el responsable del culto a ser pastor de almas⁵⁶.

⁵⁴ Un ejemplo muy conocido es el de la edad de ordenación, que para san Juan de Ávila no podía recibirse antes de los treinta años, y que finalmente el concilio estableció en veinticinco.

⁵⁵ Esto se aprecia también en la concepción del papel que debían tener las cabezas de la Iglesia. Por ejemplo, el papa pasó de ser considerado con una cierta prudencia (pidiendo que no entorpeciera la reforma) a ser el ejemplo de la Iglesia y a estar “en la cruz con Cristo” (cf. OC II. 566).

⁵⁶ Godino Alarcón, *Los memoriales...*, 467.

Todo esto había sido comentado y promovido entre los preladados enviados por Felipe II y los teólogos y expertos consultados, se hubieran desplazado o no en al concilio. San Juan de Ávila, a través del arzobispo Guerrero, estuvo muy presente. En la carta 178⁵⁷, fechada el 22 de diciembre de 1564, se aprecia cómo, incluso con el concilio todavía en marcha, se estaban dando pasos para poner en marcha la reforma. El punto de partida era el gran problema que ya se apreciaba en la carta conservada de 1547: “mas, ¿dónde los hallaremos”⁵⁸.

El panorama en el arzobispado granadino no era precisamente esperanzador. A la zozobra de toda época de reformas se unía la inestabilidad social derivada de las peculiaridades sociales de la diócesis, de reciente cristianización y en la que pervivían numerosos moriscos y “cristianos nuevos”, sobre todo en las Alpujarras⁵⁹. San Juan de Ávila era consciente de que la predicación en las zonas moriscas era muy necesaria, y que el obispo debía velar por la pureza de la fe de los conversos. En otras diócesis más desarrolladas, como señala en el caso de Badajoz, ya se habían puesto en marcha equipos de predicadores, invirtiendo en ello todos los medios necesarios⁶⁰. Por si fuera poco, un tema oscurecía aún más el panorama para el santo y el arzobispo: los brotes alumbrados que desestabilizaban el ambiente eclesiástico andaluz. A ello se refirió en un breve billete enviado en 1564⁶¹, del que podemos sacar la conclusión de que para Ávila el problema alumbrado seguía siendo muy cercano, y su única solución el dar un justo castigo a quienes cayeran en la herejía.

Sin embargo, el tema del que encontramos mayor referencia documental es el de la predicación en la diócesis. Ávila no se limitó a ser un consejero. En este caso, como en tantos otros, reveló un genio práctico considerable, ofreciendo nombres, medios y recursos para, por lo menos, empezar la tarea. Aunque no se aborde directamente, está claro que en el maestro latía la preocupación por la caridad pastoral del obispo, principalmente en el cuidado de los cristianos nuevos⁶².

⁵⁷ OC IV, 591–592. La datación de esta carta es de gran importancia, puesto que en origen se pensó que era de 1568, hasta que, después de los estudios de Sala Balust, se cotejó que por los mismos datos que ofrece san Juan de Ávila había que anticipar cuatro años la datación (san Juan de Ávila ponía el día y el mes en sus cartas, pero muy raramente señalaba el año).

⁵⁸ Cf. *Ibid.* 590.

⁵⁹ No olvidemos que la Guerra de las Alpujarras comenzó pocos años después, en 1568. En este conflicto serían martirizados algunos de los discípulos de san Juan de Ávila, empeñados por la zona en labores misioneras.

⁶⁰ OC IV, 591: “Y da a cada uno cuarenta mil maravedís y cuarenta fanegas de trigo; y aun, si yo le enviaba algunos, dijo que daría más (...)”.

⁶¹ Cf. OC IV, 778.

⁶² *Ibid.* 592: “Y tengo este medio por muy provechoso para los cristianos nuevos, los cuales, viendo buen ejemplo, que no buscan sino ánimas, se suelen convertir más que con palabras; pues aquella caridad dejóla Cristo encendida por Él en los corazones de sus ministros, y es tan fuerte, que lo vence todo”.

Pero la situación eclesial urgía en temas capitales, y mientras el arzobispo Guerrero tomaba en cuenta la sugerencia del envío de predicadores y confesores, era necesario al mismo tiempo culminar con la obra reformista que tanto había costado promover en Trento. Pocos días después, el 19 de enero de 1565, Juan de Ávila volvió a escribir una carta al prelado⁶³. La situación española necesitaba una constante revisión en lo referente a las costumbres y la moralidad. El santo maestro señaló un tema en el que estaba especialmente preocupado y en el que debía intervenir el obispo: los falsos juramentos⁶⁴. Este punto nos permite, por lo menos, subrayar una de las características que debían señalarse en el obispo reformado: la preocupación por las buenas costumbres y la necesidad, llegado el caso, de llamar la atención a los poderosos para que no solo teóricamente se buscara la perfección del pueblo⁶⁵. Por ello Ávila propuso la eliminación de los juramentos, evitando así tomar el nombre de Dios en vano. De esta carta se desprende la gran confianza entre los dos personajes, y que, sin necesidad de ser consultado, san Juan de Ávila era capaz de escribir largas reflexiones para aconsejar a los prelados en temas que él consideraba de especial urgencia.

A los pocos meses de la misiva anterior, conservamos una nueva intervención del santo doctor del 10 de marzo de 1565⁶⁶. La predicación en la diócesis de Granada se había puesto en marcha, y Ávila aconsejó escoger con especial cuidado a los predicadores, dándoles además objetos de piedad para poder llegar mejor a las gentes⁶⁷. Todo esto suponía un comienzo, pero con facilidad podía quedarse en lo provisional. Por ello, era necesario que el arzobispo pusiese todo su cuidado en comenzar con la instrucción de los niños, uno de los temas más queridos para san Juan de Ávila y punto fundamental de su proyecto reformista⁶⁸.

⁶³ Cf. *Ibid.* 596–598.

⁶⁴ *Ibid.* 597: “Y no nos maravillemos si Dios castigare a su pueblo por tantos juramentos quebrantados (...) Si deseamos no ser vencidos de turcos, no ser azotados de Dios con pestilencia y otras cosas (...). Que si con las obras irritamos a la ira de Dios, no la podrá impedir la oración ni la lengua”.

⁶⁵ *Ibid.* 592: “Y si Dios diese a vuestra señoría valor para lo escribir al rey, poniéndola la cosa clara delante y el mucho peligro de su conciencia si no lo remedia, yo quedaré consolado”. Sabemos que Felipe II llegó a conocer todos estos particulares y los estudió detenidamente por los manuscritos conservados en El Escorial, lo mismo que también sabemos que, aunque el rey valoró los consejos del santo doctor, por lo menos en el caso de los juramentos no siguió el consejo de nuestro autor.

⁶⁶ Cf. *Ibid.* 593–595. La datación de esta carta y las siguientes no es demasiado complicada, pues fueron guardadas como colección por un sobrino del arzobispo Guerrero. Por el tono de la carta, además, se parecía fácilmente la conexión entre la Carta 179 y la 178, pues abordan el tema del envío de predicadores por la diócesis.

⁶⁷ *Ibid.* 593: “Y los pueblos han menester todas estas salsas para comer su manjar”.

⁶⁸ *Ibid.* 593: “(...) Traigo a la memoria a vuestra señoría lo que toca a la buena institución de la edad pueril, que tan perdida está. Conviene que, pues los que andan a escuela y otros, tienen edad para oír misa, la oigan domingos y fiestas (...)”. El texto de la carta continúa intentando dar solución a un tema

Aprovechando el caso de los niños y su atención religiosa, el maestro abordó un tema que exigía especial cuidado del obispo, como era la formación de los confesores. Este fue también un tema recurrente de Ávila, pero está en absoluta consonancia con la dinámica tridentina de recuperación de la vida sacramental. Como se puede apreciar, la caridad pastoral vuelve a ser el tema de fondo de esta carta, en la que se mira especialmente por el bien de los niños, futuro de la Iglesia, y la manera de llegar a ellos cuidando el trabajo de maestros y confesores.

Granada se enfrentaba, como podemos ver, a numerosos problemas que podían atajarse con la aplicación de los mandatos conciliares y la continuación de las prácticas reformistas. Pero no era el único caso en el que la reforma se quería poner en práctica en medio de especiales circunstancias. La sede primada de Toledo se hallaba vacía en ese momento tras el procesamiento de su arzobispo, Bartolomé de Carranza, quien a su vez era cercano a los círculos “avilistas”. El resultado de esta coyuntura era que el sínodo provincial de Toledo debía ser presidido por el obispo de Córdoba, que al mismo tiempo era el “obispo” de san Juan de Ávila: Cristóbal de Rojas⁶⁹. Ante semejante encomienda el obispo pidió su ayuda al maestro, quien elaboró para el concilio numerosos materiales: el discurso inaugural y dos textos sobre la aplicación del concilio, todos ellos plagados de referencias canónicas y comentarios de los textos emanados del tridentino.

De esta colaboración conservamos también algún rastro epistolar, que nos ilumina en la concepción del santo doctor sobre el episcopado. La Carta 182⁷⁰ nos muestra el cariz de esta relación. Cristóbal de Rojas había recibido un encargo inesperado⁷¹ y necesitaba estar a la altura del encargo recibido, en el que iban a estar puestos los ojos de toda España. Para Ávila la situación era providencial, era el momento en el cual se podía exponer el trabajo realizado por los avilistas durante las décadas pasadas⁷². Era una ocasión que no se debía

que, ayer y hoy, sigue siendo preocupante: la falta de interés de los padres por la educación cristiana de sus hijos. Evidentemente, los tiempos han cambiado, pero es ejemplar ver cómo san Juan de Ávila no se conformó con ver las situaciones, sino que intentó buscar salidas para garantizar la instrucción religiosa de los niños, y de paso también la de sus padres.

⁶⁹ Cf. OC I. 260–264.

⁷⁰ Cf. OC IV. 601–604.

⁷¹ *Ibid.* 601: “(...) Me atrevo a suplicar a vuestra señoría me diga qué es el fin y pretensión de Jesucristo nuestro Señor en hacer a vuestra señoría presidente de este concilio, por un rodeo no pensado”.

⁷² *Ibid.* 601: “(...) Parece que podemos tener alguna conjetura de que vuestra señoría ha administrado bien la presidencia o superintendencia sobre su clero y ovejas, pues Dios le da superintendencia sobre pastores de muchas ovejas, porque estoy persuadido de la misericordia de nuestro Señor, que si vuestra señoría ejecuta este mandato del Señor como debe, que he de ser causa de gran reformación en los obispos y obispados del reino, pues éstos a quien Dios envía a vuestra señoría son los principales de él, y lo que en este concilio se hiciere será para todo él una gran luz y un ejemplo a quien sigan”.

dejar pasar para el avance de la reforma, y en ello se puede apreciar otro de los conceptos fundamentales de Ávila: del mismo modo que el concilio había establecido que el clero, según la tradición de la Iglesia, debía su razón de ser del vínculo del obispo, los obispos no podían llevar nada a la práctica sin la necesaria colaboración de sus sacerdotes, por lo que tenían que poner especial cuidado en el trato, y en asegurarse la correcta formación en vista a la futura disponibilidad y eficiencia.

El obispo de Córdoba debía ser una persona buena, humilde y trabajadora. Sin embargo, el maestro le pidió que, junto a esas virtudes, desarrollara un auténtico liderazgo en el sínodo. Dios iba a hablar por su boca para llevar a cabo la reforma, de ahí que debía ser decidido.

¿Cuál debía ser el principal objetivo del sínodo? La reforma del clero y del laicado⁷³. Para que esto pudiera suceder, el primer paso debía ser la virtud de los participantes. Unida a la virtud era necesaria la preparación intelectual, y la disposición para que el sínodo fuera ejemplar en su austeridad y piedad. Para ello era esencial el ejemplo de su presidente⁷⁴.

La contribución de san Juan de Ávila al sínodo toledano fue ingente. Casi se puede decir que el maestro “dio el trabajo hecho” a la presidencia del sínodo, y que después esto pudo también ser aprovechado en Granada, donde también debía realizarse un sínodo provincial. Nos encontramos ante una colección de textos que es un auténtico vademécum de la aplicación del concilio de Trento a la realidad española, de ahí su vital importancia. El maestro fue consciente de lo que estaba en juego en estas convocatorias, puesto que contó para la redacción de estos textos con la ayuda de algunos colaboradores expertos, como fue el caso de Francisco Gómez en lo referente a la legislación canónica⁷⁵.

Era necesaria una reforma estructural, que reordenara la vida eclesial. El remedio fundamental ya había sido señalado en los memoriales a Trento, el

⁷³ *Ibid.* 602: “Haga vuestra señoría cuenta que el Señor lo envía por celador y restituidor de su honra, que tan perdido está en la clerecía y el estado laical, y ciñase su espada de la palabra y verdad de Dios, y menéela con grande amor y fervor; y mate todo aquello que a la santa voluntad de Dios contradice”.

⁷⁴ *Ibid.* 603: “No piense vuestra señoría persuadir a nadie de reformatión, si él no va reformado”.

⁷⁵ Gómez actuó como emisario e intermediario entre el anciano predicador y el sínodo toledano. La Carta 215 muestra la misión que tuvo que desempeñar, en un momento en el que el resultado del sínodo podía resultar incierto y haber sido cerrado en falso: “Ahora he oído decir que ese santo concilio se acaba presto, y he temido no sea causa de ello el poco gusto que se toma de entender en los negocios de Dios y el mucho de ir a descansar a sus casas; porque, estando las cosas tan fuera de sus quicios como por nuestros pecados están y habiendo tan mucho tiempo que en remedio de ellas no se ha entendido, no sé cómo en tiempo tan breve se pueden hacer muchas cosas y dificultosas. Deseo que vuestra señoría hiciese cuenta que ése será el postrero concilio en que se vea, y que tuviese una santa soberbia de dar muy buena cuenta de esa ocasión que le dio nuestro Señor de poder hacerle muchos servicios un poco antes que de esta vida le lleve (...)” (OC IV, 685).

control de quienes aspiraban al orden sacerdotal⁷⁶. Unido a ello, mientras se regeneraba el estado clerical, los obispos debían tomar medidas prácticas, no actuar como ejecutores del poder real o permanecer en la indolencia. El concilio había dado un marco legal, pero cada obispo debía hacerlo realidad en su diócesis para que la reforma fuera efectiva, y eso implicaba también poner a su disposición cuantos medios económicos fueran necesarios⁷⁷.

La preocupación educativa es otro de los aspectos que se sugiere a los obispos. Ya no solo con los candidatos a las sagradas órdenes, sino en bien de las almas, especialmente las de los niños, que necesitaban de una buena instrucción cristiana. Precisamente, uno de los puntos en los que fue más decidido el santo doctor fue en que los obispos tuvieran mayor libertad para que pudieran publicar catecismos y libros de oraciones en lengua vernácula, y se diera impulso al culto eucarístico, que en sí mismo ya era una catequesis.

Para un anciano como Juan de Ávila, que ya había luchado denodadamente por el éxito de Trento, sus anotaciones y textos para los sínodos provinciales son un reflejo de la tensión y el amor por la reforma que vivía, y de su deseo por contagiárselo a los obispos. Pesaba también enormemente la amenaza protestante, en la que España también podía caer si no tomaba en serio la necesidad de la reforma. Por ello era decisiva, junto a la intervención eclesiástica, la actuación decidida de la corona para garantizar el éxito y la implantación de la reforma.

Las *Advertencias al concilio de Toledo*⁷⁸ ofrecen, en vista de esta situación, un completo programa para la actividad de los obispos. Por su amplitud solo podemos señalarlo, pero constituyó una auténtica guía para el ministerio episcopal:

- Una casa y un estilo de vida marcados por la modestia y la humildad.
- Rodearse de familia y servicios virtuosos, evitando toda apariencia de corte secular.
- Tener lección en la mesa, y disposición para acoger a pobres.
- Reformar el estado de los beneficiados de las catedrales a imagen de la casa del obispo.
- No enriquecerse con las rentas eclesiásticas.
- Residencia del obispo en la diócesis.
- Deber de predicación y de preparación teológica.
- Velar por la buena y abundante predicación en las catedrales.

⁷⁶ Cf. OC II, 488–489.

⁷⁷ Cf. *Ibid.* 497–503. Aunque son palabras dirigidas a Trento, constituyen un ejemplo de la iniciativa que tenían que desempeñar los obispos para garantizar la reforma, aun a costa de enemistarse con otros cuerpos constituidos de sus obispos.

⁷⁸ Cf. OC II, 645–710.

- Necesidad de la visita pastoral por parte del mismo obispo.
- Atender al mandato de convocar regularmente sínodos.
- Cuidado preferencial de pobres y viudas.

San Juan de Ávila, desarrollando y explicando estos puntos, no demostró ninguna originalidad. Al contrario, quiso ceñirse todo lo posible a la letra del concilio para ponerlo en práctica de la forma más rápida posible. Por esa razón, muchos de los puntos recogidos no habían sido capitales en sus memoriales conciliares, pero en este texto tienen un gran desarrollo (como sucede con el deber de residencia o la visita pastoral).

El maestro, llegado a la ancianidad, quiso hacer un servicio a la Iglesia. Y, desde este punto de vista, debemos interpretar los textos dedicados a los sínodos, especialmente en lo referente a la concepción del obispo. Porque lo que estaba en juego en 1565 era la adecuación de los ministerios eclesiásticos a una nueva realidad, la modernidad. La reforma no fue propuesta como un castigo, o como una respuesta tardía a los protestantes, sino como una oportunidad para que resplandeciera de nuevo la Iglesia. El obispo debía ser, en su diócesis, el motor de la reforma.

El papel del obispo reformado permitió ofrecer nuevas vías, que no siempre han sido valoradas históricamente, y que solo en nuestros días han sido reconocidas⁷⁹. Gracias a las medidas tomadas por el concilio, que Juan de Ávila señaló en los textos de los sínodos, la Iglesia pudo proponer nuevas medidas disciplinares y cristianizadoras, precisamente la mayor preocupación que Ávila tenía en cuanto al “después de Trento”. Unida a este cambio en la enseñanza de la fe, estuvo la reforma de la administración eclesiástica, propiciada por un clero mucho más apto y formado que el del siglo anterior. Tampoco se puede negar el influjo que tuvieron estas medidas en el desarrollo de una nueva espiritualidad, mucho más individualista y que tuvo su mayor exponente en el empuje misionero en el Nuevo Mundo, y la creación de nuevas órdenes religiosas⁸⁰. Era la concreción de un plan particular, el avilista, en un nuevo contexto social y religioso.

Estamos hablando, por lo tanto, de Juan de Ávila como actor decisivo de la *reforma católica*⁸¹. Quizás el santo doctor no sabía que sería reconocido en el

⁷⁹ Véase Henry Outram Evennett, *The Spirit of Counter-Reformation. The Birkbeck Lectures in Ecclesiastical History Given in the University of Cambridge in May 1951* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

⁸⁰ Wolfgang Reinhard, «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters» *Archiv für Reformationsgeschichte* 67 (1977): 226–252.

⁸¹ Este concepto, que parece reciente, sin embargo, se remonta a la poco conocida obra de Wilhelm Maurenbrecher, *Geschichte der katholischer Reformation* (Nordlingen: Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung, 1880).

futuro como uno de sus actores, pero, por los textos, sobre todo la Carta 215⁸², fechada en noviembre de 1565, deducimos que supo que no podía dejarse el trabajo a medio acabar, y que debían ser los obispos quienes hicieran el esfuerzo de poner en práctica la reforma. El mismo texto de la carta nos muestra la preocupación que en ese tiempo tuvo el maestro:

Ahora he oído decir que ese santo concilio se acaba presto, y he temido no sea causa de ello el poco gusto que se toma de entender en los negocios de Dios, y el mucho de ir a descansar a sus casas; porque, estando las cosas tan fuera de sus quicios como por nuestros pecados están y habiendo tan mucho tiempo que en remedio de ellas no se ha entendido, no sé cómo en tiempo tan breve se pueden hacer muchas cosas y dificultosas⁸³.

Los obispos eran los primeros que debían creerse la importancia de la reforma, llevándola a sus vidas (es curioso que en las *Advertencias* recuerde con tanta insistencia la conveniencia de una vida austera por parte del obispo, y en esta carta eche en cara a Cristóbal de Rojas que se quisiera cerrar pronto el sínodo para que los preladados volvieran a la comodidad de sus casas) y aprovechando la ocasión para hacer un auténtico servicio a la Iglesia y a Dios, ante quien tarde o temprano tendrían que responder⁸⁴.

Quizá la insistencia, y el consejo de Ávila y otros muchos, más o menos conocidos que él, respecto a la responsabilidad del obispo en la reforma, hizo que el éxito de la reforma en España fuese notablemente superior a otras zonas de Europa, desde los círculos de la curia romana a Francia, o singularmente en los territorios de habla alemana⁸⁵. La Reforma protestante sorprendió a España en medio de un proceso renovador, pero este no estaba concluido ni avanzaba por igual en todas las regiones. Aunque con mayor ventaja, la Iglesia española tuvo que hacer frente a una corriente heterodoxa y hostil que necesitaba una respuesta rápida y contundente. Y sufrió ante las carencias que tenía para reaccionar, siendo testigo de un proceso de décadas, después del cual no pudo restaurarse la unidad de la Iglesia.

San Juan de Ávila fue uno de los pocos, en aquel momento, que supieron conjugar la necesidad de aportar novedades con el deber de preservar la tradición, manteniendo en gran medida el esquema de trabajo reformista que había

⁸² OC IV. 685–686.

⁸³ *Ibid.* 685.

⁸⁴ *Ibid.* 686: “Y como quien en breve se ha de ver delante su Señor, haga tales hazañas, que ninguna cosa le parezca grave, ninguna dificultosa, pues el amor hace lo dificultoso fácil (...)”.

⁸⁵ Desgraciadamente esto ha pasado por alto en la historiografía española, y han tenido que ser autores extranjeros, especialmente desde Jedin, los que han señalado todos estos aspectos. Debemos señalar, sin embargo, que se han hecho algunos intentos en España para poner en valor este legado. Cf. Manuel Fernández Álvarez (dir.), *La Contrarreforma* (Madrid: S. A. de Promoción y Ediciones, 1986).

comenzado en época tardomedieval. Debía llevarse a cabo una reforma de la Iglesia que la devolviera a un estado venerable, no una supresión de sí misma y de su dimensión visible. De ahí que, tras haber colaborado activamente con los obispos para el desarrollo de la asamblea tridentina, se permitiera señalarles las líneas principales de trabajo en el futuro, corrigiendo incluso su pereza o poca iniciativa.

Los escritos de 1565, por lo tanto, responden a una nueva etapa en el proceso reformista, en el que la edad no iba a dejar participar tan decisivamente al santo doctor. A partir de los sínodos provinciales, la Iglesia debía imponerse a sí misma el cumplimiento de los decretos de Trento, y convertirlos en el “ariete” de su lucha contra la herejía. Para esta etapa Ávila señaló una serie de vías, que aprovecharon lo mejor de la época anterior y que después se desarrollaron:

- Extensión al clero secular de la exigencia mostrada en la época anterior por el movimiento religioso observante, e impulso de las nuevas órdenes nacidas en el contexto reformista⁸⁶.
- Concepción de la misión de la Iglesia en dos ámbitos igualmente necesario: misiones populares y dinamismo misionero en Ultramar.
- Reforma del método teológico, especialmente de la escolástica. En este sentido tuvieron un peso decisivo la teoría de las “tres vías” de Cisneros y la posterior Escuela de Salamanca. No se debe despreciar tampoco la influencia de Erasmo en el primer tercio del siglo XVI, algo que también influyó en el pensamiento avilista.
- Renovación de la formación sacerdotal. Sin duda alguna, el punto más querido del programa reformista de san Juan de Ávila, y que hizo necesaria la fundación de nuevos centros de enseñanza⁸⁷.
- Reforma del gobierno eclesiástico. Desde el tamaño y número de diócesis a la administración y a la distribución de las rentas eclesiásticas.

Todo esto, que ya estaba presente en el pensamiento de san Juan de Ávila, debía ser el proyecto que los obispos debían desarrollar para hacer efectiva la reforma tridentina. Cuidando la renovación interior, pero al mismo tiempo devolviendo la iniciativa a la Iglesia y a sus pastores después del descalabro protestante. En este sentido, como también se ha señalado

⁸⁶ José García Oro, «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI», en *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, vol. III-1, editado por Ricardo García Villoslada (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980), 210–350.

⁸⁷ Un ejemplo, ligado estrechamente a Juan de Ávila, de este punto, es el de la diócesis de Jaén, en la que estaba la Universidad de Baeza. Cf. Francisco Juan Martínez Rojas, «La formación cultural del clero giennense en el período pretridentino y la labor renovadora de San Juan de Ávila y la Universidad de Baeza», *XX Siglos* 52 (2003): 65–73.

por parte de los expertos, el mecanismo defensivo estuvo presente y fue necesario.

El obispo, en esta nueva situación, debía defender la fe con contundencia, aplicando todos los medios necesarios, especialmente rechazando toda posibilidad de presencia protestante en su diócesis. En ese ambiente es lógico que se desarrollara la “teología controversista”, de la mano de autores como Exk, Emser o Cocleo, y que se buscara una mayor alianza con el poder secular para tener el mayor control posible, tanto en el fuero interno como en el externo.

San Juan de Ávila fue afectado por estos mecanismos, especialmente a través del Índice de Valdés. Pero en ningún momento dudó de la necesidad de tomar aquellas medidas, ni de que debía adecuarse a lo que se le pidiera. Fue el primer convencido de que la reforma no había de pararse, y así vemos que se lo manifestó a los obispos de los que se conserva relación epistolar.

Testimonio de esta convicción personal de nuestro autor es el último escrito reformista conservado, *Causas y remedios de las herejías*⁸⁸. Lo que dijo en este texto del papa, buenamente se puede extender a cada obispo en su diócesis⁸⁹. Ante el peligro de inacción por parte de los pastores, estaba el peligro de sucumbir por falta de celo y la necesidad de despertar.

Causas y remedios de las herejías, un texto fechado en 1567, no fue propiamente un texto reformista en el estilo de los escritos comentados anteriormente. Podemos definirlo como un tratado que mezcla la apologética, la profecía y el deseo de santidad que Juan de Ávila tuvo para sí y para toda la Iglesia⁹⁰. El maestro, en la etapa final de su vida, vivió preocupado por la doble amenaza infiel y protestante, ante la que no se respondía con la suficiente vigorosidad por la falta de vida cristiana. No dudó en hacer responsables de esta fragilidad al papa, los obispos y los reyes, usando un lenguaje duro y tajante. Si el papa y el rey no cumplían sus tareas, alguien debía señalárselo con la debida autoridad.

⁸⁸ OC II, 521–578.

⁸⁹ *Ibid.* 565–566: “Y, entre todos los que esto deben sentir, es el primero y más principal el supremo pastor de la Iglesia. Pues lo es en el poder, razón es que, como principal atalaya de toda la Iglesia, dé más altas voces para despertar el pueblo cristiano, avisándoles del peligro que tienen presente y del que es razón temer que les puede venir. Ábranse sus entrañas, y sean comidas con el santo celo de la casa de Dios que le está encomendada, para sentir sus caídas y para ofrecerse, si menester fuere, a muerte de cruz, a semejanza de aquel Señor cuyo vicario es, y de San Pedro, su primer antecesor, y a todo lo que menester fuere para remedio y reformación de la Iglesia”.

⁹⁰ Cf. Godino Alarcón, *Los memoriales...*, 156.

4. Conclusión. El episcopado, fundamental en el proceso de confesionalización

Después de haber hecho este recorrido a través de los escritos y la doctrina de san Juan de Ávila, creo que es evidente que, aunque no lo hiciera de forma sistemática, trazó un perfil definido del obispo y de su ministerio en una Iglesia renovada. Es, además, importante señalar su contribución en el proceso de cambio que atravesó la Iglesia en el siglo XVI, y que desembocaría en la confesionalización católica⁹¹. En España, este proceso se vivió con especial intensidad.

El papel del obispo se volvió decisivo en el proceso de uniformidad social que dio comienzo, para católicos y protestantes, tras la Paz de Augsburgo (1555). San Juan de Ávila fue testigo de estos hechos, evolucionando desde un punto de vista más optimista a estar informado sobre la teología controversista, como atestigua la parte de su biblioteca conservada hoy en día en Córdoba. Posiblemente, en su cabeza no estuvo que, con el tiempo, estos postulados llevarían a una progresiva supeditación de la autoridad religiosa a la temporal, especialmente de los obispos, que fueron asimilándose a figuras importantes del aparato burocrático.

En san Juan de Ávila, como hemos visto, el papel del obispo es el de un auténtico pastor, celoso por sus fieles, especialmente por el cuidado del clero y de la piedad de los más sencillos. Lo que, avanzando el siglo, llegaría a ser considerado una *disciplina social*, en Ávila fue una adecuación de la autoridad eclesiástica al ministerio apostólico originario. Es en este espíritu en el que deben leerse e interpretarse sus escritos, una auténtica lectura de la época tridentina y de su aplicación práctica.

Bibliografía

- Ávila, Juan de. *Obras Completas* (4 vols.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000–2003.
- Azcona, Tarsicio de. *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*. Madrid: Instituto P. Enrique Flórez, 1960.
- Evennett, Henry Outram. *The Spirit of Counter-Reformation. The Birkbeck Lectures in Ecclesiastical History Given in the University of Cambridge in May 1951*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

⁹¹ Wolfgang Reinhard, «Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confesionale», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 8, (1982): 13–38.

- Fernández Álvarez, Manuel (dir.). *La Contrarreforma*. Madrid: S. A. de Promoción y Ediciones, 1986.
- Fernández Conde, Javier. «Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma», en *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, vol. II-2, editado por Ricardo García Villoslada, 417–462. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- García Oro, Jose. «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI», en *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, vol. III-1, editado por Ricardo García Villoslada, 210–350. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- García Villoslada, Ricardo. «La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico», en *Saggi storici intorno al Papato*, 189–242. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1959.
- Godino Alarcón, José Ramón. *Los memoriales de reforma de san Juan de Ávila: fuentes de inspiración y análisis histórico-teológico*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2018.
- “La escuela sacerdotal “avilista” (en prensa). Córdoba: 2021.
- Corral Cano, Juan Miguel. *Las fuentes en el Tratado del sacerdocio de san Juan de Ávila, a la luz del conjunto de sus escritos de teología y espiritualidad sacerdotal*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2019.
- Granada, Luis de. *Vida del Venerable Padre Maestro Juan de Ávila*
- Martínez Rojas, Francisco Juan. «La formación cultural del clero giennense en el período pretridentino y la labor renovadora de San Juan de Ávila y la Universidad de Baeza». *XX Siglos* 52, (2003): 65–73.
- Maurenbrecher, Wilhelm. *Geschichte der katholischer Reformation*. Nordlingen: Verlag der C. H. Beck’schen Buchhandlung, 1880.
- Navarro Sorní, Miguel. «San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia», en *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia*, editado por Nicolás Álvarez de las Asturias, 49–85. Madrid: Universidad San Dámaso, 2013.
- Reinhard, Wolfgang. «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters». *Archiv für Reformationsgeschichte* 67, (1977): 226–252.
- Reinhard, Wolfgang. «Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell’età confessionale». *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 8, (1982): 13–37.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. *Felipe II y el Papado*. Madrid: Fundación, 2004–2006.

Un fragmento del manuscrito *Itinerario de la Perfección*. La búsqueda de la unión del alma con Dios por medio de la oración*

P. ANTONIO CORDESES, S.J.

Fecha de recepción: octubre 2021

Fecha de aceptación: octubre 2021

Sumario:

La historia de la espiritualidad en la Compañía de Jesús va enriqueciéndose a lo largo del tiempo gracias a los numerosos estudios que se están realizando. Sin embargo, uno de sus autores, el P. Antonio Cordeses (1518 – 1601), aún tiene algunas de sus obras sin publicar en castellano, como el *Itinerario de la perfección*, del que sí existen unas ediciones de la época en italiano. En el presente trabajo traemos, con su transcripción, una parte de la mencionada obra, la correspondiente a la séptima y última jornada, y fragmento sobre la oración afectiva. El texto nos permite seguir conociendo a este autor, que fue censurado en su época, y conocer de primera mano su pensamiento sobre la oración y la forma de intentar unirse con Dios por medio de ella.

Palabras clave:

Historia de la espiritualidad, Compañía de Jesús, Jesuitas, Siglo XVI, España.

An excerpt from the manuscript *Itinerary of Perfection*. The search for the union of the soul with God through prayer

Abstract:

The history of the spirituality in the Society of Jesus goes on enriching itself along the times, thanks to the numerous studies that are being carried out. However, one of its authors, Fr. Antonio Cordeses, still has some of his works without being published in Castilian, as it is the case of the *Itinerary of the perfection*, of which there are some editions of that time in Italian. In the present work we are bringing, with its transcription, a fragment of the said work, the one that corresponds to the seventh and last stage, and a fragment about the affective prayer. This text allows us to go on knowing this author, who was censored in his epoch, and to know at first hand his thought about prayer and the way of trying to unite oneself with God by the means of prayer.

Keywords:

History of the spirituality, Society of Jesus, Jesuits, XVIth century, Spain.

* Introducción y transcripción de Miguel Córdoba Salmerón, profesor de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid) y del Instituto Teológico “Lumen Gentium” (Granada), <https://orcid.org/0000-0002-3916-3160>, micordoba@sandamaso.es.

1. El autor y su obra

El manuscrito que ofrecemos a continuación es un fragmento, la jornada séptima y la vía afectiva, de una obra del P. Antonio Cordeses, *Itinerario de la perfección repartido en jornadas*. El jesuita es uno de los personajes importantes de la historia de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, aunque solo se ha publicado, en castellano, parte de la jornada quinta. Según los investigadores, la obra fue escrita durante la estancia del P. Cordeses en Coimbra¹. El título que aparece en el documento, que nosotros usamos, y que está en la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca², es: *Tratado de la unión del alma con Dios y del Amor unitivo*.

El P. Cordeses, natural de Olot (Gerona), nació el 30 de julio de 1518, entró en la Compañía de Jesús (el 11 de octubre de 1545) tras haber estudiado leyes y cánones, y haber ejercido el oficio de notario en la ciudad Condal. Obtendría el título de Doctor en Teología diez años después (1555). Fue por dos veces provincial de la entonces provincia de Aragón (1560–1566 y 1568–1573), asistió a las Congregaciones Generales II (1565), III (1573) y IV (1581). Entre otros cargos fue prepósito de la casa profesa de Sevilla entre los años 1581–87 y 1593–94, en donde murió el 16 de mayo de 1601³. Fue autor de numerosas obras de espiritualidad, algunas de las cuales fueron publicadas por el CSIC y el Instituto «Francisco Suárez» en 1953⁴.

La obra del P. Cordeses que aquí traemos fue censurada por la propia Compañía de Jesús. El P. General Everardo Mercuriano en 1574, tras haber escuchado varios comentarios de la obra manuscrita, pidió leerla, prohibiendo su publicación posteriormente⁵. Por ello nuestro autor dejará de dar a conocer su opinión sobre este tipo de oración, ciñéndose solo a impartir los *Ejercicios Espirituales*.

Posiblemente este sea el motivo por el que advierte, en una anotación al inicio de nuestro documento, que lo que se va a encontrar el lector a continuación es un texto de S. Ignacio de Loyola. Se trataría solo de una transcripción

¹ Bernardo Bravo. «El “Itinerario de la perfección” del P. Antonio Cordeses, S.I.», *Manresa* 31 (1959): 115.

² Universidad de Salamanca, Biblioteca General Histórica, Ms. 438.

³ Ruiz Jurado, M. «CORDESES, Antonio». En Ch. E. O’Neill y J. M^a Domínguez (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico–temático* (Madrid–Roma: Universidad Pontificia Comillas, 1991) vol. I, 952–953.

⁴ *Obras espirituales del P. Antonio Cordeses, S. I.: guía teórico–práctica de la perfección cristiana* (Madrid: CSIC – Instituto Francisco Suárez, 1953).

⁵ Hugo Lezcano Tosca, «Antonio Cordeses: lectura y mística en la espiritualidad de la Primera Compañía». En José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (coord.) *Los jesuitas: religión, política y educación (Siglos XVI–XVII)*, (Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012), vol. I, 1281–1308.

del documento que está en el archivo de Roma. Esta misma anotación aparece en el manuscrito 5852 de la Biblioteca Nacional⁶, aunque este está compuesto por veintisiete folios y el nuestro solo por veintiuno, si bien en contenido coinciden y la variación de páginas se deberá al formato. Otro manuscrito, también incompleto, es el que se conserva en El Escorial, no incluye desde la séptima jornada, que dedica a la oración mental afectiva de unión. Además, se conserva otro texto completo en el colegio de Palermo, que sería publicado en italiano primero en Florencia en 1607 sin nombre, y después en Mesina en 1627 con su nombre⁷.

La obra completa está compuesta por un *incipit*, que trata sobre la oración mental y de la necesidad de ella, dividido en quince capítulos; después le siguen las siete jornadas que se van subdividiendo, a su vez, en capítulos (la penitencia, la mortificación, las virtudes morales, las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo, la contemplación y la unión con Dios); a continuación la vía afectiva, los efectos del amor, y acaba con el amor violento y los cuatro grados que obran en el alma⁸. El objetivo de la obra es ser más bien una guía práctica que teórica.

2. El manuscrito y su contenido

Nuestro documento corresponde, como ya hemos comentado, al fragmento que se dedica a la jornada séptima y a la vía afectiva, que es la segunda vía de la oración. La letra es clara, aunque en ciertas ocasiones haya algunas palabras que no se puedan entender bien, cuenta con algunas anotaciones a los lados

⁶ En el *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, en el vol. 11, en la página 39, aparece reseñado la siguiente información: [*Escritos varios de espiritualidad y práctica religiosa*] — S. XVIII, papel, 203 X 157 mm., 167 ff. Textos en latín y castellano. Originales y copias. Notas marginales. Algunos escritos con correcciones y tachaduras. La h. I suelta plegada. Las obras están sacadas del P. Polanco, S. Ignacio de Loyola, Sta. Teresa de Jesús, P. Pedro de Calatayud, María de la Quintana, etc. En la h. del principio, una nota autógrafa con firma y rúbrica de Juan Antonio Pellicer: «Este libro se conoce que era del uso del [Padre] Pedro Calatayud, navarro, natural de Tafalla, famoso misionero... (siguen noticias sobre la vida del P. Calatayud)». Contiene escritos de los jesuitas PP. Polanco, Calatayud, Vieyra, San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús, anónimos. Adjunto un pliego doblado con el título; «Orden para esta Santa Misión de Toledo». Aunque en el catálogo general de la biblioteca aparece como *Papeles de espiritualidad y práctica religiosa*, ubicado entre las páginas 27r y 51v. De la descripción que se hace del documento se deduce que la persona que realizó el catálogo no se planteó la originalidad de la obra, y anotó lo que aparecía en la primera página del mismo.

⁷ J. A. de Aldama, «Antonio Cordeses S.I. Los dones del Espíritu Santo», *Archivo Teológico Granadino*, 4 (1941): 119.

⁸ *Id.*, 125. En este artículo, además, se nos ofrece una transcripción de la quinta jornada dedicada a los dones del Espíritu Santo.

y algún texto tachado. El P. Cordeses se dirige directamente al lector, que al mismo tiempo ha de ejercitarse en la oración.

El contenido⁹ del manuscrito está dividido en noventa puntos, aunque los primeros no aparecen claramente marcados, y el 82, 83 y 84 aparecen uno detrás de otro. No sabemos bien qué significa esta numeración, pues no hay indicación de ningún tipo. Algunos coinciden con títulos de apartados dentro del documento, otros solo señalan el inicio del párrafo; aunque se puede ver con claridad los tres capítulos de la séptima jornada y los siete capítulos de la vía afectiva tal como aparecen en un manuscrito de la Biblioteca Municipal de Oporto¹⁰. Estos son: A) Jornada séptima, Cap. 1 De la contemplación divina que en esta Jornada se tiene (ff. 1r–2r), Cap. 2 De los éxtasis, arrobamientos y revelaciones (ff. 2v–3v), Cap. 3 Que no se debe dar crédito a cualquiera que se dice ser profeta (ff. 3v–5v); B) De la Unión con Dios o vía afectiva, Cap. 1 Síguese la segunda vía de la oración que se llama afectiva (ff. 5v–10v), Cap. 2 De la penitencia y mortificación (ff. 10v–11r), Cap. 3 De las aspiraciones (ff. 11r–12r), Cap. 4 Del amor sensible (ff. 12r–17r), Cap. 5 Del amor íntimo y unitivo (ff. 17r–18v), Cap. 6 del conocimiento a que el hombre es llevado (ff. 18v–20v), y Cap. 7 De la unión divina (ff. 20v–21v).

La materia de la séptima jornada sigue siendo, como en la sexta, la contemplación. En las primeras páginas habla del tema principal que va a tratar: la búsqueda de cómo alcanzar el conocimiento de las cosas divinas, de las inefables, o más bien cómo disponerse a ello, pues se trata de un don que se recibe de Dios para poder alcanzarlas.

Esto es comunicado a las personas que están en «jornadas pasadas», a los que comienzan el camino de perfección y a los que se convierten del pecado. Es decir, no a los iniciados, sino a los que ya llevan unas jornadas del camino, y han hecho penitencia para ordenar sus vidas y desórdenes.

Por eso se pregunta el P. Antonio Cordeses: ¿cuándo se da la luz/visión divina? Cuando se produce una abstracción de los sentidos, como por ejemplo le pasa a S. Pedro cuando es liberado de la cárcel (Hch 12, 1–11), pues recordemos que estaba somnoliento, es decir en un momento en el que el ser humano tiene las defensas bajas; además, es una clara alusión a cómo el hombre es liberado de sus cadenas por la gracia de Dios. A la abstracción total le llama

⁹ Aquí solo haremos una descripción del contenido del manuscrito, para saber más sobre esta obra en general y sus circunstancias, se recomienda la lectura de la mencionada contribución de Hugo Lezcano. Muy recomendable también es la lectura de los tres artículos del P. Bernardo Bravo publicados en la revista *Manresa* en el año 1959: «El “Itinerario de la perfección” del P. Antonio Cordeses, S.I.», *Manresa* 2 (1959): 115–138; «Teorías contemplativas cordesiano–palmianoas de “Itinerario de la Perfección”», *Manresa* 3 (1959): 235–260; «Últimas consideraciones en torno al “Itinerario” de Cordeses». *Manresa* 4 (1959): 335–352.

¹⁰ Aldama, «Antonio Cordeses S.I. Los dones del Espíritu Santo», 120.

arrobamiento, estado donde el éxtasis es definido como la perfecta abstracción de los sentidos tanto interiores como exteriores¹¹. Con ambos el hombre sale de sí y acalla el intelecto. El éxtasis, dice, que se puede alcanzar de dos modos: por la fuerza del entendimiento o contemplación de algo, y por la fuerza del amor (pues esta enajena al hombre y lo saca de sí).

Pero avisa del peligro del arrobamiento, que puede tener un doble origen: o bien del demonio o ángel de luz o de Dios. Si procede de Dios se produce un aumento de luz e inteligencia en las cosas espirituales, donde la voluntad se inflama de amor de Dios, lo que no puede suscitar el demonio. Mas, si el arrebatamiento está mezclado con la imaginación corporal hay que poner en duda que sea del buen espíritu.

Luego pasa a hablar de las visiones o revelaciones, ya sean de forma sensible exteriores o imaginarias mediante sueños, como en el caso del profeta Samuel (Sam 3) o la zarza ardiente de Moisés (Ex 3, 2–4, 16) o velando como la de Jeremías y la olla hirviendo (Jer 1, 13–14), o san Pedro teniendo la visión del lienzo con los animales (Hch 10, 10–16). Pero advierte que hay que huir de todas ellas para evitar ser engañado por el demonio, ni mucho menos pedir las. Se deben rechazar y, si no se puede, se debe buscar evidencia de la cosa revelada, como hicieron los profetas o San José. Estas visiones o revelaciones, dice el P. Cordeses, pertenecen al don de profecía, y avisa acerca de cómo saber si esa gracia es verdadera en la persona que afirma poseerla. Esto lo desarrolla en los números once al quince.

En número dieciséis habla de la «tiniebla intelectual propia de la contemplación subida»¹², que debe, pues no lo menciona directamente, ser la primera vía del espíritu para alcanzar las perfecciones. Se trata de una contemplación sobrenatural, en donde se recibe luz sobre cosas inefables. Una tiniebla que no es posible explicar, y solo la conoce aquel que la recibe, definida como aquella experiencia del alma en la que:

todo el / entendimiento que se ha entendido de Dios ha procedido por las Cria- / turas, y con imágenes, y semejanzas, y todo quanto naturalmente el hombre / ¹³puede entender dista infinitamente de la Verdad divina: de aquí es, que desnu- / dándose el hombre para entender a Dios de toda manera de imagina- / ciones su- / ¹⁴be a esta obscuridad y tiniebla en la qual esta constituido en una perfecta igno- / rancia de Dios como quien está en medio de dos mesas, una de mui al- / ¹⁵tos manjares, y otra de mui bajos, y no le es permitido comer de

¹¹ En el fol. 2r.

¹² Fol. 4v.

¹³ Al margen: Descuidarse de imágenes. /

¹⁴ Al margen: Perfecta ignorancia / de Dios. /

¹⁵ Al margen: Símil de las dos mesas. /

la más / y el no quiere comer de la más baja, sino que escoje antes morir de hombre que comer / ¹⁶de la más baja; así pues el alma esta asentada en mitad de esta tiniebla / entre el más alto conocimiento de Dios fuera de toda imagen, y el cono- / cimiento de las imágenes¹⁷.

Y la llama tiniebla porque es tanta la luz que se recibe que se hace excesiva para la vista, pues en ella se revela Dios y hace conocer las verdades y misterios que son indecibles.

En el número dieciocho comienza a hablar del «Amor de Dios, el cual eleva al hombre sobre sí mismo y sobre el resto de las criaturas, e incluso sobre todos los dones de Dios».

La segunda vía, que inicia su desarrollo a partir del punto veintiuno, es la oración, y dentro de ella la afectiva. Afirmar que precede la voluntad y después el entendimiento, pues cuando existe una costumbre bien asentada se actúa sin necesitar de conocimiento. En ella el alma se eleva inflamada a Dios por el amor, no solo sin conocimiento previo sino que, además, aumenta la misma obra del amor. Seguidamente, profundiza en la explicación en el punto veinticuatro diciendo que son tres: 1) porque el entendimiento no está capacitado para mover la voluntad; 2) porque el entendimiento no nos puede unir a Dios, ni transformarnos en Él, pero la voluntad sí nos puede unir a Dios; y 3) porque la obra más perfecta de la vida presente es el amor. De ello deduce que la voluntad movida y llena de Dios desprecia la vía del entendimiento.

Dentro de esta segunda vía dice el autor que está la mística teológica. La llama teológica porque tiene por objeto a Dios, mientras que mística y secreta porque se alcanzan secretos sobre la unión con Dios, y un conocimiento de lo inefable que no se puede describir con palabras y que pocos pueden alcanzar.

Los efectos de esta vía:

Lo que Dios / obra en la voluntad es amor, suavidad, derretimientos abrazos besos de paz, / excesos, jubilos, exultaciones, y transformación en Dios y cosas / semejantes, en el entendimiento obra Luz, inteligencia, conocimiento, y sen- / timiento, y en todo el hombre extases [sic], y raptos, paz, y tranquilidad; de / todo lo qual viene el hombre a una experiencia de la presencia / ¹⁸Divina, y de la incomprensible bondad de Dios¹⁹.

La esencia de esta teología es el conocimiento del amor, del amor estático, de ese amor que permite al hombre desprenderse de sí mismo y unirse con Dios, para unirse plenamente a Él. El origen de este amor está en el enten-

¹⁶ Al margen: Muerte mística se practica / en esta tiniebla. /

¹⁷ Fol. 4v.

¹⁸ Al margen: Esta Theologia es inex- / plicable. Solo se aprende / por experiencia. /

¹⁹ Fol. 6v.

dimiento, en donde una luz del Espíritu permite al hombre ir ponderando las cosas espirituales para desprenderse de las terrenales e ir creciendo en el amor.

Seguidamente pasa a hablarnos de las diferencias entre la teología mística y la «propia». En la primera el corazón queda saciado por completo con el amor de Dios, mientras que en la segunda el hombre siempre queda hambriento, pues no es capaz de alcanzar la suma verdad. Esto deja espacio para la soberbia y las «tinieblas con diversas opiniones». La primera, claro está, es más segura, pues se alcanza por medio de la ayuda del Espíritu Santo.

Para esta vía todos son aptos, pues no se requiere ciencia o doctrina, sino simplemente limpieza de corazón, humildad, facilidad de amar..., no necesitando de un recogimiento especial, aunque este recogimiento ayude. El autor facilitará, seguidamente, una lista de las personas a las que conviene esta vía. De esta quedan excluidos los «sabios del mundo», admitiendo solo a los simples y humildes que solo buscan a Dios.

El proceder de esta vía es diferente a la vía intelectual, porque el amor es la fuente del don, por lo que no existe penitencia que pueda hacer el hombre para purgar su corazón como el amor de Dios. Solo puede ser purgada por el agua o el fuego, aunque el fuego es más eficaz, pues el «ánima se purifica con el agua, quando llora sus pecados, y por el fuego (...) se purifica del todo, y sale como oro acendrado en el crisol del Plateo».

El amor de Dios es el que más purifica, pues tiene la capacidad de refrenar todos los sentidos exteriores y reforma los interiores, poniendo en «olvido los deleites carnales». Porque a las tentaciones podemos resistirnos bien por las virtudes contrarias y por medio del amor, pues este ocupa toda el ánima, por lo que olvida todo movimiento de la tentación. La consecuencia de esto último es que el hombre, su ánima, puede alcanzar todas las virtudes en grado perfecto, porque de la virtud de la caridad/amor proceden el resto de virtudes, por eso es la más perfecta. Por medio de este amor se alcanza todo tipo de ciencia y entendimiento en las cosas de la fe, y proporciona suavidad, paz y serenidad en el alma y quietud de todo el hombre.

De la práctica de la mística y el deseo de perfección. Para poder entrar en ella el hombre tiene que desearla, alcanzar la más alta perfección, de manera que el espíritu esté sujeto a Dios. Para ello es recomendable andar en la penitencia «actual» por algunos días, lo cual permitirá entrar en conversación familiar con Dios, y posibilitará sentir la compasión de Cristo, que le llevará a la acción de gracias y alabanza pero, al mismo tiempo, al desprecio así mismo, a la confianza en Dios, lo que procura ir reformando su virtud interna y exteriormente.

Para alcanzar o ayudar a prepararse para estas aspiraciones es necesario la oración, la cual puede hacerse en todo lugar y tiempo: «andando, estando

o acostado». Por ello, algunas veces, el hombre tendrá que esforzarse en ella y, a veces, habrá de recurrir a la intercesión de María Santísima o de los santos. Por medio de la oración el hombre puede ir echando raíces en Dios, encendiendo en su corazón el amor, pasando de ser tibio y tardo, a ligero y fuerte.

Este amor, hasta aquí descrito, será el fundamento de la teología mística. Este amor avivado por la gracia se llama amor sensible y amor operante. Con él se comienza a sentir la presencia del Esposo y se va ganando familiaridad con Él.

Nuestro autor avisa que este amor puede desaparecer, quedando el hombre frío internamente. Se ha de ser diligente para conseguir encenderlo de nuevo, volviendo a frecuentar las «aspiraciones e influxos de Dios» pues, como dice san Agustín, siempre queda un rescoldo debajo de las cenizas. Por eso el santo de Hipona insiste que es necesario frecuentar la oración.

Luego pasa a describir los peligros del amor sensible. Este tipo de amor, dice el autor, más de origen de la naturaleza que de la gracia, posee más parte de corazón que de espíritu, causa de que ofrezca ciertos peligros, el fiel debe estar despierto para librarse de ellos. El primero es que el fiel puede pensar que con este tipo de amor se ha llegado a la perfección, que solo se da con el «amor esencial, o charidad». El amor sensible solo es un buen instrumento cuando está acompañado de la verdadera caridad. Advierte que este tipo de amor también puede ser dañino por los grandes movimientos que se producen en el corazón. Pero el P. Antonio Cordeses comenta que no hay que rehuir de este tipo de amor a pesar de los peligros, y pasar al amor apreciativo, que es el de la voluntad. Pues nuestra sensualidad tiene repugnancia al espíritu, y debe aprender a mortificarse para buscar unirse a Dios. Y ofrece cinco reglas para evitar el peligro del amor sensible.

Después pasa a describir los grados del amor sensible. El primero de ellos es en el que el hombre llega a gustar de la «Divina Suavidad». El segundo tiene su génesis en esta suavidad, y se trata de un gran apetito por el amor de Dios y por el mismo Dios, sin encontrar nada que lo harte. El tercero implica la unión de todas las potencias en sí mismas. El cuarto es la hartura de Dios, que le permite sentir hastío por todas las cosas inferiores. El siguiente es cuando llega ser estático, donde el hombre sale, de alguna manera, de sí mismo. El sexto es la embriaguez que nace de la hartura, cuando Dios se comunica con el hombre con el mayor amor, y tal es este amor que no se puede dejar de pensar en Dios. El séptimo es «enfermedad, flaqueza y desfallecimiento», tanto del ánimo como del cuerpo, ya que cuando el corazón del hombre está lleno del amor deja sus llagas en él, pues Cristo envía el «suavísimo beso de la Misión Divina» que, por no poder alcanzarla aún, crea impaciencia, y como no puede

consolarse fuera de Dios nace esta enfermedad que lo aflaca, como la esposa del Cantar de los Cantares que está enferma de amor.

Andando así el ejercitante llega al amor unitivo, que es un amor del espíritu. Este se encuentra en el nivel más alto de ánima, y sana al hombre de todos los trabajos del amor sensible. Siendo este un amor de un fuego encendidísimo que purifica toda el alma de las imperfecciones, lo cual permite la elevación del espíritu sobre todas las cosas criadas y sobre uno mismo, con los únicos deseos unitivos de abrazarse a Dios. Este amor unitivo tiene cuatro ejercicios. El primero es dar a Dios cuando puede pedir; el siguiente es pedir a Dios confianza para reposar sólo en Él, al mismo tiempo que se debe pedir entendimiento para conocer la su Voluntad y así poder cumplirla; el tercero, conformarse con Cristo; el último ejercicio es unir su voluntad con la Divina, tanto en los momentos de consolación como en los de desolación. Como consecuencia del crecimiento en el amor unitivo se produce un crecimiento en el conocimiento en las cosas de la fe, y a veces llega «a una altísima inteligencia de las cosas Divinas y le son comunicados secretos notables». Esta inteligencia no podrá alcanzarla el hombre por medio de la razón, pues es una experiencia de las cosas del amor. Durante el amor unitivo se producirá la «Divina tiniebla» que envolverá el entendimiento dándose, según una cita de san Dionisio, en una inteligencia no razonable.

En este tiempo del amor unitivo Dios puede poner a prueba a algunos hombres de tres maneras. La primera quitándoles toda devoción sensible, lo cual hace Dios por seis causas que va explicando. En este tiempo, en segundo lugar, permite Dios que el hombre sea fuertemente tentado por el demonio. El último es que Dios permite que sean despreciados y escarnecidos y sean tenidos por locos. El remate del amor unitivo es la unión divina.

3. El manuscrito

TRATADO DE LA / UNIÓN DEL ALMA / CON DIOS, Y DE EL / AMOR UNITIVO, COMPUESTO POR / N.P.S. Ygnacio de Loyola²⁰. /

Esta jornada es sobrenatural, y por esto hallaron poco de ella²¹. Continuado / con solicitud la contemplación de Dios, Visita Dios al contemplativo en la / lumbre de los derechos; lo qual lumbre no es la de la gloria, porque con esta /

²⁰ Al margen: Este tratado trasladó el P. Cordeses / Provincial de Andalucía que / fue a la Congregación General / deVn(?)dad que dexo manuscrito / to N.B.P. S. Ygnacio de varias / materias de espíritu, y se / guarda en el Archivo de / Roma. /

²¹ Al margen: 1. Lumbre sobrenatural de Rayos / derechos, con que os clava, y pone / el alma en contemplación sobre- / natural. /

se ve la suma Verdad sin medio alguno, de la qual no queremos hablar²² pe- / ro es una erradicación divina con que Dios eleva el entendimiento del hombre / sobre quanto aca se ve, yo se (assi comprehender Cielo, y tierra no tiene <en> mucho) / y nos lleva a una contemplación sobrenatural de las verdades Divinas, y se- / cretos mui altos, no en las escrituras²³, o criatura, como en la jornada pasada²⁴, / sino por si mi mesmo, en afectos intelegibles, con nueva impresión de / especies intelegibles, que Dios infundó en el entendimiento, y así se conte- / mplan [sic] las tales Verdades sin sem(?) de cosas corpóreas. /

En²⁵ esta irradiación recibe el hombre, un profundo, y secreto conocimiento de las //r cosas divinas, más alto que por la lumbré de los rayos reflexos: muchas veces / son inefables las cosas, ²⁶que con esta Lumbré se entienden. Esta obra va acom- / pañada de maior²⁷ gusto, y suavidad, que las pasadas todas²⁸: con ellas padece / más el hombre al Espíritu Santo que obra; y así lo más perfecto que / ha de obrar, es saver²⁹ no obrar³⁰: i a estos ríos que salen del mar de la Di- / vina Bondad, pequeña presumpción o condianza de sí los corta; por / que el ánima así tocada luego se esfuerza a hazer actos de sí misma / como la pueda tener: de aquí viene que quando se levanta a ver que viene / no lo halla. Con esta lumbré conserva más el hombre en el cielo³¹, que en la tierra: así que ia no le es cosa amarga, sino la que se interpone / a tan suaves abrazos: en descender desta Luz, y torna a entender en las cosas / terrenas es grande trabajo. /

[Al margen: 3. / 1. A quienes se comunica esta Luz, / y cómo²] Esta luz no puede alcanzar nadie por si mismo, / porque es don del Altísimo, el qual la comunica a quien quiere, y quando / quiere: algunas veces la comunica algunos, que andan en las jorna- / das pasadas, y aún algunos³², que comienzan el camino de las perfecci- / ón, y algunas vezes a los que se convierte del pecado³³: comúnmente / empezó no la comunica, sino a los que han andado las jornadas atrás / y han padecido en este Camino grandes trabajos, y tentaciones, y afec- / ciones, han bien mortificado sus pasiones, y han llegado al

²² Al margen: descripción desta lumbré. /

²³ Al margen: Lumbré sobre natural de / rayos reflejos. /

²⁴ Al margen: La contemplación, en que / introduce es independiente / de los sentidos. /

²⁵ Al margen: Efecto de la lumbré de rayos de- / rechos. /

²⁶ Al margen: Conocimiento. /

²⁷ Al margen: Suavidad. /

²⁸ Al margen: Pari Divina. /

²⁹ Al margen: Saber no obrar, es la disposi- / ción más inmediata. /

³⁰ Al margen: Impedimento de dicha Lumbré / presumpción o confianza. /

³¹ Al margen: Efectos desta lumbré nostra conversatio in Caelis et. /

³² Al margen: Algunas veces a los princi- / pantes. /

³³ Al margen: Regularmente a los / [texto tachado] / perfectos y mortifica- / dos. /

fondo de las / virtudes, y han andado penados, y fatigados en el amor Divino, y / han llegado mucha veces a la puerta de la Divina misericordia / pudiendo ser admitidos a la bodega del Señor, y aun más digo, que la Co- / munica más a los más pequeños deste mundo, esto es a los ³⁴simples / y humildes, que con mucha vigilancia caminan a la perfección, / que a los sabios, y poderosos que se dan a la Contemplación. /

[Al margen: 4.] En esta //^{1v} contemplación, y comunicación de Lumbre es siempre elevado el ho³⁵- / mbre [sic] sobre sí, o con alguna abstracción de los sentidos, y aunque no total, / porque alguna cosa percibe, aunque no del todo; a la manera que estaba San / Pedro quando, el Ángel le sacó de la cárcel: la qual abstracción se llama³⁶ / extasis: algunas vezes es con perfecta abstracción de los sentidos, assi inte- / riores como exteriores, y de toda imaginación, asi que nada percibe por los / sentidos, la qual abstracción se llama arrobamiento³⁷, y entonces mis- / misterio, ni cooperación tiene en la obra los phantamas, o imagina- / ciones sensibles quando el alma no está acostumbrado a los resplan- / dores divinos, con poca lumbre se ververa vista, y sale de sí, pero con- / tinuando a recibir tales rayos, se hace disputa a recibier maior luz / que antes su vista sufría, sin arrebatamiento transportándose; / de la manera que vemos al hombre acostumbrado a beber vino, no³⁸ / se emboha tan ligeramente como el que está acostumbrado a beber me- / nos vino, por tanto no siempre influye Dios la dicha lumbre. /

[Al margen: 5] Mientras que la vista del Señor, se conviene estar en silencio. Este silencio / consiste en que puesto en Oración se esté en la quieta contem- / placi- / ón [sic] sin discurso alguno de la presencia divina, o de alguna³⁹ per- / fección de las que ay en Dios, o en una quietud y reposo de amor del / mismo Dios continuo, y no interpolado por diversidad de actos, / y en esta espere la visitación divina de su Magestad, si se dignare / visitarre [sic]; y de tal manera espere que no haga fuerza ni conato al- / guno para alcanzar la dicha visita, sino hacte [sic] de la manera que / se ha la tierra para esperar el agua del cielo, y el vellocino en es- / perar el rocío de la noche, y de quien escucha, y no haze señales / que entiende, y no de quien pregunta o arguie en este silencio esta / la llave de esta jornada, porque en el mismo viene la visitación / divina, quando, su Magestad place. //^{2r}

6. De los extases [sic] y arrebatamiento y revela[ción]. /

³⁴ Al margen: Especialmente a los humi- / ldes [sic]. /

³⁵ Al margen: 5. Efectos y modos de la Comu- / nicación desta Luz. /

³⁶ Al margen: Victor 14 / v. 9 / y éxtasis. /

³⁷ Al margen: Arrobamiento. /

³⁸ Al margen: Símil del vino. /

³⁹ Al margen: En que consiste. /

⁴⁰Los extases y arrebatamientos son unos excesos con que el hombre sale / por abstracción parcial, o total de los Sentidos exteriores, y si con el / tal exceso muere también, y se amortigua⁴¹ la obra intelectual, o / interior señal es que el tal exceso no es verdadero, sino falso, y / que es cosa del demonio, o de otro mal humor; quando en el tal exceso / crece la obra interior, o por visiones, o por imaginaciones, o por intelige- / nzia [sic] ⁴²intelectual, se dice ser verdadero exceso, y si los tales exce- / sses proceden de parte del hombre se dice éxtasis. Pueden nacer del hom- / bre en dos maneras: la una es por vehemente intensión del entendimiento / en la contemplación de alguna cosa, como se lee de mucho Phylo- / sophos antiguos especialmente de Sócrates, de quien escribe Aulo / ⁴³Gelio en el 2h6 de *Las noches Áticas*, que a veces pasaba toda la noche / y a veces todo el día en exceso. La segunda por vehemencia del amor / que enagena el hombre, y lo saca siempre de sí. /

Si los excesos vienen / de ⁴⁴causa extrínseca de manera que no esta en mano del hombre / el no salir de sí, entonces se llama arrebatamiento los quales al- / gunas vezes son del demonio que se transforma en Ángel de / Luz; y algunas vezes de Dios: revelationem... Ut spiritue quod /demonstratianduz est demontretur. /

Arrebatamientos y extrínseco, destos hablaba la esposa quando decía yo duer- / mo y mi corazón vela⁴⁵. Para discernir y conozerlos esta regla / si en el arrebatamiento, la obra del alma fuere pura y intelectual con / un aumento de luz, y inteligencia en las cosas espirituales, yo fuere pu- / ramente, en la voluntad en inflamación de amor de Dios, el tal / ⁴⁶arrebatamiento es de Dios porque no puede el Demonio en nuestro entendimiento // ^{2v} ni en nuestra Voluntad. ²Pero si la obra del ánima fuere con mezcla de la / imaginación corporal entonces es dudoso si es el buen espíritu, para / discernirlos puedes ira a la regla de la discreción de espíritus que arri- / ba en la quarta jornada se dieron en el Capítulo de la prudencia, ya lo⁴⁷ / que luego en el siguiente dezía. /

Algunas vezes Dios en esta / Jornada o a algunos (y aun en la pasada) algunas visiones o revela⁴⁸- / ciones, y estas son a muchas maneras; porque unas son en formas sensibles / exteriores, como fue aquella mano, que cuenta

⁴⁰ Al margen: 3. Señales de malos exta- / sis, o arrobamientos. /

⁴¹ Al margen: 4. Quando cesa toda operación / del entendimiento es del de- / monio o del mal humor. /

⁴² Al margen: 5. Quando y como proceden los extases de parte del hombre. /

⁴³ Al margen: 6. Aug^m Pral 6(?)28 / extasis dice, / est mentis excersis. /

⁴⁴ Al margen: Quod asi q^{do} ofingiz / pauora; non nunquem / vero pre aliquem. /

⁴⁵ Al margen: 1. Señalpara discer- / nir el buen Espíritu. /

⁴⁶ Al margen: 2. Casos dudo- / sos. /

⁴⁷ Al margen: semana 4^a de exercicios / propefinam. /

⁴⁸ Al margen: Visiones y revelaciones. /

Daniel cap. 5. y la zar⁴⁹- / za que vio Moisés, y las hablas exteriores con que habló con Samuel de / Helí [sic], y de sus hijos; otras en formas imaginarias, quando durmiendo, quando / velando; como vio Jeremías la olla encendida, haias a Jesu-Cristo⁵⁰ / tentado super zerhonum excelsis et elevatiz c.b. y S. Pedro el lienzo / pintado de animales, las visiones de S. Juan en el Apocalipsis: con / estas se cuentan las hablas interiores, con que habla Dios por una lengua / interior a sus siervos los Prophetas. /

Todas estas tales revelaciones pueden / ser buenas, o malas, el buen espíritu o del malo. Dios las de porque quiere / hazer participantes a sus amigos de sus secretos: el Demonio, porque preten- / de engañar ha engañado, y en gana a muchos con ellas: por tanto nadie / debe desecharlas ni pedir las a Dios: antes deben reusarlas todos quando, vienen / así por el temor de ser engañados del Demonio, como porque aunque sean de⁵¹ / Dios pertenecen al don de la Prophecía, y es gracia gratis data, y se da / para el bien, y utilidad de los otros: también porque se deben repartir por / indignos de ella, y así las deben rehusar a la manera que rehusa un / hombre bajo sentarse a la mesa de un Rey, aunque le combida para ella: / y no tema nadie, que Dios se ofenda de su humildad; y si no estuviere en / mano de alguno desecharla por ser interior, o venir en ex-tasis, o raptó no //^{3r} les des crédito, ni las acepte silla no vienen con evidencia de la / cosa revelada, y que la tal revelación es de Dios como lo tuvieron los prophetas, / y S. Joseph esposo de Nuestra Señora. Pero en esta evidencia no deben los simples exe- / rcitarse: Asimismo los que tienen donde discreción de espíritu o mucha ex- / periencia en semejantes cosas, pueden con más libertad oír, y admitir / las tales impresiones. /

Que no se ha de dar crédito a queal qui- / era que dice ser Propheta. /

No⁵² se ha de desprecian, dice el Apóstol, el espíritu de Prophecía en los / hombres, porque según dice S. Thomás Dios la da en todos tiempos a su Yglesia para / ⁵³dirección de los actos humanos; y así cuenta S. Agustín que Theodosio Empe- / rador embio al Abad Juan a Egipto, el qual tenía don de Prophecía del / qual fue certificado que alcanzaría Victoria de sus enemigos. Pero con / razón dudaría alguno, si se ha de dar crédito a los que dice, que tienen espíritu / de Prophecía, porque parece que si otramete, en vano se daría el tal espíritu / del qual se dice, que le da Dios para utilidad de la Yglesia. /

[Al margen: 11] A esta pregunta, o duda / se responde, que si el que dice tener espíritu de Prophecía se quiere ingerir en / oficios públicos, como es

⁴⁹ Al margen: Visiones, y hablas sensibles, / y exteriores. /

⁵⁰ Al margen: Visiones y hablas imágenes. /

⁵¹ Al margen: Del modo, que se ha(?) tener / en visiones, y revelaciones. /

⁵² Al margen: Del espíritu de / Prophecía. /

⁵³ Al margen: Lib. 5 decia Dei / Cap. 26. /

predicar, o juzgar, o introducir alguna nueva doc- / trina, o cosas semejantes, no ha de ser oydo sino confirma lo que dice con evidentes / testimonios de la Escritura, o milagros evidentes y ciertos. /

[Al margen: 12] Si impero no se in- / giere sino en cosas particulares de personas privadas, pero lo que dice de la / doctrina común de la Santa Madre Yglesia Cathólica Romana, o de las / buenas costumbres, como es de alguna particular religión, o tiene especies de / tal entonces no ha de ser creído su favorecido aunque diga, que tiene reve- / lación divina, y que Dios dispensa en ello; porque no se ha de dejar lo bueno, y cierto //^{3v} por lo que malo o de lo menos dudoso. Por lo qual el Apóstol después de aver dicho que⁵⁴ / no desprecien los Prophetas, que de nuevo parecen, añade; pero sed prudentes / y cautos en que por ello no desheieis a cosa mala, ni que tenga especie de mal / pero abrazad siempre el bien; por lo que no sería escusado de pecado el que por / mandamiento o licencia del tal Propheta hiciese alguna cosa que de su género / es mala, o tiene especie de mal. /

[Al margen: 13] Si empero lo que dice no discrepa de doctrina / común de la Yglesia, no de alguna religión particular⁵⁵ ni tiene especie de / tal, aun entonces es bueno cuenta, porque si se puede mirar en el medio, que / el tal tiene, y el tiempo de los excesos, y alucinaciones, en que recibe las revela- / ciones que entreviene algún desorden de naturaleza como sería tal talle / el corazón, o otro qualquier, o alguna indecencia de costumbres, se- / ñal es que las revelaciones no son del Señor sino del Demonio, porque el / Señor no es Autor de algún desorden, antes perfecciona la naturaleza. /

[Al margen: 14] Lo mis- / mo este quando pública, a dice las revelaciones muertas no estar Señor de si ni⁵⁶ / hacer con plena libertad de si mismo, con pleno juicio, y mente quieta, por / lo qual los que estando alienados, o después de la alienación hablan con la mente per- / turbada, o como movidos de otros que hablan que ellos de manera que muestra no es- / tar en su mano el hablar (a la manera que pasa a los endemoniados, por los quale / habla el Demonio, y a los que en el tiempo de la alienación hablan en persona / de Cristo como movidos de el, y no de su propio sentir) no son Prophetas / sino hombres engañados del Demonio, o que quieren engañar. Como dice el Apóstol, los espíritus de los Prophetas, están sujetos a los Prophetas, lo qual / quiere decir, que en el tiempo de promulgar, o manifestar la profecía son señores / de sí, y lo hacen con plena libertad, y con pleno juicio, y con mente quieta / sabiendo

⁵⁴ Al margen: 1. Ad terralon C.9, c. 20.22 / 21 Prophetas nolize spernera / ominia autem probate / quad locum et, tente / a Domini specie mala / abstinete vos. /

⁵⁵ Hay una marca para invertir las palabras y ponga: “particular religión”

⁵⁶ Al margen: Desta señal habla san Juan / Chrisóstomo 7:1 m Pral 44 / super ilud eructoud con / meceraon D^a. /

lo que hablan, y tienen en su mano el hablar o no hablar / y hablan como sí y no como movidos. //4r

[Al margen: 15] Empero sino hai peligro de ser engañadores o engañados, y lo que dicen no discrepa / de la doctrina común de la Yglesia, ni de alguna religión, ni tiene especie dello / entonces como arriba queda dicho no ai peligro ninguno en ello; en mano de cada / particular es el darle crédito, y regirse por ellos, o no: aunque mejor sería no ser / mui fáciles en darls crédito, ni tener en mucha sus revelaciones; pues tene- / mos suficiente intuición para todas nuestras obras en lo que está revelado a la / Santa Madre Yglesia Cathólica. /

[Al margen: 16. De la tiniebla in- / telectual propia / de la contemplación / subida.] De otra manera de conocimiento más alto. En esta contemplación sobrenatural andando adelante obra Dios tantas / maravillas en el alma, que son inefables: solo aquel las sabe que las recibe: entre / otras mete al contemplativo en aquella tiniebla, y obscuridad intelectual / de la qual hace mucha mención Dionisio Areopagita especialmente en la / *Mística Theologica*, esta tiniebla es indecible, porque no se puede declarar como / ella es, solo la entiende el que ha entrado en ella, ella es medio para venir a / ⁵⁷mayor luz llamasen tiniebla porque en ella experimenta el alma, que todo el / entendimiento que se ha entendido de Dios ha procedido por las Cria- / turas, y con imágenes, y semejanzas, y todo quanto naturalmente el hombre / ⁵⁸puede entender dista infinitamente de la Verdad divina: de aquí es, que desnu- / dándose el hombre para entender a Dios de toda manera de imaginaciones su- / ⁵⁹be a esta obscuridad y tiniebla en la qual esta constituido en una perfecta igno- / rancia de Dios como quien está en medio de dos mesas, una de mui al- / ⁶⁰tos manjares, y otra de mui bajos, y no le es permitido comer de la más / y el no quiere comer de la más baja, sino que es coje antes morir de hambre que comer / ⁶¹de la más baja; así pues el alma esta asentada en mitad de esta tiniebla / entre el más alto conocimiento de Dios fuera de toda imagen, y el cono- / cimiento de las imágenes. /

[Al margen: 17 / Esta tiniebla es inmensa / luz] Porque se entienda algo más digo, que esta tiniebla / es una inmensa lumbre que por ser excesiva se dice tiniebla. En esta //4v lumbre se revela Dios y haze conocer verdades, y misterios tan altos que son in- / decibles, no por el espejo de las criaturas, ni por la investigación de la razón, pero / por los rayos puros de la lumbre Divina; puros digo, sin mezcla de Phan- / tasmás u imágenes. A esta causa dice

⁵⁷ Al margen: porque se llama tiniebla. /

⁵⁸ Al margen: Descuidarse de imágenes. /

⁵⁹ Al margen: Perfecta ignorancia / de Dios. /

⁶⁰ Al margen: Simil de las dos mesas. /

⁶¹ Al margen: Muerte mística se practica / en esta tiniebla. /

Dionisio en el 7 cap. que esta theolo- / gía es un divinissimo conocimiento de Dios alcanzando sin conocimiento del enten- / dimiento por la unión de los supremo del alma, esto es el afecto con Dios y en otra / parte dice que(>)esta está la verdadera inteligencia y sabiduría y la providencia y el / consejo: y que en la misma están escondidos los tesoros de la sabiduría y ciencia⁶² / de Dios, y a esta causa la llama sabiduría de los Christianos. Para llegar a / la dicha cumbre es necesario ser el espíritu levantado sobretodo, y elevado; por- / que siendo Dios Luz infinita y aviendo infinita distancia entre la criatura / racional, y el, si ha de ser alumbrado, necesario es que sea elevado sobre / sí por la mano de Dios. /

[Al margen: 18] Del amor de Dios. /

Como el conocimiento de Dios que en esta jornada se alcanza, es más alto, que todos⁶³ / los pecados, así el amor es más subido, y excelente sin comparación / alguna, y quanto de el se puede decir es nada: este extingue toda tentación / y aparta el corazón del hombre de toda Criatura, y le pone en tanta⁶⁴ / soledad de ella como si estuviera apartado de mil leguas, este no admite / consolación de las Criaturas, este eleva el hombre sobre todas las / Criaturas, y sobre sí mismo, y sobre todos los dones de Dios. /

[Al margen: 19] En este tipo el / rogar por los prosimos ha de ser presentarlos a Dios todos juntos a montón / y meterlos en sus entrañas, y esto por no admitir extraña imágenes ni⁶⁵ / multiplicar, no derramar el Corazón; Aunque siempre debemos tenernos / por pecadores, pero en este tiempo, que pretendemos la comunicación tan estre- / cha, y familiar con dios, no debemos acordarnos de nuestros pecados pasados / en particular, ni compugirnos en la memoria de ellos: porque la tal com- / punció, aunque en sí es buena, y Santa, como en la primera jornada //^{sr} se trató, nos elija en cierta manera de la tal comunicación, y familiarid- / ad [sic] divina; quanto más pues no hemos de guardar de ofender actualmente / a Dios Nuestro Señor. /

[Al margen: 20] De la unión con Dios. /

El remate desta jornada es la unión con Dios, tan deseada: desta trataré / más lo necesario en el fin desta presente obra.

De la segunda vía de la Oración que es la efectiva [sic]. /

[Al margen: 21. De la precedencia / del Amor al Conocimiento] La segunda vía de el espíritu para la perfección se llama afectiva / en la qual procede la obra de la Voluntad, y sigue la del entendimiento. / Alguno parecerá impo-

⁶² Al margen: Para recibir esta [tachado] luz / es forzoso, que el espíritu sea / elevado sobre sí mismo. /

⁶³ Al margen: Amor, que procede de lo sobrenatural / contemplación. /

⁶⁴ Al margen: Sus efectos. /

⁶⁵ Al margen: Advertencia sobre lo que / se ha de hazer en este tiempo. /

sible, porque comúnmente se dice que no puede la volun- / ⁶⁶tad moverse a cosa alguna, sino la mueve el entendimiento, el qual / le muestra lo que ha de amar, o aborrecer, que la razón que aí para ello. Pero / sepa este tal que no imposible; porque como un hombre después de tener / alcanzada una mui grande y mui rigurosa costumbre a jurar o a / otra cosa alguna, para aquella es llevado a obrar, sin preceder conocimiento, / a la tal obra, así en el amor, después de aver ganado una vigorosa costu- / mbre [sic] de levantarse y aspirar para Dios, por la tal es levantado sin preceder / conocimiento. /

[Al margen: 22] Fuera desta razón, en esta vía es levantada el ánima, ynfla- / nada por Dios en el amor, no solo sin conocimiento, previo, pero aumenta / misma obra del amor suprimida la inteligencia de manera, que nada² / ⁶⁷puede entender no de nada acordarse, y solo se queda una centella de / inteligencia, y es que Dios está presente, y que entonzes el hombre le ama, pero / esa misma centella no precede a la obra de la voluntad, sino que la³ sigue / o acompaña. /

[Al margen: 23] En lo que dice, que no puede la voluntad amar sino las cosas conocidas //^{5v} es gran verdad, pero basta que fueron ya conocidas en algún tiempo, y así presupone⁶⁸ / esta vía la fee, por la qual tiene, conocido a Dios y que es un mar de infinita Bondad, / y excelencia y no es necesario, que en tal tiempo guíe el entendimiento, la voluntad, repre- / sentándole las razones, que aí para amarlo y desearlo. Si alguno quisiere entender / mejor esta Verdad, procure venir a ella². Nada puede entender applicative⁶⁹, / et reflexe. 3. La sigue applicative et reflexe por la experiencia y vera las ma- / ravillas de Dios. /

[Al margen: 24. Porque en esta vía pre- / cede el Amor al Conocimiento] Si alguno quisiere saber, porque causa en esta vía precede / la obra de la Voluntad, y se suprime la del entendimiento las Causas son estas. La primera: porque las fuerzas de el entendimiento son pesadas, flacas, / y tardías, para mover la voluntad, a cuiu causa las más vezes del ente- / der, o no se engendra affecto alguno, o si se engendra, débil y flaco. De / aí es que la obra del entendimiento impide la de la voluntad muy aficionada / o la retarda. La segunda es que la obra del entendimiento por alta que sea en la / vida presente no nonos [sic] une con Dios, ni nos transforma en él; pero la obra de la Voluntad nos une con él. La tercera es porque la obra de la vida pre- / sente la más perfecta

⁶⁶ Al margen: En esta bía no se aplica, ni se / pone el alma a pensar, y cono- / cer sino se arroja santamente; / y se aplica a amar, sin re- / parar, ni querer advertir si / conoce o no conoce. /

⁶⁷ Al margen: Y quando el alma no atiende al / conocimiento del objeto que ama / moralmente ama lo que no conoce / o sin previo conocimiento aun / que este en la realidad precede. /

⁶⁸ Al margen aparece la continuación de esta frase: esta y no otra parece ser la / mente del Autor, como / se ve por los exemplos que / hace del n. 23. /

⁶⁹ Al margen: 2. /

es la del amor, esto se vee en los hombres que quien / quiera se huelga más de ser amado que conocido de otro. /

[Al margen: 25] De aquí es que / la voluntad movida, y inflada de Dios, desprecia la vía del entendimiento⁷⁰ / y no quiere, que nadie venga delante, ni por meditación o inquisición ni por / cogitación, o contemplación, ni por conocimiento alguno de Criatura / o Creador: ella quiere tener libertad para llegar más presto al amado, y uni- / rse [sic] con Dios. Las fuerzas de ella así llevadas, y inflamadas, por Dios, son ma- / iores, más ligeras, y sutiles, y penetrantes, y llegan a Dios con maior verdad / certidumbre, y puridad, y más infaliblemente, que si fuera movida en el tal amor / por el entendimiento. /

Que cosa es la vía affectiva. //^{6r}

[Al margen: 26. / Mística, teología que cosa / es y porque esta vía affecti- / va se llama propia, o principalmente teología / mística]. Esta vía affectiva es la Mística teología, de la qual escribió S. Dionisio Areopagita / la qual aprendió del Apóstol S. Pablo de la qual, escribió S. Buenaventura / Gerión y otros notables Doctores. Esta misma esta en práctica en los Canto- / res. Dicese Theologia porque tiene por objeto a Dios, y Mística y secreta por / se alcanzar por secretos movimientos de encendidísimo amor hechos a lugar / para llegar a la Unión divina y por ser el Conocimiento de Dios inefable, de ma- / nera que no se puede (?) escribir ni declarar con palabras; y asi no pue- / de nadie saber lo que es, sino quien la tiene, y pocos la alcanzan; no porque / ella sea mui dificultosa de alcanzar, sino porque pocos se disponen para ella / y porque esta escondida en el corazón del hombre, y porque es un secreto hablar / y conversar con Dios, en el afecto dispuesto para el ardor del amor; y porque no se al- / canza por la investigación de la razón, o exercicio de la inteligencia / ni por enseñanzas de hombres pero solo Dios lo escribe, e imprime / y enseña en los corazones de los humildes; aprehendese que una certi- / ssima experiencia de lo que Dios obra en lo interior del alma. /

[Al margen: 27. / Effectos de esta vía.] Lo que Dios / obra en la voluntad es amor, suavidad, derretimientos abrazos besos de paz, / excesos, jubilos, exultaciones, y transformación en Dios y cosas / semejantes, en el entendimiento obra Luz, inteligencia, conocimiento, y sen- / timiento, y en todo el hombre extasses [sic], y raptos, paz, y tranquilidad; de / todo lo qual viene el hombre a una experiencia de la presencia / ⁷¹Divina, y de la incomprendible bondad de Dios. Esta experien- / cia no se puede dar a entender a los que no han llagado a ella, como nin- / guno podría dar a entender, que cosa es el color al ciego que

⁷⁰ Al margen: Explica vivamente la vehe- / mencia e impeta del amor / sagrado que no cuida sino de / amar, que así aplacative et ex / instituto nada conoce. / Esto / es no hazer caso del conocimiento, / que llene por aplicarse del / todo amar. /

⁷¹ Al margen: Esta Theologia es inex- / plicable. Solo se aprende / por experiencia. /

nunca vio, / y que cosa es tristeza, o alegría a la que nunca la hubiese tenido, ni amor / a quien nunca hubiese amado: todavía pueden los que han alcanzado / es la teología dar alguna instrucción para ella. /

La sustancia de esta //^{6v} teología es amor, no cualquiera, sino extático o anagógico, que saca al hombre⁷² / de sí, y lo sube para Dios, y lo derrama, y une con él por que enbiendas este / amor es de saber, que como la sensualidad alguna ver deseparadose / asímisa se esfuerza a derramarse, y convertirse toda en la cosa, que ama / y desea, y penetrarla hasa lo íntimo, así el hombre, quando por ser ventissimo amor / es forzado a desampararse así mismo, y derramarse, y convertirse todo en / Dios, y entrar en lo íntimo del, y salir de sí, y el tal amor se dice estático⁷³ / en quanto saca el hombre de ssí y anagógico en quanto lo subre para arriba esto es, / para Dios, llamase también exceso anagógico y movimiento anagógico deseo⁷⁴ /extático y extensión del ánimo a Dios por deseo de amor. /

Este tal amor tiene / tanta suavidad, y consolación, que muchas vezes sobrepuja todo sentido⁷⁵ / y a vezes de forzado el hombre a salir de sí, y a manifestarlo con / voces altas. Amor de júbilo y se crecimiento y gestos, y entonces se dice Jubilo. / En este amor son los abrazos del esposo con la esposa; el mismo andan⁷⁶ - / do el tiempo une al alma con Dios, y la transforma en él. Dice este a / amor nace en el entendimiento. Una Luz de inteligencia, sentimiento y ponderación de / las cosas espirituales y eternas, lo qual conforme al amor, así va crecien- / do de esta dixo al sabio: el Camino de los Justos es como la Luz que va / creciendo hasta el medio día. /

De la virtud y excelencia / de la vía afectiva. /

[Al margen: 30. / Diferencia de esta (?) / teología mystica y de la / theologia propia. 1ª en / su naturaleza. 2. En los / Maestros. 3. En donde se / escriben.]

Esta teología mística excede incomparablemente a la teología / propia; porque aquella toda consiste en conocimiento esta en el afecto / o amor: aquella enseñan los hombres, esta solo Dios, por Divinas / destilaciones, irradiaciones en la interior del alma. La otra se escri- / be en el libro, esta en el Corazón, en la otra nunca dice el cora- / zón basta antes queda siempre más hambriento, y razón porque en ella no //^{7r} ⁷⁷alcanza el hombre la summa verdad en si se une con ella. En esta / el corazón a decir basta, porque talla el sumo

⁷² Al margen: 28. / Esencia desta theologia. /

⁷³ Al margen: Amor estático. /

⁷⁴ Al margen: Amor anagógico. /

⁷⁵ Al margen: Porque exsopera oninem sem- / sum. /

⁷⁶ Al margen: Amor de Unión y transformación. /

⁷⁷ Al margen: 4. En la bondad y verdad. /

Bien, <+> y transforma y se <+> / ⁷⁸une en él. En la otras muchas vezes se hinche el corazón de sobervia / ⁷⁹y tinieblas con diversas opiniones, y errores. Esta infama el afecto, / ⁸⁰y alumbrá el entendimiento. La otra requiere grande ingenio y estudio, y assi no / todos son aptos para ella, para esta qualquiera es idóneo, aunque, sea oficial, y rústi- / ⁸¹co labrador, y aunque sea una vieja de poca capacidad, aquella se aprehe- / nde [sic] por la obra del entendimiento, esta por la obra de la voluntad, aquella por ra- / ⁸²zones, esta sobre toda razón, y entendimiento, en aquella es primero la th[e]orica / ⁸³y después la práctica, en esta lo contrario porque primero es menester alcanzar el vio / de ella, y por el vio se viene a la inteligencia de la doctrina, que de ella se escribe, la otra requiere mucho tiempo para se aprehender, esta como tiene el Maestro / tan señalado, presto se alcanza, esta es la sabiduría escondida, la qual decía / ⁸⁴el Apóstol que hablaba solamente, entre los perfectos, y la suprema perfección, y / bienaventuranza de la Vida presente y la doctrina, la qual se reservó para la sa- / biduría divina, porque sepan todos los mortales. Sapuntiam in misterio quade / abscondita est. /

Que ay docto en el Cielo, que sus discípulos enseña la verdadera sabiduría / por divina infusión de rayos de su charidad, y para confutar los sabios deste / ⁸⁵mundo, en que una simple vieja, y un rústico labrador pueden alcanzar la / divina sabiduría sin ciencia alguna adquirida, e industria humana. / por esto dixo el Profeta Yo reprobare la sabiduría de los sabios. /

[Al margen: 31. / Este número se debe poner entre el número 50 y 51] Desta manera de oración es- / cribe S. Agustín, aprobando el modo de tener oración de los Mon- / ges de Egipto: Es tener oración, mui a menudo, y esta es brevísima / a modo de quien arroja dardos, porque la atención, tan necesaria / para el que ora, alcanzada por vigilancia no se desvanezca con la continua- / ci- / ón, y con esta claramente muestran, que si la oración no puede durar, no / la han violentar, y que si durare, no han de interrumpir. Hasta [a]quí san // ^v Agustín. El mismo S. Agustín puso en práctica este ejercicio en sus Coloquios, / y manual: este es el que benia S. Bartholomé, y Sta. Marta, de quien se dice / que tenía ducentas veces oración al día. /

[Al margen: Este número continúa / con el número 30]. Esta segunda vía

⁷⁸ Al margen: 5. En los efectos que resaltan. /

⁷⁹ Al margen: 6. En los requisitos. /

⁸⁰ Al margen: 7. En los actos con que se apren- / den. /

⁸¹ Al margen: 8. En sus fundamentos. /

⁸² Al margen: 9. En los modos y medios de / alcanzarlas. /

⁸³ Al margen: 10. En el tiempo que se necesita / para ambas. /

⁸⁴ Al margen: ¡Cor c.2.v.6. / Sapientias acetes lo quamum / interperfectos. / v.1 sed loquumun Dei. /

⁸⁵ Al margen: Apud Apost. 1. Ad Cor. c.1. / v.19. Isaias c.29.v.17. /

es más segura, y / aun más puesta en razón, que la primera, porque como no puede nadie de- / cir Jesús ni hablar palabra para la vida eterna sin ayuda del spiritu / Santo, tano es mejor qualquiera obra quanto la haremos con maior descon⁸⁶- / fianza de nos y de nuestras propias fuerzas, y maior confianza del / favor divino. En la primera vía presuponiendo el favor divino, nos / ponemos a meditar para mover nuestra voluntad, y así no es fácil, / y aún común olvidarnos de la sugestión, que debemos al favor Divi- / no, y hacemos conato en la tal obra, como armados a nuestras propi- / as fuerzas, y pocos acaban de vaciarse, y desapropiarse de sí mismos del / todo. Pero en esta segunda vía casi es lo contrario; porque como toda / ella consiste en aspiraciones, peticiones, y deseos, con que pedimos a Dios / nos da su amor, y nos una, y transforme en sí, vamos desconfiados / de nos, y arrimados en la confianza de Dios esperando nos conceda lo que pe- / dimos. /

[Al margen: 33. De las personas que han de / andar por esta vía affectiva. /] Para esta vía quienquiera es apto; porque consitiendo en actos / de voluntad, como sin desear, y amar, los cuales sabe hacer quien- / quiera, no es menester para esto ciencia, ni doctrina adquirida, ni su- / tileza y de ingenio, ni fuerzas corporales, sino limpieza de corazón, / humildad, facilidad en amar, y por eso puede andar por ella, assi el flaco, / como el fuerte, el rústico labrador, y la vieja ignorante, y aun tanto / mejor quanto menos contrapeso tiene a la presunción, y soberbia, que suele / tener hinchados, y soberbios a los sabis deste mundo. No tiene nece- / sidad esta vía de mucho recogimiento, porque los actos de la voluntad se pue- / den excitar en qualquiera, lugar, y ocupación, estando caminando, //^{8r} comiendo, negociando, tratando: bien es verdad que el largo recogimiento / e auida [sic] mucho. /

[Al margen: 34. A qué personas en particular / conviene mucho esta vía affectiva. / 1º a los natural inquieto / y vivo. / 2º A los mui ocupados en negocios. / 3º A los ingenio no mui acti- / vo, que son amorosos y alegres / de corazón. / 4º A los sencillos poco capaces / ha [sic] los llamados señal de vocación]. Y aunque esta vía conviene mucho a todos, especialmente / a aquellos que tienen natural inquieto, y bullicioso, a los cuales la quietud cor- / poral les es tormento, por tener los espíritus inquietos, y a aquellos que por muchas / ocupaciones ni pueden tener largas meditaciones; y también a aquellos, cu- / io entendimiento de su natural no es mui activo, pero son amorosos, y alegres / de corazón, y a las personas simples y poco capaces, y a aquellos a quienes / Dios llama por esta vía. Digo llamamiento quando por la enseñanza y guía interior / el hombre es movido a ella, quando el hombre andando en ella halla consolaci- / ón y provecho. /

⁸⁶ Al margen: Excelencia de la vía affecti- / va, y como se practica. /

[Al margen: 35. Solo los humildes y / rectos de corazón son admitidos / a esta ciencia]. Desta divina sabiduría están excluidos los sabios del mundo / hinchados y solo se admiten los simples y humildes, los cuales por la simple inten- / ción solo buscan a Dios y con otra cosa alguna que no sea Dios no se contentan. Todo / los cuales, aunque sean simples labradores, o viejas ignorantes deben darse / a ella con mucha vigilancia y diligencia: porque si se disponen a ella y / trabajan sin ficción infaliblemente la alcanzan; y aunque no la hubiesen / de alcanzar no debían dejar de trabajar por la alcanzar, porque según / se dispusiesen, alcanzarán algo desta excelencia, así en la lumbre divina / como en el amor, y gusto de Dios, con lo qual no se podrán comparar / cosas deste mundo: porque dice el Philosopho, que mejor es saber, y gustar / algo de las cosas más excelentes, aunque imperfectamente, y con menor / certidumbre, que muchas de las inferiores con gran certidumbres. /

Que es diferente el orden / que se tiene en esta vía affectiva de la que / ⁸⁷se tiene en la intelletiva. /

[Al margen: 36] En esta vía no ay necesidad de proceder por el mismo orden de // ^{8v} jornadas, que en la vía intellectiva, por ser el amor fuente de don⁸⁸ / de procede todo bien: porque con ninguna penitencia se purga tanto / el alma de los pecados pasados y presentes, en que a menudo caemos⁸⁹, / como con el amor de Dios, porque como en las cosas corporales ay dos ma- / neras de purgar, esto es por agua quando es lavada una olla sucia, i por / fuego, quando es puesta en un horno, y quando es lavado con agua por mucho / que sea lavada, siempre le queda alguna inmundicia, y no puede / tornar a la limpieza que tenía quando nueva; pero del horno sale como nueva. / así el ánima se purifica con el agua, quando llora sus pecados, y por el fuego / quando se inflama en el amor de Dios, entonces esta echa como un horno de / fuego, en donde se purifica del todo, y sale como oro acendrado en el / crisol del Platero: exemplo tiene desto en la Magdalena. /

[Al margen: 37. / El amor de Dios mortifica / (?) aunque maravillosamente / que ningún otro exercicio] Con el mis- / mo amor de Dios nos mortificamos más, que conozco ninguno exercicio; / porque el refrena todos los sentidos exteriores, y reforma los interiores, y aun / todas las potencias del alma. El mortifica la sensualidad, y debilita la / carne de tal manera, que la vehemencia intención del amor Divino le hace / acallar, y que consienta con el espíritu, y le obedezca: el mismo amor di- / vino pone el alma en olvido de los deleites carnales, y aun de todas las / criaturas, no solo con el cuidado, que se pone de buscar al que ama, pero / aun por la suavidad del amor. /

⁸⁷ Al margen: Viden 46. /

⁸⁸ Al margen: Amor de Dios, purga más al alma / que qualquiera penitencia. /

⁸⁹ Al margen: Símil de esto. /

[Al margen: 38. / Con el amor de Dios, servirte / mejor a las tentaciones].
 Con el mismo amor de Dios resistimos / mejor a las tentaciones, que con otra
 cosa alguna, dos maneras ay / de resistir a ellas. La una es común pero más
 difícil, y menos / perfecta, que es por los actos de virtudes contrarias, como es
 a la inacunda / por el acto de mansedumbre. La segunda es por el amor, por
 el qual / el ánima ocupa así esta olvidada del movimiento de la ten- / tación
 que movimiento siente de ella, o si lo siente, se desdeña de ente- //⁹⁰ tender en
 ella, y en esto queda el ánima, como absente de la tenta- / ción, y la tentación,
 como sustituida por no hallar a quien herir, y de este / no entender en las ten-
 taciones quedan ellas, y los vicios destruidos y / se engendran las virtudes. /

[Al margen: 36 [sic] / Explicase con un simil mui / hermoso, qual es más
 fácil, y / más perfecto modo de resistir / a las tentaciones] Por tanto la segunda
 menera de resis- / tir a las tentaciones es más perfecta, y fácil, lo qual enten-
 derás de esta / comparación: quando tiran a uno una saeta el puedese escapar
 de / dos maneras, o apartando el cuerpo, o poniendo un escudo delante, / y lo
 mejor, y más seguro es apartar el cuerpo, porque si el escudo es / flaco, y la
 saeta va recia, es cierto, que le pasará y el hombre está / a peligro de perder
 la vida, y aun por bueno que sea toda vía sentir / el golpe, y puede ser, que le
 haga doler el brazo del escudo, y apar- / tando el cuerpo, ni poco ni mucho
 sentirá el golpe, pues de esta manera / quien a la tentación resiste con actos de
 virtudes contrarias, es como quien / resiste con escudo; pero el que se defiende
 con amor, o con movimientos / agógicos como el que se defiende de la saeta,
 hurtando el cuerpo, y / aun queda sin soberbia alguna por el vencimiento, por-
 que como para / el resistir no haze más que solia, no haze más cosa de nuevo
 de lo que solía / ni haze más fuerza, no le parece que tiene cosa de nuevo, de
 que tenga de que en- / soberbecerse antes de que humillarse, viendo en si
 nuevo movimiento vicioso, / y no nuevo acto virtuoso. /

[Al margen: 40. / Con el amor de Dios se alcanzan / todas las virtudes en
 grado perfecto] Con el mismo amor de Dios, se alcanzan todas las / virtudes
 en grado perfecto, porque el es, el que libra del afecto de todo lo que puede
 en- / rrededor, y lo abstrahe de todas las cosas terrenas, y lo cuelga de Dios
 porque como no / afecta, sino a Dios, todas las cosas tiene como estiércol, esto
 es a todos los the⁹⁰ / nos de todo lo precioso, de todo lo deleytable, todo lo que
 los ojos pueden veer⁹¹ / y la razón investigan, y el entendimiento, entender, y
 no le dexa posar, sino en Dios //⁹² / mismo amor pone en olvido al alma de los
 vicios, y tentaciones, y aun //⁹² de todas las cosas criadas. El mismo esfuerza
 contra los enemigos, con- / tra las adversidades, y trabajos hasta tener en poco

⁹⁰ Texto cortado por la hoja.

⁹¹ Texto cortado por la hoja.

⁹² Texto cortado por la hoja.

la muerte por el amado, con⁹³ / lo que se engendran las virtudes heróicos, y viene el alma a tal estado que no / se da más por la injuria, que por la alabanza, ni porque la ensateen, que porque la / humillen, ni digan mal de ella, más bien. /

[Al margen: Jacob c.3.v.17] De aquí es lo que dice el Após– / tol Santiago que la Sabiduría primeramente ama la honestidad, y / la limpieza, purifica el alma, modera todas las pasiones, es dócil, y con– / siente a toda cosa razonable, es llena de misericordia (?). A este mismo pro– / pósito dice el Apóstol San Pablo: la charidad es paciente benigna (?). La⁹⁴ / razón de nacer de la charidad todas las otras virtudes es por ser la primera virtud⁹⁵ / que de aquí se sigue, que tiene todas las virtudes encerradas en sí, y este / modo de alcanzar las obras virtudes por amor es más perfecta, porque se / haze por la virtud más perfecta, que es la charidad, sin la qual tod es nada, y / con la qual poca es mucha. /

[Al margen: 42. Con el amor de Dios se alcanza / el don de ciencia, entendimiento / y sabiduría] Y por ser más fácil de obrar, creciendo el / amor va el hombre cobrando una luz que le da inteligencia, entendí– / miento, ponderación, estima, gusto, suavidad de las cosas de la fee, y / aun una grande evidencia, no de los artículos de la fee en particu⁹⁶– / lar, sino de la Fee en general, esto es que ella es creible. /

[Al margen: 43] También experimenta en sí serle comunicado un mui alo amor de Dios con / mucha suavidad, paz y serenidad de el alma, y quietud de todo el / hombre, y otras grandes mercedes, y todo esto en escrito: de todo lo qual / le nace una grande satisfacción de la Fee, que lo harta y una / certeza que lo quieta de todo temor, y una firmeza que le haze cons– / tante; de tal manera que aunque todos los sabios de el mundo, aun / los Ángeles le afirmasen lo contrario no lo harían vacilar ni / temer. //^{10r}

[Al margen: 44] Por el mismo amor se asegura cada día más en la esperanza y va / cobrando una esperanza filial con Dios por la gran certidumbre / y experiencia que tiene de su bondad y con la familiaridad que / con el va cada día cobrando. Por el mismo exceso de amor se / aumenta y perficiona la Charidad, porque como el alma con estas / aspiraciones anagógicas continuamente espera por más íntima unión así / aumenta y enciende más la charidad, y como se pone a los rayos espíritu– / ales [sic] del Sol, abrasase. Asímismo la encienden los inestimables beneficios, / que en esta vía casi continuamente, la añade Dios. /

⁹³ Al margen: Item las heroicas. /

⁹⁴ Al margen: Iad Cor 13.14. /

⁹⁵ Al margen: El modo de alcanzar las virtudes / por amor es el más perfecto. /

⁹⁶ Al margen: Vide Jacob in epit c.3v.11. /

[Al margen: 45. / Instrucción de la teología / mística] de la práctica de la mis- / tica theologica, y primero del deseo de la perfección. /

[Al margen: Deseo de el la qual deba ser / y la razón desto] Viniendo a la práctica de esta Divina sabiduría, para entrar en ella ha / de cobrar el hombre un ardentísimo deseo de ella por ser el más alto bien / y más alta perfección, que el hombre puede alcanzar en la vida presente, por- / que por esta nos unimos perfectamente con Dios, y nos transformamos en él, y el / reforma perfectamente la imagen de Dios en nosotros, y todo el hombre; de / manera que el espíritu está entonces sujeto a Dios, la porción inferior a la su- / perior, y la sensualidad a la razón, y por tanto se debe desear sumamente y pro- / curar este deseo es el primer fundamento de ella. /

[Al margen: 46] De la penitencia y mortificación. / Aunque como arriba se ha dicho, no sea necesario tener la misma orden que / ⁹⁷en la vía intelectual por tener la Charidad virtualmente a la penitencia y / mortificación, y todas las otras virtudes morales, y teologales, toda vía / es mui conveniente, que el hombre antes de hentrar [sic] en el amor ande en / la penitencia actual por algunos días como arriba de la primera jornada se / dixo también es mui conveniente ande algunos días en la mortificación / de los vicios como también se dijo en la segunda semana aunque // ^{10v} esta se debe dejar con menos dispendio, que la penitencia, por mortifica- / rse [sic] más el hombre por amor si va de veras, que insistiendo en la moti- / ficación. /

[Al margen: 47. / Conversación y trato con Dios / ô (?) espiritual] De las aspiraciones. /

Después de aver [sic] hecho el hombre algún mediocre aparejo en la peniten- / cia y mortificación, admite Dios a unas a una manera familiaridad i con- / versación interior con él moviéndolos con un gravísimo impulso unas / veces del amor divino, otras de compunción de sus pecados, otras ⁹⁸ / de compasión de Christo, otras de acción de gracias, y alabanzas de Dios, / y otras de desprecio de sí mismo, otras de deseo de alguna virtud / otras de alguna grande confianza en Dios, otras de deseo de padecer por / Christo, otras de otra manera con mucho influencia de Luz, y sen- / timiento de tal manera que quien quiera que vea aquello dirá que es la dies- / tra de Dios porque con aquellos ejercicios la persona se va notablemente / aprovechando en la mortificación y virtud y reformando su virtud / en lo interior, y exterior: este es conforme a aquello que dice el Apóstol⁹⁹: / El Espíritu Santo es el que por nosotros demanda, esto es nos haze demandar / con suspiros y gemidos escondidos. A estos tales convierte que se dexen / guiar de la mano de Dios, y que

⁹⁷ Al margen: advertencia sobre lo dicho anteriormente / n.36. /

⁹⁸ Al margen: Variedad de aspiraciones / a que es movida el alma. /

⁹⁹ Al margen: Ad Rom 8. /

sigan con diligencia su movimiento, y con / la misma procuren disponerse con la limpieza, y puridad de sus / ánimas, y con humildad teniéndose por indignos de tanto bien. También / deben de mirar de poner freno en los ejercicios, porque con la demasía / no entreguen su salud. Faltándoles tal guía conviene que a menudo fre- / quenten los actos de amor de Dios de corazón, y de boca, o a lo me- / nos de corazón. /

[Al margen: 49. Variedad de actos de amor de Dios] Estos son de muchas maneras: los unos son ardientes deseos del / amor de Dios y de unirse con él pidiendo a Dios con profundos suspi- / ros desta manera: Quando te amare Bondad infinita: Ameos yo // ^{11r} fortaleza mía: traedme en pos de Vos, y corre- ré, y otros semejantes. / Los otros son unos vivos requiebros de amor, desta manera: Amigo amor, / esposo, esperanza mía, lumbre de mis ojos, todo soi tuio, Señor, y otros / semejantes. Los otros son una complacencia, y alegría, de que Dios sea / quien es, y que tenga gloria infinita: glorifiquen os los Ánge- les, gloria infinita / gloria al Padre, y al Hixo, y al Espíritu Santo, y otros semejantes. Los otros son / unos vivos deseos de que todo el munco le honre y glorifique de [texto tachado] / [texto tachado] esta manero. Conozcamos todos los hombres, Dios mío glorifiquenos todas / ¹⁰⁰ las criaturas. Los otros son referirle todas las cosas a honra suia. En estos / puedes tener por objeto por Cristo Dios, y Señor nuestro, o a la Divinísima Trinidad, / aunque yo más te aconsejo, que tengas a Cristo hasta que llegues de amor unitivo. /

[Al margen: 50. No hay necesidad que preceda / meditación a estos actos] Y no ay / necesidad, que preceda alguna meditación a estos actos, ni pequeños ni / grandes: basta el conocimiento que tienes por la fee; lo que debías tratar / contigo, es la presencia Divina. A estos actos llama S. Agustín oración / jaculatorias, porque son como dardos, que fácilmente se arrojan, y que efica- císimamente / ¹⁰¹ hieren a modo de saetas el corazón del hombre, y eficazísima- mente impetran / de Dios, lo que pedimos; por lo que dice el Esposo: herido has mi Hermana mi / Corazón con uno de los ojos. Dicense también aspira- ciones, por ser unos / amorosos affectos o influxos con que nos levantemos, y vamos para Dios y ora- / ciones ignitas, porque con ellas continuamente se va inflamando el corazón del / amor de Dios, y movimiento anagógico, y deseos extáticos, y extensiones de la / alma. /

[Al margen: 51. Aunque entre el n. 50 y / 51 (?) se debe poner / el número 31]. Estas / aspiraciones se pueden hazer en todo lugar y tiempo andando, estando, o / acostado, y aunque en qualquiera otra ocupación maiormente es- tando / ¹⁰² algo exercitados en ellas: han de ser expresas y brevísimas; / y aun

¹⁰⁰ Al margen: Advertencia. Sobre el objeto de / estos actos antes de llegar al / amor unitivo. /

¹⁰¹ Al margen: De las jaculatorias y otros / nombres suos. /

¹⁰² Al margen: Quando y quantas vezes se / han de hazer jaculatorias. /

debían ser tan continuas, como el resollar, esto es ca- / sin cesar, porque si la vida del cuerpo pende del continuo //^{11v} resollar, también la vida del alma se conserva con el continuo esper- / ar [sic] a Dios. /

[Al margen: 52. Trabajo deste ejercicio] Gran trabajo sentirás a los principios de este ejercicio, no / solo porque siendo la sensualidad tan pesada, y terrena la has de levantar / en alto, y espiritualizarla, y siendo una bestia tan indómita, la ha de / refrenar, y sujetar al espíritu, y ponerle el jugo del amor de Dios, tan / desacostumbrado para ella; sino también porque las tales actos nacen del / propio esfuerzo, y a algunos les parece al principio este exerci¹⁰³- / cio de poco provecho, y aun de burla. El Caminar, pues des- / te tiempo a los principios esperado y poco como el de la hormiga: / por lo qual será necesario algunas vezes hazerse fuerza, para hazer los tales / actos, pero es menester que persevere en ellos, y batas las puertas de la Divina / misericordia, ahora halles devoción, o no, caliente, o frío, porque presto / (?) hará el Camino ancho, y el ejercicio fácil y ligero. /

[Al margen: 53. Aviso sobre el uso en (?) / oración de María Santísima y / los santos]. Para alcanzar / el amor y unión con Dios que pretendes, debes también invocar la intercer- / sión de Nuestra Señora, y de los Santos. Ultra de la frecuencia, si tu- / bieres aptitud para ello, te debes aprovechar de la meditación, ahora sea / en la Escritura Divina, ahora en los beneficios de Dios, ahora en los bene- / ficios, y pasión de Christo, a fin de encenderse en el amor de Dios, / de tal manera que siempre que te halles encendido deses la medi- / tación, y continúes el amor hasta el fin del tiempo debes usar¹⁰⁴ / de la meditación, hasta que halles por experiencia que te acudas / con ella, encendiéndote en el amor de Dios y no más. /

[Al margen: 54. Como se infunde el amor sensi- / ble]. Del amor sensible. /

Con el ejercicio de las aspiraciones irás poco a poco echando / raíz en Dios, y forticándose en el tal ejercicio, y se irá encendien- / do tu corazón de día en día en amor, y luego le saldrá Dios, al //^{12r} ¹⁰⁵encuentro con su infusión Divina, el qual le aumentará tal amor, y le / añadera con una grande suavidad de manera que siendo antes / el tal amor de la naturaleza sola, entonces será de la naturaleza, y / de la grazia, haziendose antes con trabajo, entonces se hará con suavid- / ad. Siendo antes el amor tibio, y tardo entonces será ligero, y fuerte / ¹⁰⁶de manera, que mil veies, si quieres, le podrás levantar al día, si el Cuerpo / te lo sufiere. /

¹⁰³ Al margen: Aviso importante. /

¹⁰⁴ Al margen: Quando y cómo se ha de usar / de la meditación. /

¹⁰⁵ Al margen: Como se infunde el / amor sensible. /

¹⁰⁶ Al margen: Hábito, o quasi hábito / de amor sensible. /

[Al margen: 55. Fuerza de este amor es fundamento / de teología mystical] Este amor, así avivado de la grazia, se llama amor sensible / y amor operante, porque es tan activo, que fuerza al hombre a ir delante, y / es el primer fundamento de esta mystica teología, el qual quien le hallare / presto aprovechará mucho en la verdadera mortificación de sí mismo en / las verdaderas virtudes. Con este amor se empieza a sentir la presen- / ¹⁰⁷cia del Esposo, y el mismo es una mi suave familiaridad con Dios. Des- / de entonces puede decir con el Apóstol, nuestra conversación es en los / Cielos. /

[Al margen: 56. / Como suele desaparecer / este amor]. Este amor se te remontará frequentísimamente, y te quedarás tan frío, como / si tal no pasara, pero es menester, que seas diligente entornarlo a cobrar luego, y / encender multiplicando otra vez los affectos; porque quanto más tarde, más trabajo / (?) entornarle a encender; como se ve en la Candela que más fácilmente / se enciende, quando esta ahumando, que quando esta del todo / fría; y mejor consejo es, frequeentar de tal manera las aspira- / ciones, e influxos por Dios, que nunca se amate en ti el tal amor / pero quede siempre algún rescoldo de bajo de la zeniza, con- / ¹⁰⁸forme a lo que dice S. Agustín en el libro de orar a Dios, necesario es / orar, frequentar la oración entra día, o orar a menudo para / que no se amase la devoción ganada, porque más fácilmente se enciende / en la devoción el corazón quando después deganada luego les / actuamos hasta aquí es de S. Agustín. //^{12v}

[Al margen: 57. Primer engaño y peligro / grande. Pensar que en este / amor esta la perfección]. De los peligros, que se ofrecen en el exercicio / del amor sensibles. /

Por quanto el sobre dicho amor es más de naturaleza, que de la gracia, y en / el tiene más parte el corazón, que el espíritu, de aquí es, que se ofrecen al / hombre algunos peligros en el, de los quales es menester estar avivar / dos para librarse de ellos. El primero es, porque quando este amor / es mui ardiente, y sensible parece a muchos, que con el amar / a Dios, y así hacen gran Caudal de esta amor, y se reposan en el pa¹⁰⁹- / reziendoles, que ya han llegado a la perfección; lo qual es grande engaño / porque no esta la perfección en el tal amor, sino en otro, que se llama a- / mor esencial, o charidad, lo qual entenderás para esta comparación. Una señal tenía un hijo, y un perrillo de falda, al qual perrillo / tenía tanta afición [texto tachado] sensible, que no podía estar sin él, y era a- / fición no tenía al hijo, antes tenía disgustos con él por algunos / desabrim^{10s} que le había dado. Un día trajeronle nueva que estaba / su hijo malo de modorrilla, y que no podía curarse sin que matase /

¹⁰⁷ Al margen: Ad Philip.c.3v.20. /

¹⁰⁸ Al margen: Epist^a 121 ad Probam / Cap.9. /

¹⁰⁹ Al margen: Diff^a del amor sensible / y esencial, o apreciativo. /

aquel perrillo, y se le pusieren en cabeza, ella aunque dolía el pe¹¹⁰- / rillo se con(?)to, y le dio, para la salud de su hijo. Mira pues el / poco valor del amor afectivo. La prueba de este amor es que / muchos faltándoles tal dulzor andan mui descuidados / en las obras de Dios, y tan vencidos a la flaqueza de la tierra / casi como sino hubieran tenido nada de el tal amor: y tam¹¹¹- / bien tienen poco de la mortificación verdadera, y poco de / estudio para alcanzar las verdaderas y sólidas virtudes. / Son parleros [sic], y curiosos, y andan en amistades; en estos tales / aunque se arebaten siete veces al día el amor es de la pu- / ra naturaleza, o del demonio, que sopla en ellos para su perdi- / ción. /

[Al margen: 58. Richardus / Victor 2, p. Ed.77 / pont. Contie. v.6] Conforme a esto dice Ricardo sobre los Cantares e¹¹² //^{13r} »amor afectivo algunas veces es mayor en el que menos ama, y menos / »perfecto es; porque no tanto ama uno verdaderamente, quanto tiene de el, / »no quanto le parece que ama, sino quanto tiene de las verdaderas vír- / »tudes, y Charidad, y de guardar los mandamientos de Dios, y así es enga- / »ñoso, y a las veces más de la naturaleza, que de la gracia, y más del corazón / »que del espíritu, cuya señal es que a las veces más amor sensible tiene / »el hombre al menor bien, que al mayor, y más a lo que le es sabroso, que a lo que / »le conviene. Como se ve en los Apóstoles, que así amaban a Christo, que / »no quieran carecer de su vista corporal, por lo qual le dixo Christo: Si / »me amasedes olgaros iades de que yo fuere a mi Padre. Hasta aquí Ricardo. /

[Al margen: 59. Valor del amor sensible / se ha medir por la Compañía / del amor / apreciativo, y por ser instru- / mento o medio de la / mortificación, y virtudes / para llegar el esencia amor / íntico]. Entonzes tiene valor este amor sensible quando esta acompañado de la Verdade- / ra Charidad, lo qual se conoce si el hombre con el tal está solícito de / la verdadera mortificación, y aprovechamiento en las virtudes, y la resignaci- / ón en el beneplácito de la divina voluntad, y arde en charidad de los / próximos vivos, y difuntos: por tanto mira, que quando la tuvieres no / lo aprecies en más de lo que es, ni pienses, que esta la perfección en el, ni / midas tu aprovechamiento por él, ni te reposes con él; pero toma- / se por instrumento, y medio para venir mejor (?) presto a la / mortificación de los vicios, y alcanzar las virtudes, y [Hegar] venir al / verdadero amor, y al amor unitivo del qual abajo se dirá: y quando le / faltare no desmaies por eso, pensando, que es perdido tu bien: pero pro- / sigue con diligencia el exercicio de las aspiraciones, y meditaciones: / con esto no serás engañado en tal amor. /

¹¹⁰ Al margen: Lo poco que vale el amor / es sensible. /

¹¹¹ Al margen: Quando este amor procede / de sola la naturaleza / o del demonio. /

¹¹² Al margen: El amor sensible a veces / es maior en los imperfectos / que en los perfectos. /

[Al margen: 60. / Lo peligro[so]: ser dañoso a / la salud, sino se rige / con discreción]. El lo engaño (que también / nace de que este amor es más del apetito sensitivo, que de la voluntad) es que / aunque por una parte tiene el tal amor grande suavidad, y dulzor, por / otra parte es trapaforo [sic] y dañoso, y causa grandes daños en la salud cor- //^{13v} poral a los avisados, y a los que no saben seguirse con discreción; porque es / tan impetuoso, que el corazón viene a grandes movimientos, hasta dar saltos co- / mo pez en el agua, y a algunos se les abre, y cierra como una puerta en tanto / que algunas vezes se les puede oír, y algunas vezes les parece, que el cora- / zón se le sha de romper: de ay se les sube a algunos un viento a la cabe- / za, que les da unas punzadas, como si se la abriesen con un cuchillo; con / lo qual se les debilitan las cabezas; y si las tienen flacas durales mucho; / pero si las tienen fuerte durales poco, y las punzadas son menores, y luego / se pasan. /

[Al margen: 61]. En muchos por el grande trabajo y calor del corazón se les calienta / tanto la sangre, que está en él, y cerca de él, que viene a hervir, ya descargarse y / gastarse; y de aí viene, que hechando el corazón de sí la tal sangre- / la, hechan ellos por la boca, y se les gasta el cuerpo, mayormente a los que / tienen la aficⁿ impetuosa finalmente los tales se causan así mismos grande turbación. /

[Al margen: 62. / No obstante estos peligros es nece- / sario penar por el ejercicio / del amor sensible]. Si con esto me preguntas, que aviendo tanto peligro en el amor sen- / sible, debía el hombre dexando este exercitarse en el amor aprecitavo, / que es de la voluntad, que no tiene esos peligros; a eso respondo, que con todo el peligro / es necesario pasar por el, porque no sabe, ni aun puede el hombre en lo que / no es repugnante a la sensualidad, dividir, y apartar el amor sensual / del de la voluntad, y ya que lo supiese hazer, no ha de apartar en manera / alguna; y la razón es porque nuestra sensualidad tiene repugnancia / al espíritu; y lo(?)ra para sí en las cosas sensuales, en lo qual por ser / el grande impedimento no solo ha de ser mortificada, pero aun ha de / estar sujeta al espíritu, y dispuesta para unirse ella misma en su / manera con Dios y ansi levantarse por amor para unirse con él, de / manera que avemos de venira esta mortificación, que los sentidos ex- / teriores, y interiores no se muevan a sus objectos, ni los sienta sen- //^{14r} sualmente y que estén sujetos, y sirvan fácil y fielmente al espíritu, y / aún que cesen quando fuere menester de sus operaciones por no / impedir las operaciones del espíritu, y que el apetito sensitivo / no solo no repugne al espíritu, pero a ir este unido con el en / seguir imperio, y en elevarse sobre todo lo criado, y en no quietar- / se in reparar en criatura alguna, sino en solo Dios, con un con- / tínuo, y amoroso influxo para él; el inasible ha de estar eleva- / do sobre toda tribulación, y reposándose en ella, y en perdonarlas / injurias por Dios. /

[Al margen: 63. / Reglas para evitar el 2º pe- / ligro del amor sensible] Todo lo sobre dicho se ha de hazer por la fuerza del / amor sensible, para eso pues, avemos de andar con él. El remedio / contra el sobre dicho peligro es, que tengas la rienda al apetito / sensible moderando en discreción los exercicios, determinan- / dose y descansando quando vieres, que para mui adelante, y que / ya te cansas mucho, y asi cada vez; hasta que con el tiempo pero / la costumbre se te haga ligero el, exercite en el, tanto más se haze / apto para recibir los impulsos espirituales sin sesión [sic]; y especialmente / debe mirar de no hazer fuerza, o conato demasiado en la ora- / ción, o de cabeza, o de hombr(?): bástele el día su malizia; esto / es, el trabajo que destine el tal amor, en que los aumentes con / demasiado cuidado, o conato. La de ser este amor así ve- / hemente, y ardiente, como el que tiene de mercader codicioso / para aumentar su havenda, o el caminante, que viene de leja [sic] / tierra, para estar en su casa, los cuales ningún conato se / hacen en los tales deseos. Ultra del sobre dicho remedio, sepas / que a los que andan trabajados en este amor sobreviene el Spíritu Santo, / que los visita, y alivia la carga, y pena encendiéndoles su corazón. //^{14v}

[Al margen: 64. / tercer peligro en que consiste]. El tercer peligro es que como este amor sensible es tan sabroso, y sabe / para todo el hombre, algunos ponen su cuidado, y reposan en el tal / gusto, y suavidad olvidados que a solo Dios han de buscar, y en el solo han / de reposar; lo qual es muy dañoso, no solo porque hacen del fin medio, / y del medio fin, pero porque de ai nacen gula espiritual, y vana- / gloria, y otros males, de donde merecen ser destituidos de Dios / y de dajados en su natural. Por tanto es menester que mortifiques el tal ape¹¹³- / tito, no reposando en el tal gusto, ni en otro donde Dios, pero busca, / y pretende, con simple intención a solo Dios; deseándote una con / él con impetuoso, y fuerte deseo: en el solo ha de reposar tu corazón, y de- / seo: el gusto, suavidad se te da, para que lleves el trabajo del amor / con maior aliento, y para que andes más sabrosamente, y con mayores fuerzas / espirituales, y diligencia en el exercicio de la mortificación, y de la virtud, / y de la resignación en la voluntad de Dios, y olor del bien eterno, y ven- / ga [texto tachado] mexor a la simple intención de buscar a solo Dios; y por tanto has de to- / mar el tal gusto, y suavidad, como instrumento y medio, y no como fin; y / no solo esto, pero debes resignarte, en carecer, si Dios quisiere, de todo a- / mor sensible, y otro qualquier don, con tal que te quedes en su / grazia, y amor esencial. /

[Al margen: 65. / Quarto peligro, y su / remedios con otros avisos]. El 4º peligro es que muchos en el tiem- / po, que les falta el amor sensible por

¹¹³ Al margen: Sus remedios. /

una indignación natural, / y por la incuria de sí mismos sueltan la rienda a la sensualidad, / y se convierten (o por mexos decía) se divierte a las cosas exeri- / ores [sic], como son parlerías nuevas, conversciones de Amigos, recre- / ación [sic] de los sentidos, y cosas semejantes, si estos miran en ello, ver- / án [sic] que con esso el espíritu va perdiendo su fervor, y la devoción, y / resfriándose, y perdiendo la luz espiritual, ya lexándose de Dios / y de su Santíssima conversación; y con dificultad pueden volver a lo que //^{15r} antes estaba, o quan cosa ligera contrista el espíritu en nosotros, e impi- / de la obra divina después de ser llamados al interior abrazo de Dios y al / gusto de la divina suavidad; como se lee de Santa Clara de Monte Fal- / cón que por un poco de complacencia fue privada por 15 años de todo / influxo de la suavidad divina. Por tanto es necesario, para ir adelante- / te, que te a partes de toda Criatura, y de toda operación, que no fuere por obe- / diencia o caridad, y de toda distracción, y pensamientos, y aficiones / vanas, y de las naturales pasiones de manera que ninguna cosa, que / de entreti, y Dios, que pueda impedir la unión. Y desta [texto tachado] mane- / ra podrás con gran confianza ir delante en este camino de la per- / fección. /

[Al margen: 66. / Quinto peligro] El 5º peligro, ympedi[texto tachado] mento es, que el tiempo de la in- / flamación del amor, el entendimiento se quiere entremeter importunamente / en la obra del amor, queriendo enterdela cosa amada, y representar / al afecto las razones, que ay para inflamar lo más en el amor, como es la / hermosura de Dios, suavidad divina. Pero debes en tal tiempo suprimido, y desvi- / ar [sic] su guía, porque este amor mystico no quiere guía de entendimiento alguno, antes en / este levantamiento quanto el entendimiento se mezcla con el afecto, tanto ay de im- / puridad, quanto más cerramos el ojo del entendimiento, tanto el afecto se / levanta más libre y altamente. /

[Al margen: 67. / Grados del amor sen- / sible]. De aprovechamiento en el amor sensible. /

Continuando el exercicio de las aspiraciones, o influxos, irás subiendo en el / ¹¹⁴amor sensible de grandó en grado, y tiene estos grados. El primero es quando el hom- / bre llega a gustar de la Divina Suavidad, la qual infunde Dios en los que andan en / ¹¹⁵el dicho exercicio. El segundo nace de la dicha suavidad, y es una / grande hambre del amor de Dios y del mismo Dios tanto que ninguna / cosa basta a artarlo [sic], sino el porque ser perfectamente lo que ama: este //^{15v} mismo clama con el Profeta, Sicut cervus desiderat ad fontes a / quas (?). /

¹¹⁴ Al margen: Primero. /

¹¹⁵ Al margen: Segundo. /

El tercero es, quando el amor une todas las potencias así, y no las permi¹¹⁶ / te que se desamen a cosas impertinentes: entonces esta el hombre sin defi- / cultad muchas horas en un contínuo acto de amor. /

El quarto es una hartura / de Dios, que nace de el hambre, y de aí le nace el hastío de todas las cosas inferiores¹¹⁷. /

El / quinto grado es, quando llega a ser estático, porque alrena [sic] al hombre, y lo¹¹⁸ / saca de alguna manera, o del todo de sí, sin mengua empero del amor; / deste dice Ricardo [de San Víctor], que el ánima, que a el no llega; no ama perfectamente / a su Creador. /

[Al margen: 68. Sexto. / Efectos de la Santa embriaguez]. El sexto es embriaguez, que nace de la hartura: la embria- / juez, quando Dios comunica el hombre maior amor, y suavidad, / que su corazón puede sufrir; ca [sic] entonces se le inflama tanto el co- / razón, que abiertas las antejas, y caños del mismo, en tanto se dilata / que parece al mismo hombre, que su pecho no es hasta grande para él, y que / se le ha de romper, y esforzado a manifiestarse exteriormente, como el vino¹¹⁹, / que hierva dentro del tonerl con gemidos, o suspiros, o lágrimas, o ges- / tos desacostumbrados, cantares jubilos, o voces, como se lee de frai / Martín discípulo de san Francisco, que no podía hablar apenas otra cosa sino / V, V, V, V, a, otros tiemblan todos, otros son forzados a corres, com / frai Bernardo primero hijo de san Francisco: otros asaltan, otros a dar / palmadas, otros parece que se derriten, como los Apóstoles el día que / recibieron el Espíritu Santo parecían embriagados de vino. Este / actúa el amante con Dios, de manera, que no puede pensar sino en él¹²⁰, / durmiendo sueña de él, velando no quiere oír de otra cosa, ni hablar / ni (?), de manera que ninguna cosa le da sabor fuera de Dios. //¹⁶ Esto le haze olvidar de todas las cosas criadas, y aún de sí mismo por el / amado, pierde toda la venganza, nadie lo puede tener ni prohibir, ni con- / sejos de Amigos, ni amenazas de enemigos, porque no tiene adversidad ni tra- / bajo, ni vejación, i desprecio, ni peligro, ni muerte; antes en las adver- / sidades se consueta, con las penas se deleita en las injurias de hon- / rra [sic] este hizo, que los Apóstoles se fueran gozosos de las tribulaciones, porque / avían sido dignos de padecer injurias; con esta embriaguez viene / el hombre, como a perder el juicio y razón, y ser hecho, como lo- / co, y aún como furioso, olvidándose de otro bien, y propiedad / y de quanto puede alcanzar en este mundo, y todo lo tiene en / nada por sueño o fábula, en este estado arde el ánima, suave / y dulcemente, y el hombre es muerto y crucificado para el mundo. /

¹¹⁶ Al margen: Tercero. /

¹¹⁷ Al margen: Quarto. /

¹¹⁸ Al margen: Quinto. /

¹¹⁹ Al margen: Efectos exteriores. /

¹²⁰ Al margen: Efectos interiores. /

[Al margen: 69. / Séptimo.] El 7º es en- / fermedad, flaqueza, y desfallecimiento en quanto al ánima, y quanto / ¹²¹al cuerpo, porque los fervientes impulsos multiplicados / quema[texto tachado]n, y desean el húmedo radical; porque el corazón / del hombre es llegado del amor, cuias señales son gemi- / dos, y suspiros, sin poderlos contener, y traer al rostro amarillo: / es Verdad, que las tales llagas son dulcíssimas, no solo para / que son de amor, sino porque las unge Dios con los un- / güentos de su gracia, y suavidad, quanto el tiempo, / porque desde este tiempo cmbida al alma Christo dulcemente al / suavíssimo beso de la misión Divina, y el Spíritu con todas / sus fuerzas aspira para ella; y como no la puede aun alcan- / zar, y no quiere carecer de ella engendra en ella una impacien- / zia tal, que la haze herbir, dentro, y fuera, y así la aprieta, que / no puede consolarse fuera de Dios y de aí naze estar enferma, y fla- / ca y desfallecer: conforme a esto dice la esposa en los Cantares: //^{16v} llevad nuevas a mi amado, que estoi enferma de amor. /

[Al margen: 70. / Todo lo dicho puede ser natu- / ral, en quanto al amor sensible / y aún sin estar en gracia / de Dios]. Todo el sobre dicho amor / sensible puede ser natural, y aún estar sin la gracia Divina, por / esso no te asegures en él, pero seas diligente ente mortificar, y apartar / de ti toda imperfección y procurar la limpieza, y puridad de tu ánima / no solo apartando de ella los malos pensamientos y malas aficiones, y / pasiones, pero aún desaficionandote de todas las cosas temporales; / porque esas la ensucian: no menos has de ser amigo de la cruz, que / el Señor pusiere sobre tus hombros, y aún debes desear padecer por / Christo; seas también deseoso de crecer en las Verdaderas Virtu- / des, y solitas, especialmente en el amor de los prójimos, ayudando- / les quanto pudieres en sus necesidades. /

[Al margen: 71. / Amor unitivo y puramente / espiritual, y sus affectos]. Del amor unitivo. /

Andando así el alma llega al amor unitivo, que es un amor / de espíritu, en el qual no participa el corazón carnal i este / está en lo más alto del ánima, y es suavíssimo, y sosiega el cuer- / po, y lo sana de los trabajos de el amor sensible. Con este amor pa- / dece más el hombre. /

[Al margen: 72. / Muerte y agonía mystica / del spiritu]. La mayor dificultad, que en este amor ay, es que / el hombre deje de obrar, lo qual llaman algunos Doctores Spirar, mo- / rir amehilarse, y aun dejarse en las manos de Dios el hombre, para / que obre a su voluntad en el alma, y son innumerables los modos de / su santa operación, conforme a su ordinadissima voluntad, y a nuestra / preparación. /

[Al margen: Propiedades deste amor] Este amor es fuego encendidísimo,

¹²¹ Al margen: Sus effectos. /

que arde en el alma / afectando continuamente, la unión Divina, aunque encendidísimo es / puro, y claro, y purificado de las imperfecciones que tiene el afectivo //^{17r} y así no fuera al hombre a salir con nuestras exteriores, y así es / menos trabajoso. /

[Al margen: 73. / Efecto como caracteris- / tico deste amor]. La obra deste amor es levantar el Espíritu sobre todo / lo criado, y aun sobre sí mismo, afectando con encendidas aficiones / y encendidos deseos, y unitivas aspiraciones tomar y abrazar a Dios y uni- / rse [sic] con él, y derramar, y convertirse todo en él, y penetrarle hasta lo / último; la de tal manera lo enciende, y abrasa, y lo lleva para Dios, / que le haze desear ser absorto en él, y aniquilado, y al contrario se da / voces, y se instiga lentamente a que le ame más, y porque el amor no ti- / ¹²²ene [sic] término, antes desea más aumentarse, como el fuego: quanto / el espíritu más ama, tanto desea amar más; y así viene el [texto tachado] / amor hazerse tan intemperado, y ceheamente, que corre como un rayo entre la criatura, y el criador. Este amor sa- / ca al hombre de sí, y arroba al Espíritu, y con el se le- / vanta tanto para Dios, que sobre toda razón, y inteligencia, y por eso se dice amor extático o anagógico. /

[Al margen: 74] Este nos llega ligeramente, / al amado, y nos pone en su familiaridad, y nos une, y transforma / en él: de aí vino, que en algunos santos, partidos desta vida, fue ha- / llado el corazón lleno de misterios de Christo, en los quales conside- / raban, y se detenían por largo tiempo con ardentísimo deseo, y afición. / De los que están en este amor dice S. Bernardo en los Cantares que sale / el esposo al encuentro, y obra grandes cosas en ellos: embiales su / luz, y oscuridad, y con ella les guía asta el monte Santo suio, y metelos / en los tabernáculos: estos ven al Rey en su resplandor y hermosura / el qual les lleva adelante asta lo lindo del desierto, y los lleva a las flores, / a las rosas, y lirios de los valles, y a los deleites de las bodegas, y a los olo- / res aromáticos, y finalmente los lleva hasta el secreto de su cámara hasta aquí san / Bernardo. //^{17v}

[Al margen: 75. / Varios efectos deste amor]. Con este amor ponemos al ánima en un cierto recogimiento y silencio / y a las vezes en un cierto desamparo, y en una cierta anihilación que a qual / las entiende, que esta en ellas, y aún a él mismo son inefables finalmente / son tantas, y tan grandes cosas, las que Dios obra en el ánima, que son / inefables: muchas vezes tiene el hombre trabajo de sustentar a Dios / en este amor unitivo: es tal la perfección del que fuerza al hombre, a as- / pirar asemejanza de Christo: este desecha, y expele todas desordenadas / aficiones, y ocupaciones, no necesarias, y toda solicitud demasiada / y todas las imperfecciones. /

¹²² Al margen: Tiene este amor sus / aumentos y grados. /

[Al margen: 76. / Ejercicio del amor unitivo / cuales son y quantos]. Este amor ha de tener quatro ejercicios. El pri- / mero dar a Dios quanto él puede pedir; el corazón en las obras / ofrecerse a morir por su amor, y servicio, i finalmente una perfecta abnega- / ción de sí mismo, y aun de todos los dones, no necesarios para su salvación, / y una perpetua voluntad de tolerar toda adversidad, y confusión por / Christo, resignándote en todo ello con alegría. Sobre todo lo que [texto tachado] / puede [texto tachado] presentar al Padre Eterno, es el Unigénito Hijo / suio que tanto ama. El segundo ejercicio es pedir a Dios con gran con- / fianza que tiene, especialmente así mismo para reposar en él solo / con puro amor, y también le debe pedir que le alumbre el enten- / diamiento para conocer su Santísima Voluntad para cumplirla, para cono- / cerse así mismo, y para conocer las verdaderas Virtudes, para adquirirlas, y para / tener vivo sentimiento de la pasión de Christo para configurarse en él por vía / de compasión. El tercero es conformarse con Christo. Esta confor- / midad ha de tener en dos cosas: La una en las verdaderas virtudes / la qual conformidad más presto se alcanza con encendidas y frecuentes oraci- / ones, y propio trabajo, conforme a lo qual dixo, el que quisiere venir en / pos de mí, abneguese así mismo, no buscándose en nada, y tome la cruz / y sígame, sufriendola con deseo y alegría. El quarto es unir su voluntad //^{18r} con la Divina, así en lo adverso, como en lo próspero: en esta uniéndose / mysti(?)con ardentísimo deseo. /

[Al margen: 77. / Según va creciendo el / amor unitivo crece el / conocimiento]. Del conocimiento a que el hombre es levantado / [texto tachado] aunque en este Camino desde que el hombre se halla inflamado en el / amor de Dios, debe reprimir quanto le es posible la operación del entendimiento y amar / así aciegas a Dios para llegar con más ligereza a él, todavía le va comunica- / ndo [sic] a menudo su lumbre espiritual, con que le da inteligencia sentimiento y por / deración [sic] de las cosas de la fee: y como va creciendo el amor así va au- / mentándose en el la Luz, y claridad espiritual y conocimiento de ma- / nera, que muchas vezes llega a una altísima inteligencia de las cosas Divinas / y le son comunicados secretos notables. /

[Al margen: 78. / Este conocimiento excede ha(?) / discurso] Esta inteligencia cierta que por / investigación; ni discursos de la razón la podrían alcanzar. Este conocimiento / no solo es de la experiencia de las cosas del amor, que passen el al- / ma, en la qual experiencia está el verdadero y propio amor, y nin- / ¹²³guna filosofía ha enseñado ni puede enseñar lo que el amor me ense- / ña, y ninguna obra Divina tanto manifiesta a Dios, y le da a conocer como / ¹²⁴este amor, y lo que por ella obra Dios en el alma; aunque por vía de amor le

¹²³ Al margen: Conocimiento experimenta [sic] / en el mismo amor. /

¹²⁴ Al margen: Por medio del amor infun- / de Dios soberanas luzes. /

son / comunicados rayos de lumbre tales, que por ello es levantado a mui alto cono- / cimiento de sí mismo, y profundísimos secretos de la Sagrada Escritura, y de / la humanidad de Christo, y de su Pasión, ya mui alta contemplación / de los obras de Dios, y de los atributos Divinos. /

[Al margen: 79. / Objetos deste conocimiento]. Muchas vezes le es comu- / nicado al (?) conocimiento que Dios es una simplici(?) y inescaltable / esencia, yba incorgrehensible puridad, una profundidad / inaccesible, una alteza incomprehensible, una longitud, y / latitud, eterna, una tiniebla resplendidissima, un gozo, y / gloria de todos los santos, y otras cosas, de la que es elevado a //^{18v} una grande admiración y alabanza de Dios. Otras vezes le es abierta / la puerta del conocimiento de la generación eterna del Hijo, y de la incompreh- / nsible [sic] processión del Espíritu Santo, y que las tres Personas son una esencia. / Una potencia, una sabiduría, una verdad, pero tres Personas distintas en- / tre sí, a las cuales se apropían los atributos Divinos, y cosas semejantes¹²⁵. / Pero de todo quanto conoce en Dios, ninguna cosa le levasta tanto en admiración, / como esta tan larga y abundante comunicación de Dios en las Criaturas / racionales, y que tenga por deleite el comunicarse con los hijos de los hombres / conforme a la disposición de cada uno. /

[Al margen: 80. / De la Divina tiniebla] En el tiempo del amor unitivo, / es introducido el entendimiento en aquella divina tiniebla de que arriba / en la séptima semana se habla. La memoria poco a poco va co- / brando una serena, y quieta tranquilidad, y claridad; porque como / el ayre, que esta sobre las nubes, esta quieto de todo viento, y sereno¹²⁶ / y puro de vapores, y claro por los rayos del Sol; así la memoria en este / tiempo se hace clara por los rayos de la lumbre divina, estable y firme / en Dios, y elevada de toda multiplicidad, y ocupamiento de manera / que no la perturben en algo: y passa en sí, aunque parezca ininteligible, / a que no ha llegado a ella. Esta inteligencia tan alta llama S. Dionisio Cap. / 7 de Diu nomin^s no razobable, amente y sola sabiduría: no razonable¹²⁷; / porque ni la razón la alcanza acomprender, ni de la razón se aprove- / cha para la experimentar porque es sobre toda razón: amente o entendimiento / porque, quando puede le acorta de sus ejercicios: boba; porque su proceso parece, / como de hombre abobado, el que decimos ser el que está de su entendimiento, / ageno, y trasportado. Esta sabiduría dice el mismo, que es causa / de toda razón, entendimiento provia^{ia}, y sabiduría, y que della procede to- / do sano consejo, todo verdadero y alto conocimiento, y p[r]ovidencia / y más dize que en ella están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y ciencia. //^{19r}

¹²⁵ Al margen: Objeto de principal admiración. /

¹²⁶ Al margen: Tranquilidad, y claridad / que se recibe con ella. /

¹²⁷ Al margen: 81. / Porque esta inteligencia se llama / sabiduría no razonable / boba (?). /

[Al margen: 82]. De cómo Dios prueba a algunos en este tiempo. /

En este tiempo prueba Dios a algunos especialmente a los que tien- / en necesidad de ser mortificados en la Verdad en tres mane- / ras. La 1ª es quales quita toda devoción sensible, y les dexa tan desnudos de ella, y de todo sentimiento, como si nunca tal pasara / por ellos: y esta substración de gracia sensible haze Dios por seis cau- / sas: la 1ª por una amorosa indignación, y castigo; porque quizá / se desordenaron alfo en el amor de alguna Criatura ca [sic] es Dios tan / zeloso, que no puede sufrir, que amen, ni que se execren, y con- / suelen en otra cosa fuera de él: y si lo hacen castigalos Dios, porque / así se reconozcan y enmienden: yten por cierto, que quanto más sube Dios / al ánima, tanto quiere que haya en ella mas puro amor; porque a quien / mucho le da, mucho le ha de servir. La 2ª es porque el hombre / conozca, que la devoción no la tiene de sí mismo, sino de la liberal / mano de Dios, y así no se haga insolente por propia complacencia / pero se conserve en humildad ni se haga negligente en la / guarda; pero se estimule con diligencia en aprovechar. La 3ª / es, porque conozca su frialdad y negligencia, y lo que sería, si Dios / le destituyese de todo auxilio [sic], y esté más sujeto a Dios. La 4ª por / que la naturaleza no se debilite demasiado, maiormente quando el in- / fluxo del Espíritu Santo, es más violento; antes se refozile [sic], y se / pare para nueva influencia del Espíritu Santo. La 5ª porque co- / nozca, que no está la verdadera Santidad, y caridad en el amor / sensible, antes puede ser de la pura naturaleza, o por gracia gratis / dada; pero esta en el amor inteletico [sic], acompañada de las verdaderas / virtudes, y una verdadera resignación en Dios; de manera, que el / verdadero amador tan contento está, y así liberalmente; se emplea //^{19v} en el servicio Divino en el tiempo de la sesolación, como de la / consolación, y ansi recibe con tanta gratitud la devoción como si / no curasse de ella, y dice con Job: el Señor me la dio, el Señor / me la quitó, como a Dios pulgo, así se hizo: sea el nombre de Dios / bendito; y esto prueba que no reparan en solos dones de Dios, sino solo Dios. La 6ª para probar el ánima, si se ha hecho tan valiente / que sepa carecer de todo amor sensible, y servirle con solo el amor / esencial. /

Al margen: 83. / 84. / 85]. La 2ª prueba que haze Dios en este tiempo es permitirles / gravísimas tentaciones del Demonio, que tan grandes, y con tanta ce- / guedad, que dudando están muchas vezes, si han consentido o no, en / lo qual padecen gran tribulación; y trabajo. La 3ª es, permitir sean des- / preciados, y escarnecidos de los hombres y ser tenidos locos. / estos / tres trabaxos son embiados, no solo para provarlos, pero aun para purga- / rlos, y traerlos a perfecta mortificación, y [s]emejanza de Christo. En es- / tas pruebas se disting[ue]n los amores fieles. Los que no son / fáciles en el amor se resfrían en el affecto, y en los buenos / exercicios, y conveiasen a los regalos del

cuerpo, placeres / exteriores, o se contristan y atribulan o hacen tan sordos, y mo- / lesto a sí, y a los otros, que ellos mismos no se pueden sufrir / piden consejo a muchos, y mudan fácilmente los propósitos, y ex / ercicios [sic] con mucha instancia hacen muchas cosas para cobr- / ar [sic] el amor sensible con ayunos, y penitencias, con que se afligen fuera / de orden, lo que es señal que reposan demasiado en los dones de Dios. / Lo contrario de lo que haze el fiel amador, porque se conserva cons- / tantemente en los mismos ejercicios con paciencia, y silencio, resignan- / dose siempre en el beneplácito de la Divina Voluntad, ofrecien- / do su ánima muy aparejada para padecer más, y más por mayor //^{20r} gloria Divina humillándose cada día más. O quan libre se haze el / Espíritu en este tiempo, y quanto sobre su natural, quan Señor se haze de tod / desamparo tribulación y trabaxo. /

[Al margen: 86]. De la unión divina. /

La unión Divina, es un fin y remate del amor unitivo, y de to- / do este camino: este es un infalible abrazo, o por mejor decir trans- / formación en Dios; en lo qual el anima ni pierde su ser, ni se / convierte en Dios, ni Dios se haze forma de la Criatura, pero la / criatura de tal manero rejunta, y se haze una con el Criador, que / ella, y todas las potencia están deificadas, en la manera casi, que / el hierro, que puesto en la fragua, se transforma en fuego: cã por enton- / ces el hierro pierde sus condiciones, y qualidades, y operaciones, y se / viste de las e fuego, de manera, que más parece fuego, que hierro: / así el anima en esta unión no vive en sí, ni obra como ellos / es propio obrar, más vive, y obra en el Criador, y en ella vive / y obra el Criador, y el hombre se haze un espíritu con Dios, y se / halla regida el alma, y firmes en el mismo Dios, de tal manera, / que está olvidada de todas las cosas exteriores, y aun de todo lo que passa / acerca de su cuerpo: el entendimiento esta como sumergido en la mente / Divina con que es elevado, y llevado aún profundo, inefable co- / nocimiento del mismo Dios, tal que queda atónito, que tan largamente / se comunica Dios en sus criaturas: la Voluntad está inflamada / en Dios, que parece ser como una bras encendida, y estar sumergida / abrasada, y derretida en el mismo Dios, y con todo esso el ánima pide / a Dios, que la meta más a dentro, y la consuma en el abismo de su gran- / deza. Esta unión toco a Christo, quando en la Última Cena o- / rando con los ojos levantados dixo desta manera: Padre mío //^{20v} yo quiero, que sean una cosa como nosotros lo somos; y como tu / eres en mí, y yo en tí, los que crecieren en mí de la misma manera / serán unidos a nosotros; porque el mundo crea, que tu me has / embiado. /

[Al margen: 87]. Esta unión es un regustillo, y una sombra de aquella inefa- / ble unión que ternan los bienaventurados con Dios, la qual es / mayor que de ánima, y cuerpo: en este abrazo dichoso el ama / se embriaga espiritualmente de la santidad de Divina, porque es / mayor, que todos los placeres

de el mundo, de la qual dice el Es- / píritu Santo bebed amigos, y embriagaros charísimos. En / esta unión abrá alcanzado el fin, que en esta vida preten / día, esta harta, y recibe estabilidad, y firmeza en el bien: el / qual halla luego cuenta, si pudiere, las riquezas que allí re- / civió, las palabras, que oyó, y los deleytes, que gusto: y si no / las pudier mostrar, muestre algunas señales de ello, co- / mo otros Moysés unas remates de luz. 88. En fin digo, que¹²⁸ / todo dicho es nada en comparación de la grandeza de los / Divinos misterios, que en la perfecta unión entre Dios, y el al- / ma se hallan: y solo el que los experimenta sabe, que no podemos te- / ner, conocimiento de ella, sino en sombra, y por algunas comparaciones / inferiores a la verdad, y assi debe ser más honrada la grandeza de esta / unión con silencio, que con encarecimiento y palabras. /

[Al margen: 89]. Si me preguntas, como / se alcanza esta unión, pregúntalo a la gracia, y no a la naturaleza / a la unión del espíritu, y no a la doctrina, al desseo, y no al entendimiento, / al gemido de la oración, y no a la lección, al Esposo Christo, y no a Maestro / exterior, a Dios, y no al hombre, a la tiniebla Divina, y no a la claridad, / al fuego, que te inflama, y sube a Dios, como a otro Elías por ardentísimos deseos / y ardentísimas uniones Divinas y no a la Luz. //^{21r}

[Al margen: 90]. El ha llegado a este estado, aunque aya puesto su nido sobre las estrellas, / y aya dormido en la cama de la contemplación, y gustado el maná / escondido de la unión Divina, no se asegure, y presuma; pero este / en temor, y humildad; pues vemos, que Luzifer fue hechado del / palacio del Cielo, y sacado de entre las piedras preciosas, y hechado / en el estercolario del infierno. Y pues sabemos, que el día del Señor / de los que están en una misma cama, el uno será elegido, y el otro / desechado. //^{21v}

Bibliografía

- Aldama, J. A. de. «Antonio Cordeses S.I. Los dones del Espíritu Santo», *Archivo Teológico Granadino*, 4 (1941): 119–135.
- Bravo, Bernardo. «El “Itinerario de la perfección” del P. Antonio Cordeses, S.I.», *Manresa* 2 (1959): 115–138.
- «Teorías contemplativas cordesiano–palmianoas de “Itinerario de la Perfección”», *Manresa* 3 (1959): 235–260.
- «Últimas consideraciones en torno al “Itinerario” de Cordeses». *Manresa* 4 (1959): 335–352.

¹²⁸ Al margen: 88. /

Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional. Madrid: Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Servicio de Publicaciones, 1953–2002.

Obras espirituales del P. Antonio Cordeses, S. I.: guía teórico-práctica de la perfección cristiana. Madrid: CSIC – Instituto Francisco Suárez, 1953.

Ruiz Jurado, Manuel. «CORDESES, Antonio». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* dirigido Ch. E. O'Neill y J. M^a Domínguez, vol. I, 952–953. Madrid–Roma: Universidad Pontificia Comillas, 1991.

Lezcano Tosca, Hugo. «Antonio Cordeses: lectura y mística en la espiritualidad de la Primera Compañía». En *Los jesuitas: religión, política y educación (Siglos XVI–XVII)*, coordinado por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, vol. I, 1281–1308. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012.

RESEÑAS

Pérez Velasco, V. *Psicología y liberalismo. El individualismo psicológico*. Madrid: UFV, 2020, 169 pp.

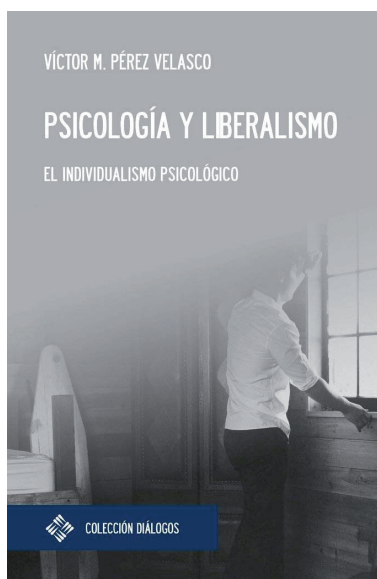
Uno de los logros indudables de la Modernidad, quizás el mayor entre todos ellos, radicó en el rescate de la individualidad, en la conciencia de la dignidad y libertad de la persona que, en tanto sujeto, era autónomo y soberano para decidir su destino, más allá de las determinaciones de la tradición y la autoridad. A partir de esa conciencia y nueva sensibilidad se alcanzaron logros como los de la Declaración de los Derechos Humanos o el establecimiento de la libertad religiosa en buena parte la sociedad occidental. Pero es un hecho constatado (cf. Pascal Bruckner, *La tentación de la inocencia*) que ese logro de la modernidad trajo consigo un efecto secundario que ha caracterizado de modo decisivo a la posmodernidad: el individuo se embriagó de individualidad y vino a caer en la absolutización del individualismo.

Dicho individualismo, como tendencia a pensar y obrar con independencia de los demás, o sin sujetarse a normas generales (RAE), se ha exaltado en nuestras sociedades occidentales hasta el punto de derivar en una resbaladiza tendencia a la infantilización de la población, regida bajo la pauta del “todo ya” propio de la conducta infantil, cuando no, en una alarmante proliferación de patologías narcisistas (tales como el “trastorno narcisista de la personalidad” o las diferentes modalidades de psicopatías). A la crispación neurótica de los tiempos de Freud le ha sucedido la exaltación del narcisismo (Lipovetsky).

Una segunda acepción del término individualismo (la única que el autor nos deja ver, obviando la primera arriba citada) es la de tendencia filosófica que defiende la autonomía y supremacía de los derechos del individuo frente a los de la sociedad y el Estado (RAE). La mejor expresión socioeconómica y política de este individualismo es la del liberalismo.

En las relaciones entre la psicología del individualismo y el liberalismo como filosofía política centra su atención el presente volumen, con una patente intención de fundamentar esa posición política liberal, al tiempo que se descalifican sin matiz otras posiciones sociopolíticas.

No existe una ciencia que pueda presumir de la absoluta neutralidad. Toda ella se ha visto y se ve condicionada por intereses y motivaciones de orden eco-



BIBLIOGRAFÍA

nómico, político, religioso, etc. Pero la psicología, sin duda, mucho más que las llamadas ciencias “exactas”, se puede ver más fácilmente manipulada en favor de determinados intereses de los anteriormente citados. El texto que comentamos se constituye como un claro exponente de ello.

El libro se estructura en tres partes claramente delimitadas. En la primera de ellas se nos ofrece una introducción a la teoría política del liberalismo y a lo que son sus principios fundamentales. Desde ahí, se concluye, que es el movimiento político que espontáneamente mejor sintoniza de la naturaleza humana (p.11). El individualismo, la libertad, la propiedad y la iniciativa privada son los rasgos que caracterizan a esta teoría política y los que vienen a coincidir -según el autor- con los componentes básicos de la naturaleza humana. Se trata, pues, de mejorar la reputación del individualismo, demonizado por la hegemonía doctrinal y mediática de los movimientos colectivistas...incluso por las religiones mayoritarias (p.11). Para ello se utilizan (otra cuestión sería de qué modo) determinadas teorías psicológicas, a las que se atiende en la segunda parte de la obra. De estas teorías se concluye con la propuesta de un código de doce valores que definen el individualismo psicológico: querer ser único, libertad de conciencia, actuar según mis expectativas, autorrealización personal, fijar metas, ver en la desigualdad un motor de perfección y cambio, tener capacidad de competir, no ser un seguidor forzoso de nadie, no aceptar imposiciones, ganar dinero y no ser un pedigrüño social (que haya pobreza en el mundo no es por mi causa, p.124), no implicarme en temas colectivos grupales, tener capacidad de ser imperfecto. Para cada uno de ellos se sigue el esquema: En la tercera y última parte se analizan estos supuestos valores a partir de determinados autores y teorías psicológicas, para finalizar con unas conclusiones en la defensa a ultranza del individualismo y la crítica sin matices a lo que el autor llama “igualitarismo” (que apoyan los marxistas, anarquistas, progresistas, e incluso fascistas Y que adoctrinan y niegan o cuestionan la naturaleza humana y su singularidad (p.163). En esa naturaleza humana no está, al parecer, el sentido de la compasión, la solidaridad, el empeño por transformar la realidad en un mundo diferente y mejor. Hay que frenar, por tanto, ese sueño pseudoprotector y homogeneizador igualitarista (99), puesto que hay que defender el derecho a no ser solidario ni a sentirme culpable por ello (p.144). Solo los perfeccionistas pretenden que la vida sea justa o que el mundo cambie (p.142).

De este modo, con un estilo cercano al dogmatismo, el autor hace demasiadas afirmaciones simples sobre realidades bien complejas. En una pretendida batalla con todo tipo de adoctrinamiento, la obra bien puede representar un modelo de dicha actitud adoctrinadora. Sorprende, pues, que una institución universitaria edite una obra tan carente de rigor y tan indisimuladamente tendenciosa. [Carlos Domínguez Morano, SJ]

Barlés Báguena, E. *Fernando García Gutiérrez, Pionero del Arte Japonés en España* (ed. bilingüe español/japonés). Sevilla: Asociación de Amistad Hispano Japonesa Hasekura - Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, 2021. 162 pp.

El polifacético y prolífico profesor Fernando García Gutiérrez, S.J. se dio a conocer al gran público académico con la publicación de su opus magnum *El Arte del Japón*, publicado en Madrid por Espasa-Calpe, el año 1967, en la Colección “Summa Artis Historia General del Arte”, vol. XXI.

Este sería para él, el disparo de salida en una carrera imparable y copiosísima de estudios, publicaciones de libros y artículos, de exposiciones montadas, y conferencias tenidas, realizado todo ello por el especialista en Arte Oriental y Japonés.

Pero esas realizaciones tienen un inicio y unas circunstancias vitales irrepetibles, que fueron muy fielmente aprovechadas por la persona estudiada en este libro. La Profesora de Historia del Arte, D^a Elena Barlés Báguena, muy activa en la Universidad de Zaragoza, nos ha expuesto esa vida con fina maestría académica y una profunda amistad y gratitud.

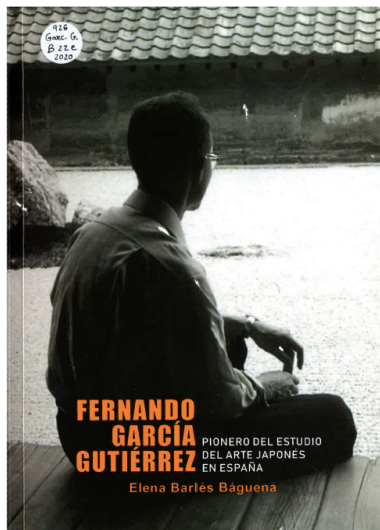
La autora ha realizado una excelente obra, un auténtico *liber amici*, al que tendrá que acudir todo el que quiera conocer mejor y apreciar más profundamente, la vida y obra del pionero del estudio del arte japonés en España, y al sutil puente cultural entre Oriente y Occidente, que fue el Profesor Fernando G^a Gutiérrez.

Quizás ni él mismo habría podido soñar que aquella publicación inicial en la *Summa Artis*, le iba a empujar a continuar sus estudios de Arte, hasta convertirse en ese puente cultural, estudiado en este libro.

Muy joven todavía fue destinado a Japón como misionero, y allí tuvo la suerte de tener como superior y consejero al hombre-Carisma que fue el P. Pedro Arrupe, quien, como Superior de la provincia de Japón, le orientó y animó a dedicarse a estos estudios de arte occidental y oriental, y devenir así ese sutil enlace cultural entre oriente y occidente.

Vuelto a España después de 13 años en Japón, Fernando se dedica a dar a conocer de palabra y por escrito a Japón en España, y con la generosidad inspirada por Arrupe, no ahorra esfuerzo ni medio alguno para conseguir su propósito. Así fue como adquirió una buena biblioteca de temas relacionados con el Arte de Oriente y Occidente, una excelente colección de cerámicas orientales, y consiguió hacer una red de Universidades en ambos países, que se interesaron eficazmente en promover el arte oriental en España.

Empezando por Sevilla y sus instituciones culturales, fue tejiendo una red de centros de Educación Superior, desde la Universidad de Zaragoza, hasta llegar a Valladolid y Bilbao, donde gracias a su gran entusiasmo y facilidad de trato, logra



BIBLIOGRAFÍA

crear un sólido y duradero propósito de iniciar y proseguir estudios de la Historia del Arte Oriental.

Esta biografía del Profesor Fernando G^a Gutiérrez, escrita por D^a Elena Barlés, su gran amiga del alma, discípula y la heredera sapiencial del profesor biografiado, ofrece abundantes y valiosos elementos de estudio mucho mayores que lo que se podría someramente revelar en una reseña literaria.

Tiene el libro tres partes bien desarrolladas, aunque desiguales en extensión: una biografía esencial del personaje estudiado, una amplia lista de su obra literaria y académica: libros, artículos, conferencias y exposiciones del Profesor G^a Gutiérrez, y finalmente una abundante sección gráfica muy completa, con fotos del álbum familiar del P. Fernando, que dicen tanto o más que muchas páginas descriptivas.

Por su amplitud y el lugar de ubicación, llaman la atención las muchas y valiosas notas al pie de página. Si esas notas se hubieran omitido o estuvieran relegadas al final del texto, el libro habría perdido la oportunidad de ofrecer directamente una amplia información, que no se atiende debidamente cuando está llevada a un epílogo o un simple apéndice.

El libro refleja y transmite, -en estas tres partes principales: -biografía con las notas, la sección bibliográfica, y la gráfica-, mucho de lo que fue el Profesor G^a Gutiérrez, y lo que significa ser pionero y puente cultural de una cultura a otra, ambas tan antiguas y tan ricas, como son las de España y Japón, Oriente y Occidente.

El texto escrito en japonés, honra y agradece a la Asociación Hasekura de Coria del Río (Sevilla), que patrocina también esta edición bilingüe. Los miembros japoneses de dicha Asociación, leerán con gusto esta contribución de la autora, que nos ofrece parte de su amplio trabajo, traducido al japonés por un experto traductor.

Para terminar, una alusión a la foto elegida para la portada de su libro sobre su querido profesor. Para sus investigaciones de templos, palacios, jardines y costumbre de Japón, el Prof. Fernando G^a Gutiérrez tuvo que detenerse física y mentalmente muchas veces en Kyoto y en Nara, para estudiar in situ y asimilar sus inagotables riquezas culturales. Esto le llevó a conocer muy bien lo que visitaba, y a vivir lo que iba descubriendo sobre el arte, las costumbres, y el pensamiento filosófico y religioso de Japón. En esta portada del libro, lo vemos sentado tranquilamente mientras contempla el famoso jardín del conjunto Zen del Ryôan-ji en Kioto, Japón. Es el sitio universalmente conocido y visitado por todos los estudiosos, practicantes, y maestros de Zen.

Esa Sensei no hikari, la luz del profesor de la que nos habla la autora, refiriéndose a su querido mentor en el estudio de Arte y Cultura Japonesa, puede que no sea otra, sino la luminosidad del Satori, la Iluminación a la que tantos han llegado por la práctica del Zen.

Felicitemos a la autora por su excelente trabajo, y agradecemos su generoso patrocinio a la Asociación de Amistad Hispano Japonesa Hasekura y a la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, ambas, instituciones de Sevilla. [Antonio Maldonado Correa, SJ].

Maryks, R. A. y Juan Antonio Senent de Frutos (eds.). *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden: Brill, 2019. 545 pp.

En los últimos años se percibe un interés creciente por el estudio de los autores del entorno de la Escuela de Salamanca (hoy se habla más bien de la Escuela Ibérica de Paz), y en concreto por el pensamiento de Francisco Suárez. Un buen ejemplo de este interés fue la publicación en 2014 del *Companion to Francisco Suárez* de la editorial Brill, editado por Victor Salas y Robert Fastiggi.

En esa corriente se sitúa el International Symposium on Jesuit Studies que tuvo lugar en 2018 en Sevilla dedicado a Francisco Suárez. El simposio fue organizado por el Institute of Advanced Jesuit Studies de Boston College y el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola. El simposio quería presentar un *status questionis* de la investigación sobre Francisco Suárez como fruto de la línea de investigación en el autor granadino que lleva adelante desde hace varios años el Departamento de la Universidad Loyola.

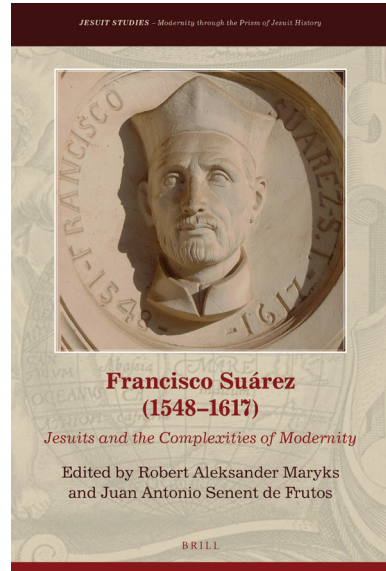
El libro que nos ocupa recoge las principales intervenciones en dicho simposio bien trabajadas y listas para su publicación. En este sentido, se trata de una mirada de conjunto sobre la investigación actual en el pensamiento de Francisco Suárez.

Una primera pregunta que podríamos hacernos es qué aporta esta obra frente al *Companion* publicado en 2014. Frente a esta pregunta habría que decir que los ensayos que componen este libro suponen un nivel segundo de reflexión frente al acercamiento más introductorio del *Companion*. No se trata de introducir al lector o presentar una lista de bibliografía, se trata de empezar a ofrecer una reflexión de fondo sobre la validez concreta, límites y metodología adecuada para estudiar el pensamiento de Francisco Suárez. Ya no se trata de introducir a Francisco Suárez, sino de empezar a obtener conclusiones para hoy desde él.

Los ensayos están escritos en inglés y en español prácticamente a partes iguales. El uso de ambas lenguas favorece el contar con contribuciones más internacionales y variadas y se agradece.

Los ensayos del libro que nos ocupa se han distribuido en las siguientes secciones: Metafísica, religión-ley-sociedad, teorías políticas, psicología, legado. Esta distribución ya nos está hablando del acercamiento al pensamiento de Suárez que los organizadores del simposio y editores del libro proponen: tomar conciencia de las bases metafísicas de su pensamiento, para luego comprender mejor su pensamiento político (lo más conocido de Suárez) y abrirse luego a su visión del ser humano, reflexionando finalmente sobre la actualidad de su pensamiento.

Los ensayos que componen el libro son muy diversos, pero está bien cuidado el que traten de los temas fundamentales del pensamiento de Suárez: la relación



BIBLIOGRAFÍA

esencia-existencia, la libertad religiosa, el carácter más o menos democrático del pensamiento político de Suárez, su visión del hábito como base de la ética a la manera de Aristóteles, o la reinterpretación necesaria del autor para ser aprovechado hoy en día.

Supongo que cada lector destacará unos ensayos u otros en función de su interés en Suárez. Desde el mío, que es la ética política, yo destacaría claramente los ensayos de Robert Fastiggi sobre la libertad religiosa o de Aaron Pidel sobre el pluralismo religioso (aportando una lectura muy interesante de la categoría de religión en Suárez para introducirla en el diálogo interreligioso) También destacaría el ensayo de Liam de los Reyes sobre el lugar de Suárez entre el cosmopolitismo y el nacionalismo, o el de Szilárd Tattay sobre su lugar entre absolutismo y constitucionalismo. También muy interesante la reflexión sobre la noción de prudencia en Suárez y Maquiavelo de Nicolás Vivalda. Finalmente, es muy útil el ensayo final de Lorenzo Rustighi realizando una lectura de conjunto de la teología política de Suárez.

Junto a estos ensayos de temas clave habría que destacar otros que los completan y matizan con gran calidad como los de Pablo Font sobre los límites del poder o del de Pilar Pena sobre la figura del Anticristo.

Al ser el fruto de un simposio se nota que algunos trabajos provienen de investigaciones más amplias que incluyen otros autores o temas (comparación con Diego de Saavedra, estudio de textos de jesuitas de la Escuela de Coimbra, el debate sobre el alma separada en la segunda escolástica...) A veces estos temas extras pueden confundir un poco y perder el foco del propio Suárez. En ese sentido, sería interesante el que, tras este libro, sus autores fuera desarrollando las intuiciones presentes en él en otras publicaciones desarrollándolas más. Eso sería, tal vez, el paso siguiente a dar en el estudio actual de Suárez.

Un tema que para mí es fundamental en el acercamiento a un autor ausente de los debates principales actuales como es Suárez, es la preocupación por su actualización y reintroducción en dichos debates. Tanto los autores de los ensayos de este libro como yo mismo estamos de acuerdo en el enorme valor histórico del pensamiento de Francisco Suárez. La pregunta, sin embargo, es cuál es su valor concreto en los debates actuales que son los nuestros, dónde aporta algo fundamental a nuestras preguntas actuales. El peligro de no tener presente estas preguntas es limitarse a hacer un estudio más limitado al campo de la historia del pensamiento.

En el caso de este libro la pregunta está presente, e incluso se le da una sección final dedicada a esta aplicación de Suárez a la actualidad. Esta sección incluye una comparativa Suárez-Locke de Catherine Sims y el buen ensayo de Lorenzo Rustighi sobre la teología política. Sin embargo, creo que esta reflexión actualizadora hubiera requerido más espacio y tal vez cierto método. Tal vez sería interesante en este sentido, el estudiar comparativamente a Suárez junto con algunos autores modernos de filosofía política. Algo parecido al trabajo que hace Catherine Sims pero con autores más contemporáneos.

Sin embargo, no deja de haber intuiciones muy buenas en este libro para este esfuerzo actualizador. Así por ejemplo Lorenzo Rustighi nos advierte que para actualizar a Suárez y utilizarlo con fruto hoy no debemos leerlo buscando que acierte en todo, sino con una mirada crítica.

Esta obra refleja el convencimiento de una parte muy significativa de la comunidad académica de que el pensamiento de Suárez es importante para pensar el hoy. Tal vez la clave del libro para esto sea la idea que expresa Juan Antonio Senent en la *Introducción* de que Suárez nos ofrece una Modernidad alternativa que no se desarrolló pero que podría hacer frente a problemas que identificamos en la Modernidad realizada. Aunque esta idea está pendiente de un desarrollo mayor, creo que acierta en su valoración de Suárez.

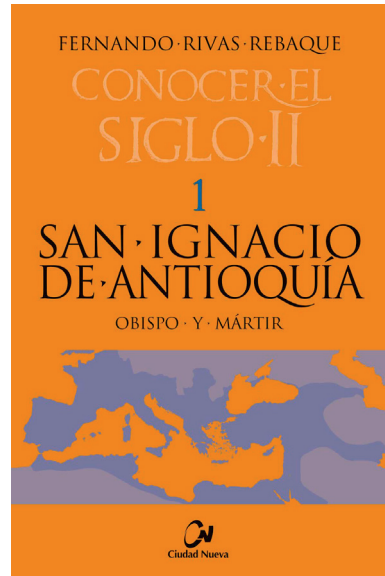
Suárez abrió la puerta que permitió el desarrollo posterior del pensamiento político y la filosofía social moderna. Pero los autores posteriores a Suárez tenían un anclaje vital y cultural muy diferente del jesuita granadino que hizo que se dejarán atrás intuiciones muy importantes del Docto Eximio. Volver al pensamiento original de Suárez nos permitiría retomar las bases del pensamiento político moderno, pero preservando un contexto ético para ellas y una conexión a la tradición cristiana que estaban en la mirada de Suárez. Este contexto y esta conexión son una demanda creciente frente a una modernidad actual que se percibe como un poco inhumana.

No puedo sino alabar y agradecer el gran trabajo de los editores del libro organizando el Simposio y publicando posteriormente esta obra. Creo que es un gran paso que permite ir ofreciendo a pensar de nuevo a Francisco Suárez a la academia contemporánea. Su reintroducción en el debate filosófico y político contemporáneo, sin pretender que tenga un efecto mágico, puede permitir superar límites de la modernidad que actualmente nos están pesando. Espero que este libro pueda dar mucho fruto en ese sentido. [Gonzalo Villagrán Medina, SJ].

Rivas Rebaque, F. *San Ignacio de Antioquía, obispo y mártir*. Madrid: Ciudad Nueva (Conocer el siglo II 1), 2021. 459 pp.

Es difícil que exista un momento histórico tan determinante para el surgimiento y expansión del cristianismo como lo fue el siglo II. Esta es la época de los Padres de la Iglesia, cuyas figuras y textos no siempre se han dado a conocer al gran público. Esta colección de la editorial Ciudad Nueva, titulada “Conocer el siglo II”, pretende salir al paso de este desconocimiento, combinando con maestría la rigurosidad más especializada y el lenguaje narrativo, capaz de introducir con facilidad al lector en la patrística.

La colección está a cargo de Fernando Rivas Rebaque, profesor y especialista en patrología, y tiene programado abordar en cuatro volúmenes sendos autores clásicos, cada uno de ellos vinculado a un lugar geográfico de especial relevancia en el Imperio romano durante ese tiempo: Justino en Roma, Ireneo de Lyon, Clemente de



BIBLIOGRAFÍA

Alejandro e Ignacio de Antioquía. De este último se ocupa este libro que da inicio a la serie, por más que motivos editoriales justifiquen que el segundo volumen de la colección, dedicado al apologeta Justino, haya sido publicado con anterioridad.

El libro tiene dos partes. Mientras la primera, constituida por dos capítulos, sirve de introducción a la colección, la segunda, formada por cinco capítulos, se centra en Ignacio de Antioquía. Recurriendo a una amena narrativa, la primera parte de la obra nos sitúa ante la oralidad y la escritura. Palabra y Escritura, personificadas y presentadas como dos hermanas, toman la palabra en los dos primeros capítulos, formando un díptico que requiere ser leído en su conjunto y en cuyo trasfondo resuenan fuertes ecos al prólogo del cuarto evangelio.

En el primer capítulo es la Palabra quien inicia su relato hablando en primera persona. Desde su prioridad, va narrando a grandes rasgos la historia de la escritura, su convivencia con ella y el papel que tendrá en las religiones, especialmente en aquellas llamadas “del Libro”. Por su parte, es la Escritura quien recoge el relevo de su “hermana” en el segundo capítulo, trazando un recorrido histórico que culmina en el siglo II. Así, va introduciéndonos en cómo el texto escrito juega un papel fundamental en el judaísmo, en la cultura griega y en el cristianismo. Esta forma de presentar en estrecha relación la oralidad y la escritura permite mostrar la complementariedad e importancia de ambas. Hay que destacar que, de este modo, se pone en valor la tradición oral, cuyo importante papel suele ser menos conocido y reconocido.

El tercer capítulo nos sumerge en la ciudad de la que Ignacio será obispo. En esta ocasión, el autor convierte a Evodio, obispo que precedió a Ignacio en la sede de Antioquía, en narrador. Será él quien nos dibuje los rasgos de la capital Siria desde tres miradas. La primera la presenta desde una perspectiva pagana, atendiendo a su situación geográfica, política y cultural. Situada estratégicamente, fue capital del reino seléucida y la tercera ciudad más importante del Imperio romano. En un segundo momento, se atiende a Antioquía como judía, pues fue uno de los núcleos urbanos del Imperio con más población judía. En un tercer paso, se ofrece la información que tenemos sobre la primera y segunda generación cristiana en este lugar, donde, no lo olvidemos, se llamó por primera vez cristianos a los discípulos (cf. Hch 11,26).

Tras adentrarnos en la realista e integradora iglesia de Antioquía, el cuarto capítulo nos introduce en el personaje de Ignacio. Siguiendo la tónica de este libro, se presentan los datos que conocemos de este obispo a través de una carta dirigida a su comunidad y narrando las etapas de su viaje hasta Roma, donde será martirizado. Así, el lector se familiariza, no solo con él, sino también con el lenguaje que encontraremos en sus cartas. A estas dedicará el más largo de los capítulos, el quinto. La problemática en torno a los escritos de Ignacio impulsa a Rivas Rebaque a abandonar el estilo narrativo que caracteriza la obra. Se gana así en claridad al presentar las tres recensiones que nos han llegado de las cartas de Ignacio, así como las hipótesis en torno a ellas.

Tras esta necesaria clarificación, sigue una parte dedicada a cada una de las siete cartas de Ignacio, dirigidas a los efesios, magnesios, tralianos, romanos, filadelfios, ermirnias y a Policarpo. En todas, antes de su traducción, el autor introduce el escrito, ofrece su estructura y presenta la temática y la estrategia retórica utilizada. Es muy de valorar la riqueza de las notas a pie de página con la que se

ilumina el texto de las cartas, pues, además de clarificar algunas cuestiones, establece conexiones entre el texto presentado y la Escritura u otras cartas de Ignacio.

El sexto capítulo recupera la ficción literaria para imaginar seis pláticas entre Ignacio y Policarpo de Esmirna. Estos diálogos sirven para ahondar y presentar, de forma clara y ordenada, los núcleos temáticos clave en las enseñanzas del antioqueno. Con este recurso narrativo el autor despliega, con profundidad y sencillez, el pensamiento de nuestro personaje sobre la unidad y el plan divino, el Dios cristiano, la Iglesia y sus sacramentos, la espiritualidad, los adversarios, cismáticos y heterodoxo y, finalmente, la Sagrada Escritura.

Se trata de temas nucleares, que están presentes a lo largo de las cartas del obispo, pero dispersos en ellas. En este capítulo son explicados de forma sistemática y organizada. A la claridad en la exposición se le añade, además, la agilidad que implica hacerlo a través de un diálogo ficticio con otro personaje. Este, a través de las réplicas que hace al protagonista, pone palabra a inquietudes que nacen de la lectura de las cartas y da pie a una explicación más detallada de su postura.

Si en las páginas anteriores se ofrecía con objetividad la enseñanza del de Antioquía, el autor deja escuchar su propia voz en el último capítulo. Se trata de una carta dirigida a Ignacio en la que Rivas Rebaque le expone, con admiración y sinceridad, su opinión personal sobre la postura que expresó el obispo en sus cartas en torno a esas temáticas claves que fueron expuestas en el apartado anterior.

Aunque al final de los primeros capítulos se ofrecía bibliografía para ahondar en las cuestiones tratadas, hemos de valorar la amplia y actualizada bibliografía en torno a Ignacio de Antioquía que culmina el libro. Es difícil encontrar una combinación tan armoniosa entre lectura ágil y calidad científica. Se trata de una obra muy recomendable para acercarse con rigor a este santo Padre y a los inicios del cristianismo. [Ianire Angulo Ordorika, ESSE].

Recensiones Sagrada Escritura

Benedicto XVI. *Leyendo la Biblia con el Papa Benedicto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2018, 472 pp.

Son innumerables las ocasiones en las que Benedicto XVI ha hecho referencia a la Escritura durante su pontificado. Él puso en cuestión el método histórico-crítico, más por sus excesos anteriores en el ámbito universitario alemán que por cómo este se lleva adelante en la actualidad, mostró una gran inquietud por la forma más conveniente de interpretación bíblica. De hecho, expresó su anhelo por propiciar una hermenéutica cristiana que abordara el conjunto de la Biblia en su unidad. Este libro hace el valioso esfuerzo de recopilar las reflexiones de este Papa en torno a ciertos pasajes bíblicos.

La obra se inicia con una amplia presentación a cargo de Pablo Banco, profesor de la Universidad de Navarra, con la que se pretende situar al lector en sintonía con la perspectiva de Ratzinger. A la hora de organizar los comentarios papales a los textos bíblicos, el libro ha optado por mantener la estructura bíblica. Así, se divide en dos grandes bloques que separan los comentarios destinados a pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Estos, a su vez, se subdividen siguiendo los grupos de libros bíblicos. Organizar así el material agiliza la búsqueda y facilita encontrar las reflexiones en función del episodio al que remiten. El texto bíblico, además, precede al comentario papal. Esta disposición aporta comodidad al lector, que no necesita buscar la cita en su Biblia, por más que hacerlo resulte recomendable. Por otra parte, esta opción hace que algunas veces el pasaje bíblico sea más amplio que el propio comentario del Pontífice.

Como es de suponer, no todos los pasajes bíblicos, ni siquiera los más extensos, son comentados por Benedicto XVI. Por más que sea sabido, conviene recordar que no se trata de la selección del trabajo de un biblista, sino de las referencias a la Escritura de un pontífice. El trabajo de recopilación abarca el más amplio abanico de magisterio papal, pues se han recorrido encíclicas, homilias, discursos y audiencias generales para recuperar los más significativos comentarios a la Escritura.

Si bien resulta imposible una labor exhaustiva, pues es mucho el material y abundantísimas las referencias bíblicas, nos encontramos ante una compilación del modo en que Benedicto XVI leyó e interpretó la Escritura que puede resultar interesante para ahondar en su comprensión de la Biblia, en su espiritualidad y en sus acentos teológicos. [Ianire Angulo Ordorika ESSE].

Aletti, J.-N. *Il Messia sofferente. Una sfida per Matteo, Marco e Luca. Saggio sulla tipologia dei Vangeli sinottici*. Biblioteca Bíblica 21, Brescia: Queriniana Edirice, 2021. 173 pp.

Con el deseo de ofrecer un material de reflexión para exegetas del Nuevo Testamento, teólogos, y mujeres y hombres con conocimientos bíblicos, el Prof. Aletti presenta esta obra que pretende acercarnos a las técnicas de la tipología empleadas por los evangelistas sinópticos para releer en Jesús el misterio del Mesías sufriente.

La obra quiere seguir la estela ya marcada por otro trabajo precedente del mismo autor *Gesù una vita da raccontare* (ed. San Paolo 2017). En aquella ocasión,

el Prof. Aletti analizaba cómo Marcos, Mateo y Lucas tuvieron que afrontar el desafío literario de narrar la biografía de un “héroe” que, a diferencia de los grandes hombres ilustres de su época, murió en la cruz y cuya honorabilidad era puesta en cuestión. Superaron este reto mostrando con el Mesías sufriente era el Hijo de Dios. Para llevar a cabo esta tarea, fue fundamental el recurso que los evangelistas hicieron de la *anagnórisis* que, en la tragedia griega, no era sino el momento en el que todo se revelaba y hacía “brillar” al protagonista. Los sinópticos mostraron que el Mesías debía padecer y resucitar.

Gran conocedor de la retórica grecorromana y de las diferentes técnicas empleadas en la época, Jean-Noel Aletti en esta ocasión estudia con rigor y presenta con pedagogía las claves de la tipología como una herramienta fundamental en la presentación de la “bios” de Jesús que hacen los sinópticos. La introducción del libro permite al lector iniciado y, también al profano en la materia, introducirse en la terminología y dotarse de conceptos necesarios para entender la tipología y su proximidad y, al mismo tiempo, distancia con la *synkrisis* o comparación de personajes, acciones y acontecimientos comunes y diferentes en la que se ejercitaban los jóvenes que se iniciaban en la retórica (*proghymnásmata*).

La obra está dividida en seis capítulos. El primero de ellos presenta el estado actual de la cuestión. Se trata de un capítulo interesante en el que el Prof. Aletti concluye declarando la necesidad de un cambio de paradigma. El autor recuerda que la tarea del exegeta es la de examinar el modo de proceder de los evangelistas y mostrar la pertinencia de su lectura tipológica (p.20). El segundo capítulo, por su parte, ofrece una visión panorámica de la tipología de los sinópticos. En él son presentados los criterios y las etapas del análisis. El autor destaca la aportación de Hays y los criterios de Allison y, después, dedica un interesante apartado a mostrar cómo actúan los sinópticos a la hora de elaborar su presentación figural (número de figuras, etapas de la redacción, distribución de las figuras, los locutores, los destinatarios y las referencias bíblicas).

El estudio detallado de las tipologías de los tres evangelios comienza en el capítulo tercero con el estudio de esta en el evangelio de Marcos. La figura de Elías y la de los justos perseguidos de los salmos son estudiadas por el autor como tipo de Jesús. De especial interés en este capítulo nos parece el detenimiento del autor en el grito de Jesús y la declaración–anagnórisis del centurión. El capítulo cuarto centra nuestra atención en la tipología mateana y en el análisis del uso de la tipología sálmica, las alusiones a Jeremías, la figura de Moisés, y la tipología real. Finalmente, la tipología lucana es tratada en el capítulo quinto. El autor remite a su obra precedente y complementa el estudio ya expuesto con anterioridad con la lectura de 1Sam 1–2 como trasfondo bíblico de Lc 1–2. Destacable en esta parte de la obra es cómo Jesús mismo explicita y expresa la tipología profética (p. 117). Quizá sea este último el texto al que el autor ha dedicado un análisis más exhaustivo. Concluye el libro con el breve capítulo sexto que es muy de agradecer, pues en él, a modo de síntesis, el autor recoge algunas tesis, fruto de cuanto ha expuesto anteriormente.

La obra nos parece de indudable interés para quienes desean realizar un acercamiento más profundo a los recursos que han empleado los sinópticos para presentar la figura de Jesús arraigada en la tradición de Israel y releída a la luz esta. La pedagogía de esta, la exposición clara y el recurso a diferentes cuadros comparativos permiten, como es la intención del autor, una reflexión reposada y

BIBLIOGRAFÍA

profunda. Debido al interés que suscita, sería de desear, tal como expresa el profesor Aletti, que también el cuarto evangelio fuera objeto de estudio a la luz de las claves que ofrece el análisis tipológico. [Ignacio Rojas Gálvez].

Recensiones Teología dogmática y Teología moral

Goris, H – Schoot Henk (eds.) *The Virtuous Life. Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtues*. Leuven: Thomas Institute Utrecht–Peeters, 2017. 302 pp.

La obra que nos ocupa recoge las intervenciones tenidas en la V Conferencia Internacional del Thomas Institute de Utrecht, de la Universidad Tilburg (Holanda), en Diciembre de 2015. El libro es la secuela de uno anterior de los mismos editores sobre las virtudes teologales en Santo Tomás de Aquino. En este caso, la obra trata sobre las virtudes morales infusas, que, con las virtudes teologales, son la forma en que la gracia configura moralmente al ser humano.

El libro recoge ensayos de los principales estudiosos de Tomás de Aquino en la actualidad (David Decosimo, William Mattison III, John O’Callahan...), principalmente del mundo anglosajón. En este sentido, la obra supone un auténtico *status questionis* sobre la problemática de las virtudes infusas en Santo Tomás. Hay que reconocer en este sentido que el tratamiento de los temas se hace al mayor nivel de investigación que existe actualmente.

Cómo muy bien describe el editor Henk Schoot en el ensayo inicial, la existencia de las virtudes infusas y su conexión con las virtudes adquiridas es un tema mayor en Santo Tomás de Aquino. En primer lugar, se percibe claramente que es un tema que no llegó a aclarar del todo el Aquinate, y de cuyos cabos sueltos vienen las dudas actuales. En segundo lugar, claramente es un punto crucial pues en la relación entre virtudes infusas y adquiridas se juega la relación entre lo natural y lo sobrenatural, la gracia y la naturaleza, en el ser humano.

Habría que destacar particularmente los dos ensayos iniciales, escritos por los editores de la obra, en los cuales se pone de relieve la importancia de la temática y sus implicaciones. Especialmente interesante es la reflexión de Harm Goris en la que muestra cómo en Santo Tomás no se puede hablar de un “estado de naturaleza pura”, como querrán identificar sus comentaristas posteriores. De esta manera, la separación naturaleza–gracia, natural–sobrenatural, no está presente en Santo Tomás. El Aquinate sólo entiende dos estados en el ser humano: pecado y gracia. Así, Santo Tomás es siempre una respuesta a la demanda expresada en el Vaticano II de superar una teología “de los dos pisos” que separe radicalmente lo natural de lo sobrenatural.

Al ser el debate natural–sobrenatural una controversia mayor de la teología actual, como lo fue en el pre–Concilio Vaticano II, estas aclaraciones, y el tratamiento tan riguroso de la virtud infusa del libro, son una ayuda mayor para iluminar este tema.

Entre los ensayos del libro se podrían destacar las algunas aportaciones especialmente valiosas como las siguientes:

David Decosimo propone una articulación concreta de las virtudes infusas y adquiridas a partir de la idea de ordenación de las virtudes adquiridas a un fin

mayor. Esta tesis de Decosimo es la respuesta más elaborada y definitiva que encontramos en esta obra a la pregunta de fondo presente en ella.

Andrew Pinsent ayuda a entender las enumeraciones de virtudes, dones, bienaventuranzas y frutos del Espíritu presentes en la Suma Teológica. Estas enumeraciones, que al lector moderno le parecen pura expresión de piedad injustificada, Pinsent muestra cómo, teniendo en cuenta el orden en que se van presentando, pueden componer una antropología de fondo y una descripción de la relación naturaleza-gracia.

Thomas Osborne reflexiona sobre qué quiere decir Santo Tomás al hablar de virtudes adquiridas como virtudes imperfectas y en que sentido son perfectas las virtudes infusas. Con esta aclaración ayuda a ver la manera en que Tomás Aquino valora la virtud humana antes de la fe (la problemática agustiniana de las “virtudes de los romanos”). Este es un tema fundamental para nuestros tiempos tan secularizados.

Randall Smith muestra como Santo Tomás valora el Antiguo Testamento como expresión de la virtud de la prudencia humana antes de la fe. Esta lectura permite recuperar el lugar del Antiguo Testamento en teología moral hoy, pues tendemos a centrarnos sólo en el Nuevo Testamento.

Michael Sherwin se acerca a los comentarios de Santo Tomás a la Escritura, una bibliografía muy poco estudiada, para mostrar cómo el Aquinate ve la virtud realizarse en Cristo. Este acercamiento de Sherwin es fundamental porque da una mirada escriturística y cristológica al conjunto del libro, con lo que lleva la reflexión a una cima teológica. Es en Cristo donde descubrimos finalmente como las virtudes se dan en el ser humano.

En los párrafos anteriores he destacado algunas aportaciones mayores de esta obra colectiva, pero hay mucho más en los ensayos de este libro. Es una reflexión de primer nivel y de gran hondura sobre la teología moral de Tomás de Aquino poniendo el foco en una problemática principal de su teología moral que enlaza con preguntas muy importantes de la teología actual.

El libro es un libro de estudio y de investigación que ha de ser leído con atención y varias veces y que está pensado para apoyar la investigación en la moral de Tomás de Aquino. No es un libro fácil, pero sí de una enorme calidad. Tal vez falte una mirada más de conjunto al tema, pues después de los primeros ensayos más generales se van tratando temas muy diversos y se pierde un poco la línea de fondo. Faltaría también una cierta conclusión en que se mostrara el paso adelante que se da con esta reflexión aquí recogida.

En cualquier caso, estamos ante un libro muy importante para cualquier estudioso de Santo Tomás de Aquino y para cualquier moralista que se precie. Gracias a Dios ya no estamos en los tiempos inmediatamente postconciliares en que se produjo un cierto abandono de Tomás de Aquino. Por el contrario, hoy en día se busca en el Aquinate respuesta de fondo para afrontar las preguntas de hoy. Este libro muestra lo mejor de esa tradición de pensamiento tomista contemporánea. Falta ahora tal vez un esfuerzo de segundo nivel por mostrar las importantes implicaciones que tienen para la teología y la moral más actual esta reflexión de fondo sobre Santo Tomás de Aquino. Esa es una tarea que deben asumir otros centros teológicos y grupo de investigación y que exigirá la misma erudición y rigor que han demostrado los autores de esta obra. [Gonzalo Villagrán SJ].

BIBLIOGRAFÍA

Noceti, S. – Roberto Repole (a cura di). *Commentario ai documenti del Vaticano II – 8: Gaudium et spes*. Bologna: Dehoniane, 2020. 593 pp.

La *Associazione Teologica Italiana* cuenta entre sus objetivos el de servir a la memoria viva del Vaticano II. Y es en el seno de ella donde ha surgido este ambicioso proyecto que se ha venido desarrollando desde 2015 y se cierra con este volumen dedicado a la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Se trata de una relectura de los documentos del Concilio, hecha 50 años después. En el caso de este último volumen, que se dedica completo a un único documento, son siete los autores que se dan cita, todos docentes de diferentes centros teológicos italianos.

En la extensa introducción (“*Gaudium et spes*: nel conflitto delle interpretazioni”: págs. 13–98) Francesco Scanziani se adentra en el proceso de elaboración de la constitución. Un documento con este enfoque no estaba inicialmente previsto. Pero pronto se vio que la relación de la Iglesia con la sociedad moderna era como el trasfondo de muchos interrogantes que inquietaban en el ambiente conciliar. Además, el tema fue tomando forma en las orientaciones emanadas de Juan XXIII, que, en los primeros momentos de la puesta en marcha del Concilio, se vinculaban más con la unidad de los cristianos. Por otra parte, la problemática constituía una demanda en muchos círculos de creyentes, sobre todo de movimientos laicales. Fueron necesarios tres años para que la constitución pastoral fuera encontrando su razón de ser, su enfoque fundamental, su estilo, sus destinatarios. En esos tres años se multiplicaron las intervenciones de obispos y peritos que colaboraron en comisiones hasta llegar a la redacción de sus diferentes partes. El recorrido por todo este proceso permite identificar los núcleos más sustanciales del texto, que van emergiendo hasta lograr el acuerdo desde orientaciones teológicas y sensibilidades no siempre coincidentes: aunque el tema central y el primer objetivo es la presencia de la Iglesia en el mundo (superando antiguos planteamientos que se fijaban en la oposición, Iglesia frente a mundo), el eje estructurante terminó siendo la visión del hombre, una antropología que se ofrece como ayuda para comprender los problemas más acuciantes, los cuales se analizarán en la segunda parte de la constitución. Es un método a la vez inductivo y deductivo, teológico, pero no ajeno a los grandes principios de una moral natural; expresado en ese calificativo de constitución “pastoral” que desencadenó tantos debates entre los padres conciliares.

El resto del volumen recorre, capítulo a capítulo, número a número, el texto aprobado por el Concilio. El comentario a la primera parte (pp. 149–296) corre todo él a cargo de Giovanni Ancona: en ella ocupa la mayor parte la presentación de la antropología en tres capítulos (la persona, la dimensión social, la acción del hombre en la historia), para dar paso luego a la reflexión sobre el papel de la Iglesia en esos tres niveles. Si esta parte primera puede considerarse más doctrinal, es a la segunda a la que cuadra mejor lo de “pastoral”. Y ahora son distintos los autores que se encargan de capítulos que tocan aspectos muy diferentes de la vida de los pueblos.

También en estos comentarios al texto se presta atención a la génesis de los textos, como un camino adecuado para precisar su sentido y para ver a qué problemática se buscaba ir respondiendo. Aunque el tenor final del texto es el único válido, saber cómo se llegó a él resulta de gran utilidad para la interpretación co-

recta. La elaboración del texto de cada capítulo permite comprender sus puntos esenciales, para adentrarse luego en el estudio de cada uno de sus números, que se ofrecen a dos columnas (latín, italiano). [Ildefonso Camacho SJ].

Toso, M. *Dimensione sociale della fede. Sintesi aggiornata di Dottrina Sociale della Chiesa*. Roma: LAS (Libreria Ateneo Salesiano), 2021. 669 pp.

No es la primera vez que Mario Toso se ocupa de la Doctrina Social de la Iglesia. Recordemos al menos estos tres títulos: *Chiesa e welfare state. Il magisterio sociale dei Papi di fronte alla crisi dello Stato del benessere* (1987); *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità* (2000); *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della chiesa e dintorni* (2001). Corresponden a la época en que el autor ejerció como profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Salesiana. Interrumpiría luego su carrera docente cuando fue nombrado Secretario de la Comisión Pontificia Justicia y Paz en 2009, y posteriormente (2015) obispo de la diócesis italiana de Faenza–Modigliana. Y ahora hace público este nuevo volumen, que tiene detrás un largo periodo de reflexión y maduración.

Su objetivo inmediato es poner al día la Doctrina Social de la Iglesia después del tiempo transcurrido desde la publicación del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* en 2004. Sabemos que el *Compendio* estaba de hecho muy marcado por el pensamiento del largo pontificado de Juan Pablo II. Ahora se percibe la necesidad de actualizarlo añadiendo las aportaciones de Benedicto XVI y Francisco, que ya no se pueden ignorar por la riqueza y la novedad de las ideas de uno y otro, reflejos de personalidades y experiencias vitales muy distintas.

Por otra parte, el título escogido para este volumen (*Dimensione sociale della fede*) recuerda el capítulo 4º de *Evangelii gaudium* (“La dimensión social de la evangelización”), en que Francisco refuerza el papel del pensamiento social cristiano como parte integral de la misión de la Iglesia, en el marco de su propuesta de Iglesia en salida que tanta fuerza ha adquirido en su pontificado. Este enfoque, que ya venía siendo desarrollado al menos desde el Concilio Vaticano II y Pablo VI, adquiere ahora un relieve nuevo.

El enfoque general adoptado en este volumen recuerda bastante al del *Compendio*, con su clara intención de ofrecer una síntesis doctrinal orgánica y bien estructurada. Los siete primeros capítulos abordan cuestiones generales, comenzando por la dimensión teológica y la dimensión eclesiológica y pastoral de la Doctrina Social. Se presta luego atención a los grandes principios, en la línea del *Compendio*. En la segunda parte (capítulos 8 a 15) se pasa revista a las distintas áreas de aplicación, comenzando por la familia y concluyendo por los medios de comunicación, dos temas no siempre presentes en tratados como este. Además, están los clásicos: trabajo, economía y bien común, comunidad política, Estado social de bienestar. Dos capítulos se dedican a un tema que ha sido objeto en los últimos años de una atención preferente: la ecología. Y todavía hay un capítulo final sobre Europa durante el COVID–19.

Como se ve, el contenido es completo. Y el tratamiento de cada tema es detenido, con abundancia de bibliografía, que complementa a los documentos oficiales de la Doctrina Social. La pretensión de sistematicidad, en la línea del *Compen-*

BIBLIOGRAFÍA

dio, redundando en una menor atención a la dimensión histórica. Hay una atención evidente a los fenómenos más recientes (globalización, revolución digital, crisis medioambiental, incluida la reciente pandemia). Pero se echa de menos una consideración mayor de la gestación del pensamiento, que tanto ayuda a comprender su alcance, así como sus limitaciones y su potencialidad. Por ejemplo, en temas como los derechos humanos o la democracia cabría recordar el difícil proceso a través de los cuales la Iglesia pasó de una posición de serias reservas, cuando no de rechazo, a una aceptación sincera, aunque no exenta de matices. Es que el pensamiento social de la Iglesia crece en confrontación (unas veces más marcada por la polarización, otras veces con un tono más dialogante) con las grandes ideologías de nuestros tiempos. Esta visión permite, en nuestra opinión, comprender la Doctrina Social, no solo como “doctrina”, sino también como vida y como presencia de la Iglesia en el mundo. [Ildefonso Camacho SJ].

Calabrese, G. *Ecclesiologia sinodale. Punti fermi e questioni aperte*. Bologna: Edizioni Dehoniane 2021. 164 pp.

Es cierto que la experiencia de sinodalidad vivida en el Concilio Vaticano II dio paso a la recuperación de la institución del sínodo de los obispos. Pero los sínodos celebrados desde entonces más bien han propiciado un deterioro tanto pastoral como jurídico de aquella institución que tantas esperanzas concitó. Hoy tienden a pasar casi desapercibidos.

Han tenido que cumplirse los 50 años del motu proprio creado por el motu proprio *Apostolica sollicitudo* del papa Pablo VI (15 de septiembre de 1965) para que el papa Francisco haya dado un nuevo impulso a la sinodalidad en el discurso que pronunció con motivo de este aniversario. Allí afirmó rotundamente: “El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”. Estas palabras han hecho rebrotar muchas expectativas, también temores, en distintos ámbitos de la Iglesia. Entonces surge la pregunta: la sinodalidad ¿va a suponer un cambio en la institucionalidad de la Iglesia?

Pero Gianfranco Calabrese quiere ir más lejos en este libro. Para él la verdadera pregunta es: sinodalidad ¿por qué?

Para responder a ella el autor quiere dejar claras dos cosas: 1) que no hay que confundir la sinodalidad con las instituciones concretas que han pretendido o pretenden hacerla efectiva, y mucho menos reducirla a esas realizaciones institucionales; 2) que la sinodalidad ha sido vivida por la Iglesia a lo largo de toda su historia mucho más de lo que parece a primera vista, y además con acentos y formas muy diferentes.

La sinodalidad no es sino una manifestación del misterio y de la misión de la Iglesia: pertenece, por consiguiente, a la misma esencia de esta. El Vaticano II definió a la Iglesia como pueblo de Dios, inspirándose para ello en la tradición bíblica, y desarrolló la categoría de comunión para caracterizar a la misma Iglesia. El no haber llegado a articular adecuadamente esta doble perspectiva explicaría la escasa elaboración teológica que ha tenido luego la sinodalidad.

Pero recientemente asistimos a una revitalización de ella. Y Calabrese recurre a la etimología de *sínodo* y hace del “caminar juntos” una dimensión esencial de la Iglesia. Una primera consecuencia de ello: hay que eludir todo riesgo de pensar

y estructurar a la Iglesia de modo estático. El dinamismo de la Iglesia se expresa en el caminar juntos hacia el Reino. Su carácter sinodal es, por tanto, originario y constitutivo. La sinodalidad es un don de Dios, que nos hace participar de la misma relación de amor que se da en la Trinidad; y es también profecía de la llamada a toda la humanidad para formar una única familia, una fraternidad universal.

La sinodalidad se ha revestido de muchas formas históricas, pero ninguna la agota. Es más, algunas de ellas han contribuido a difuminar su originalidad buscando su inspiración en instituciones humanas que podrían asemejarse (por ejemplo, la democracia) o insistiendo en la contraposición entre jerarquía y pueblo. Por eso, es preciso recuperar su valor teológico y su fundamento bíblico y patristico, que será el camino adecuado para reforzar su incidencia pastoral.

El libro distingue nítidamente entre la sinodalidad común (derivada del bautismo) y la sinodalidad jerárquica (derivada del sacramento del orden), y trabaja principalmente el primero de esos dos sentidos del término. Es más, el autor se mantiene en el plano teológico y eclesiológico y se resiste a descender a las realizaciones históricas de los concilios, los sínodos y otras instituciones. Le interesa sobre todo reafirmar la razón de ser última de esa sinodalidad que es expresión del mismo ser de la Iglesia y base de la experiencia cristiana. [Ildefonso Camacho SJ].

Recensiones Espiritualidad y Teología

Chesterton, G.K. *L'Église catholique et la conversion*. Paris: Éditions de l'Homme Nouveau, 2021. 177 pp.

Chesterton subraya en estas páginas la importancia de la conversión interior, para la que acabó encontrando un cauce adecuado en la Iglesia Católica, después de haber vivido como anglocatólico, espiritista, agnóstico, pagano y unitarista. Después de todo este itinerario tan complejo descubrió algo que lo llenó de asombro. Ese camino no lo había caminado solo (como él creía) sino que había estado sostenido de forma increíble por toda la comunidad cristiana. Su acercamiento a la Iglesia Romana había llegado a ser tan estrecho que muchos contemporáneos suyos lo consideraron un «papista» o, peor aún, un criptocatólico. Chesterton, al reflexionar sobre su evolución interior, concede la importancia que merece al conjunto de la doctrina católica, a su veracidad y a su continuidad a través de la historia, pero deja bien claro que eso no sería nunca determinante si no se produjera un encuentro (el encuentro que él mismo experimentó) entre la libertad humana y la gracia divina. Al convertirse al catolicismo, convencido de la belleza y la grandeza de la Iglesia Católica, salía perdiendo en todos los aspectos de su existencia. Se jugaba incluso el aprecio de su querida esposa, que le había ayudado con éxito a volver a la fe cristiana, llegando incluso a conseguir que predicara desde la cátedra de una iglesia anglocatólica. Aunque mantiene la importancia máxima del encuentro entre la libertad humana y la naturaleza divina, sus conversaciones con el padre O'Connor, acabaron haciéndolo desembocar sin estridencia en la Iglesia Católica, a pesar de quienes intentaron retenerlo en el seno de la Iglesia Anglicana. Este libro se nutre de la evocación de estos hechos que le dejaron un impacto tan profundo, y en él intenta definir al mismo tiempo la novedad radical

BIBLIOGRAFÍA

del catolicismo y las etapas que hacen posible llegar a descubrirlo. El que este libro fuera publicado en un contexto protestante y científico ha contribuido a que no haya perdido nada de su interés hasta la fecha. Da cuenta en él de las objeciones contra la Iglesia Católica, tan faltas de imaginación como suelen ser las de los que ni siquiera se detienen a observarla con detenimiento: se da por supuesto su fracaso en la evangelización, lo que acarrearía como consecuencia inevitable su desaparición de la escena en un corto plazo de tiempo; se piensa que su pervivencia no debe nada al mérito de los católicos que la integran, sino a su capacidad de adaptación con vistas a sobrevivir como institución. Chesterton no ignora el papel que juegan en la conversión las causas segundas, sabiamente utilizadas por Dios, pero ve meridianamente claro que la conversión (tal como sucedía en los tiempos en los que vivió Jesús) se produce cuando hay un encuentro personal entre el sujeto descaminado y Jesús, que es el Camino, la Verdad y la Vida. En estas páginas describe Chesterton las tres fases por las que transitan la mayor parte de los convertidos, poniendo el acento en el mérito de la Iglesia en facilitar ese tránsito hasta el encuentro profundo con Jesús: la primera consiste en una actitud que quiere ser imparcial; la segunda le permite descubrir que en la Iglesia Católica hay muchas más verdades profundas de las que nunca habría imaginado; la tercera le hace experimentar el terror de aproximarse a la conversión. Una de las características más sorprendentes de la Iglesia Católica es que, siendo tan antigua, se comporta como una de esas religiones nuevas, capaces de atraer a quienes buscan algo diferente al conformismo religioso en que han podido ser educados. Al final del volumen se incluyen dos textos sobre temas similares: en el primero Chesterton presenta las seis razones que le ayudaron a convertirse al catolicismo; en el segundo desarrolla una hermosa defensa del papa, en respuesta a todas las sorprendentes acusaciones que se lanzan contra el papado. [Antonio Navas SJ].

Muller–Collard, M. *El otro Dios. La queja, la amenaza y la gracia*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 124 pp.

A la autora le interesa el tema de lo que ella denomina *depresión geriátrica*. Ante el desconcierto que sufrió en plena juventud al visitar a una anciana presa de ese mal, se le ocurrió inspirarse en el libro de Job, en donde el protagonista llega a maldecir su suerte sin ningún tipo de miramientos, por considerarse abandonado injustamente por Dios en la cadena de desgracias que acaban afectándole de manera casi simultánea. En el tratamiento para ayudar a alguien que padezca de este mal, comprendió que hay que respetar los espasmos que el alma necesita para vaciarse de su bilis y no intentar ninguna fórmula teórica, ya que la impotencia que se siente en ese estado no tolera ninguna fórmula de consuelo o de conformidad. Una vez adoptada esta actitud le resultó imprescindible encontrar el origen de la Queja (la mayúscula es de la autora), adentrándose en un territorio que parecía estar formado a base de estiércol, hasta alcanzar toda la profundidad y el verdadero alcance de esa Queja que aprisionaba y hundía a la anciana. Luego comprendió que era conveniente intentar comprender el golpe que supuso para sus amigos la desgracia en que se había sumido su existencia. Le pareció descubrir que el Dios al que clamaba Job, porque no lo sacaba de la cadena de desgracias que lo afligieron, era un Dios mudo, que se desinflaba en cuanto la Queja había la boca. Se

trataba por tanto de buscar un Dios alternativo, como indica el título del libro. Se trataba de descubrir «el otro Dios», esta vez sí válido para momentos de completo desvalimiento. Esta búsqueda la articula en tres capítulos titulados *La Queja*, *La Amenaza* y *la Gracia*. La autora confiesa que la Queja está ya instalada en su vida y que le produce movimientos alternativos de volverse hacia un Dios que la pudiera liberar o bien hacia un Dios que contempla lo que sucede sin intervenir. Su conclusión inicial es que ella misma ha pasado de una fe infantil (con la esperanza de que Dios intervenga como un *deus ex machina* griego) a una fe adulta, que ya no cuenta con eso, sino con que Dios la animará a enfrentarse a esa realidad desoladora y dura sin querer zafarse simplemente de ella. También considera un hecho afortunado el formar parte de una creación grandiosa, obra de Dios, que no necesita de ayudas supletorias para garantizar su presencia en nuestras vidas. Según ella Dios, con su grandeza, es capaz de suscitar en su interior el deseo y los impulsos más saludables, a pesar de la Queja. Lo curioso es que confiesa que han sido los recuerdos de su infancia los que la han llevado a aceptar a Dios y al mundo tal como son y no tal como muchas veces quisiéramos que fueran, deslumbrada ante la Grandeza de Dios tal como quedó deslumbrado Job, sin nada que objetar, ante la evidencia de esa Grandeza. [Ignacio Jiménez].

Tolentino Mendonça, J. *El pequeño camino de las grandes preguntas*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 168 pp.

José Tolentino es uno de los mejores ensayistas del Portugal contemporáneo. Su calidad de ensayista lo hace asomarse a una buena colección de las grandes preguntas que suelen hacerse los seres humanos, partiendo de la convicción de que, en determinados momentos, las preguntas aclaran mejor el sentido de lo que buscamos que las respuestas. En las preguntas brota la vida con la exuberancia natural con la que ella suele manifestarse, y no por partir de alguna equivocación previa, sino como expresión de la necesidad de seguir viviendo que tiene toda persona razonablemente consciente. El autor nos presenta en estas páginas un estupendo ejemplo de literatura sapiencial, basándose en fuentes tan variadas como la literatura, la filosofía, los textos sagrados, el cine, las artes plásticas o la danza. Con todas estas fuentes dialoga para dar curso de ciudadanía a las preguntas más importantes para el ser humano. Presenta un total de 156 ensayos breves, para seleccionar los cuales cualquier ejercicio de imaginación podría quedarse corto. Esto nos da la capacidad de ensayista de nuestro autor. La brevedad a la que aludo se puede comprobar por el hecho de que estos ensayos no superan el tamaño de una página, con el añadido de que la mayor parte de ellos tienen un tamaño menor. Para comprobar la creatividad que muestran estas páginas bastaría leer el primero de los ensayos, dedicado a un banco de jardín. José Tolentino presenta este banco de jardín como si fuera una musa inspiradora, con la única condición de que se le preste la atención debida. Junto a evocaciones como ésta, otros ensayos se enfrentan a preguntas básicas, de las que se han hecho tanto los filósofos más profundos, como muchas de las personas corrientes, a poco que reflexionen sobre su existencia. Y no con la pretensión de buscarles una respuesta válida, sino con la pretensión de dejar que tales preguntas conecten con el interior de la persona aportándole de una forma insospechada precisamente lo que se desearía encontrar

BIBLIOGRAFÍA

en las respuestas correspondientes, sea que resulten imposibles o simplemente insuficientes. No concede valor a la pretensión humana de ser útil, de conseguir resultados o de aprovechar el tiempo disponible. Abrirse a la quietud puede llevar a la persona a descubrir la llenumbre que se esconde en la nada. Además, su convicción de fe cristiana le hace valorar como ninguna otra cosa la posibilidad de divinización que Dios ofrece a todo el mundo, así como el valor de la pasión de Cristo para el desamparo que sufre el género humano. Y para su consuelo, la «vuelta a Galilea», tal como aconsejó Jesús a sus discípulos después de su resurrección. Al final de estas líneas recomienda al lector que se deje impresionar por el asombro que produce prestar atención a los aspectos más insignificantes y cotidianos de la vida. [Ignacio Jiménez].

Cobo, J. *La paradójica realidad de Dios*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 330 pp.

Partiendo de realidades constatables sobre la divinidad, como el hecho de comprobar que el Dios del Antiguo Testamento no encaja con lo que podría ser un concepto filosófico de su realidad, el autor intenta dilucidar, según su propia forma de pensar, «en manos de quién estamos». El tema de fondo de todo cuanto se narra en estas páginas es realmente el Dios de la Biblia, para intentar dar pistas aceptables sobre la diferencia existente entre el falso y el verdadero Dios. Porque cuando se analiza el contenido del Antiguo Testamento el lector no se encuentra con un dios como el que cabría esperar de las expectativas humanas respecto a Él. El único aspecto que da unidad a las tradiciones diferentes que integran el relato bíblico es la revelación de Dios como alguien Único. Se defiende por tanto que el cristianismo parte de una radicalización de la ley judía, que afirma que es Dios quien toma la iniciativa en favor del hombre, concretamente con la Encarnación, en lugar de ser el hombre el que toma la iniciativa con sacrificios a la divinidad, como sugiere el contexto humano normal del pensamiento. Esta realidad inversa a lo que se encuentra generalmente en el hecho religioso es lo que lleva al autor a afirmar en estas páginas que *el Dios de Israel es un Dios que no se deja asimilar como dios* al uso. El aspecto de la existencia humana en que se muestra más el poder de Dios es en el hecho de la muerte. La impotencia que sienten los humanos ante este trance inevitable hace que acaben encontrándose frente a un poder absoluto, que es el que dice la última palabra sobre la caducidad ineluctable de la existencia humana. El hecho de la Redención pone ante los ojos del creyente a un Dios capaz de renunciar a su poder para otorgar a la especie humana una nueva vida tras esa muerte, algo que realizó a través de Jesús. La religiosidad básica humana es incapaz de concebir una divinidad capaz de despojarse de su poder para ganarse el afecto de sus criaturas, ya que dicha religiosidad básica nunca ha dado para tanto, sino que se ha movido constantemente dentro de los límites de un poder supremo al que nunca se puede anteponer y al que se respeta o se teme. En este sentido lo importante no sería cómo llegar a captar a Dios sino cómo dejarse mirar por Él y qué tipo de mirada nos dirige. La respuesta que puede encontrarse desde esta perspectiva es acertada cuando nuestra mirada es una respuesta a la mirada de Dios. El libro se remata con un conjunto de *objeciones modernas (y alguna contraobjeción)*, muy apropiadas para dejar clara la forma en que habría

que abordar, con sentido, la cuestión del modo de ser que tiene el Dios que existe, aprovechando el modo en que ha querido revelarse. [Trinidad Parra].

Aranda, A. *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei: Una indagación en las fuentes fundacionales*. Biblioteca de Teología 44. Pamplona: EUNSA, 2020, 369 pp.

¿Cuáles son las claves teológicas y pastorales que emergen de los escritos del fundador del Opus Dei a partir de 1928? Este estudio (al que se subtitula como “indagación en las fuentes”) ha sido concebida primariamente con el objetivo de aportar a todos los interesados tanto en la Iglesia como en la sociedad, pero en especial a los sectores teológicos y pastoralmente más comprometidos (miembros del clero, de la vida consagrada, de los movimientos apostólicos, personas del mundo académico y, en general, todo intelectual católico), una información adecuada sobre las claves del carisma, espíritu y espiritualidad fundacionales del Opus Dei, así como de la misión evangelizadora que desarrolla desde hace casi un siglo.

Tal vez una deficiencia que puede achacarse a esta indagación es la ausencia de contextualización social y teológica. Podría incluirse dentro de lo que se llama “historia interna”, puesto que no describe el escenario en el que se desarrolló la aparición y desarrollo del Opus Dei. Como dice el mismo autor, la única fuente utilizada en la elaboración de este libro son los escritos de san Josemaría Escrivá (1902–1975), fundador del Opus Dei. Con la intención de exponer con nitidez la enseñanza que transmite se deja sencillamente que sus textos hablen por sí mismos, atestiguando la singularidad y consistencia de la propuesta espiritual y apostólica que contienen. Se destaca también oportunamente en el libro el dinamismo teológico que esos escritos encierran.

El lector podría preguntarse: ¿qué lugar social ocupan estos planteamientos, tanto en su origen en 1928 como en su desarrollo posterior y actual? ¿Respecto a qué realidades sociales y eclesiales se confronta? No es fácil poder evaluar lo que significa al Opus Dei si no se tiene definido el contexto en el que se origina y se desarrolla. Es el problema que siempre tiene ceñirse a la “historia interna” sin dar lugar a las interacciones sociales.

Si nos atenemos a la construcción mental que traslucen los textos sobre los que el autor de este estudio trabaja, el libro está estructurado en cuatro capítulos, a los que se añade, a modo de conclusión sustancial, un epílogo (páginas 357–364). El capítulo primero se centra en el análisis de diversas líneas de textos en los que el fundador se expresa respecto a la finalidad o misión inscrita en las entrañas del carisma fundacional. El capítulo segundo tiene como argumento la profundización en la naturaleza eclesiológica del Opus Dei y en la sustancia de su misión evangelizadora.

Analizados ya el para qué del Opus Dei (su finalidad) y el quién (el fenómeno vocacional), el capítulo tercero estudia el cómo (su realización histórica). El cuarto y último capítulo aborda la congruencia entre la identidad teológica y pastoral de la Obra y su configuración jurídica que cristaliza en la prelatura personal en 1982. [Leandro Sequeiros SJ].

BIBLIOGRAFÍA

Portillo Trevizo, D. (ed.) *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*. Presencia Teológica 282. Maliaño: Sal Terrae, 2020, 327 pp.

Nos encontramos con un libro cuya temática, por desgracia, se encuentra en plena actualidad. Impulsado por el Centro de Investigación y Formación Interdisciplinar para la Protección del Menor (CEPROME), sus once capítulos pretenden ofrecer una reflexión teológica en torno a los abusos sexuales en el seno de la Iglesia. El deseo de enfrentarse a esta lacra resulta acorde con los empeños del Papa Francisco, quien prologa el libro.

Cada capítulo está liderado por un teólogo distinto. Con todo, se echa de menos una mayor presencia de laicos y de mujeres, pues siete de los once autores son clérigos. A lo largo de las páginas de esta obra coral se insiste en el clericalismo como raíz de todo tipo de abuso en el seno de la Iglesia, también aquellos de orden sexual. Resulta repetida la insistencia en extraer las consecuencias eclesiales del modo en que se auto-comprendió la comunidad creyente en el Concilio Vaticano II. La igual dignidad de todos los bautizados y la concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios invitan a abrir caminos hacia la sinodalidad y a desechar cualquier modo de clericalismo. Aunque los autores converjan en este núcleo, cada uno ofrece una mirada diversa a la compleja realidad de los abusos y a sus consecuencias para la comunidad creyente.

Por más que el conjunto de la obra gire en torno al abuso sexual en el seno de la Iglesia, las temáticas que se abordan adquieren diversos enfoques. El libro se ocupa de las consecuencias eclesiológicas y teológicas de los abusos, la formación para el celibato, las denuncias lanzadas por Francisco contra el clericalismo, el dilema moral que supone hacer públicos los nombres de los victimarios, la necesidad de reflexionar sobre la corporalidad o el análisis de los motivos que explican que la recepción conciliar característica de Latinoamérica no haya tenido como consecuencia una mayor protección de los más vulnerables frente a los abusos en el ámbito eclesial. Como es habitual en libros de este tipo, los contenidos resultan de distinto valor y hondura.

Se trata de un libro serio y necesario. Se hace urgente abordar esta problemática atendiendo más a las raíces teológicas que a los datos anecdóticos, por más que estos resulten dolorosos y requieran ser atendidos con más transparencia, responsabilidad y un apoyo incondicional para con las víctimas. [Janire Angulo Ordorika ESSE].

Lazcano, R. *Tesaurus Agustini*. Tomo VII. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2021. 402 pp.

Con este volumen emula Rafael Lazcano, en número de tomos publicados, la magna bibliografía agustiniana (*Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de San Agustín*) que publicó hace un siglo el P. Gregorio de Santiago Vela. Este tomo contiene 162 biografías y 5668 registros bibliográficos. Como la mayoría de nuestros lectores ya conocen la estructura, las características y la acribia de cada bio-bibliografía, paso a presentar algunos de sus representantes. El más relevante es, sin duda, el P. Enrique Flórez (1702–1773), al que se dedica una monografía de 82 páginas. Tras una extensa biografía de siete páginas a dos columnas, sigue la descripción de 342 obras o ediciones del P. Flórez, agrupadas por mate-

rias, con una sección para la *España Sagrada*. Son libros antiguos, muy extensos de portada, que se han transcrito por completo con todo rigor catalográfico, a los que se añaden los enlaces a las ediciones digitales que se encuentran en Internet. Se completa con 518 entradas de fuentes y estudios sobre el P. Enrique Flórez. Señalo otros autores, como Cristóbal de Fonseca (1550–1621), maestro de espiritualidad, citado por Cervantes en el prólogo del *Quijote*, o Bartolomé Fontcalda, (1597–1674) obispo de Huesca, y Francisco de Gamboa (1599–1674) arzobispo de Zaragoza. Como muestra de la versatilidad de los miembros de la Orden de San Agustín, tenemos al botánico Celestino Fernández-Villar (1838–1907), misionero en Filipinas y continuador de la *Flora de Filipinas*; y a Felipe de la Gándara y Ulloa (1596–1676), genealogista y pionero en la historia de Galicia. Y dentro de Portugal, Francisco de Cristo (ca. 1520–1587), filósofo y teólogo, catedrático de la Universidad de Coímbra. En el ámbito de la santidad, el siervo de Dios Abilio Gallego Abad (1895–1933), misionero y mártir en China; y un estadounidense agustino recoleto, Alfonso (Alphonse) Gallegos (1931–1991), nacido en Albuquerque (Nuevo México), obispo auxiliar de Sacramento (California), cuya causa de beatificación está incoada. Si la bibliografía es la base y el punto de partida de toda investigación, este *Tesaurus Agustiniiano* es un instrumento necesario en todo centro académico que no solo se ocupe de la agustinología sino de todos los saberes teológicos, filosóficos y humanos a los que han prestado su atención los hijos de San Agustín. Le deseamos a Rafael Lazcano que pueda llevar a término esta obra, verdaderamente ciclópea. [Gabriel M. Verd SJ].

Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniiano*. Tomo VIII. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2021. 407 pp.

Llega, con regularidad astrológica, un nuevo volumen de esta monumental empresa, imprescindible en todo centro de investigación. Contiene 133 biografías y 5.668 referencias bibliográficas, tratadas con total exhaustividad: biografías muy minuciosas y bibliografías que contienen hasta los artículos de periódicos. Como son bien conocidas sus características, me limito a unas muestras de los autores que contiene.

Entre los historiadores está el navarro García de Eugui († ca. 1425), obispo de Bayona, confesor real, embajador regio, cronista, autor de una *Crónica general de España* y de la *Genealogía de los reyes de Navarra*. Es de particular interés el riojano Juan González de Mendoza (1545–1618), que fue preconizado obispo de Lipari (Sicilia), de Chiapas (México) y de Popayán (Colombia), autor de una *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (1585), en la que sintetizó todo lo que se sabía en Europa sobre China, obra que tuvo un gran impacto y que, en los 15 años que quedaban de ese siglo, fue editada 38 veces en siete idiomas (español, latín, italiano, francés, inglés, alemán y holandés). De los misioneros en América se puede destacar al asturiano José Constantino García Pulgar (1892–1954) misionero en Colombia y Perú, obispo y vicario apostólico de Iquitos; así como al leonés Joaquín García Sánchez (1939–), fundador del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia (Iquitos, Perú). Es bien conocida la labor evangelizadora de todas las ramas agustinianas en Filipinas. Señalo a Miguel García Serrano (1569–1629), de Chinchón (Madrid), obispo de

BIBLIOGRAFÍA

la diócesis filipina de Nueva Segovia (1616–1618) y arzobispo de Manila (1618–1629); al misionero madrileño Gaspar de San Agustín (1651–1724), que destacó por su obra *Conquistas de las Islas Filipinas 1565–1615*, con profusa información sobre la conquista y colonización del archipiélago por la corona española, y su evangelización por los agustinos y otras órdenes religiosas. Y en los tiempos modernos el siervo de Dios Mariano Gazpio Ezcurra (1899–1989), navarro, agustino recoleto, misionero en Filipinas y en China. En el campo de la literatura tenemos a Diego Tadeo González Ávila (1732–1794), que, bajo el seudónimo de Delio, fue uno de los componentes de la escuela poética salmantina del siglo XVIII. En el dominio de la santidad, el beato Gonzalo de Lagos (1360–1422), agustino recoleto portugués. Para terminar con dos mártires de Paracuellos del Jarama, beatificados ambos por Benedicto XVI: Silverio Arturo García de la Fuente (1902–1936), bibliotecario del Real Monasterio de El Escorial, especializado en numismática; y Gerardo Gil Leal (1871–1936), que desarrolló una importante obra social entre la clase obrera y necesitada de San Lorenzo de El Escorial. Los dos, contemporáneos, pero de muy distinta orientación, son una muestra de la riqueza y variedad de la Orden de San Agustín. [Gabriel M. Verd SJ].

Sesboüé, B. *El hombre, maravilla de Dios: Ensayo de antropología cristológica*. Boadilla del Monte (Madrid): PPC, 2020. 375 pp.

El autor ha querido entrar voluntariamente en una especie de selva en la que se disputan la comprensión del ser del hombre un montón de teorías que proceden de las que él llama (con el mismo término utilizado por Karl Rahner) las «antropologías regionales». Antes de entrar propiamente en la Antropología Cristológica enumera las más importantes de estas antropologías, que han tenido más o menos importancia de acuerdo con la evolución de la humanidad: medicina, antropología física, antropología cultural o social, psicología, antropología sexual y antropología religiosa. Todas ellas tienen en común el hecho de centrarse en un campo concreto de la realidad humana, desde un punto de vista propio, que no pretende abarcar la complejidad total del ser humano. Anteriormente a estas antropologías especializadas, tuvo mucha relevancia la antropología filosófica, que era la primitiva forma de acercarse a la psicología humana. Cuando no se pierde en especializaciones demasiado concretas se interesa por lo que concierne a la existencia humana, preguntándose por el sentido de la misma. Naturalmente la antropología filosófica parte de la naturaleza humana para intentar esclarecer su sentido profundo. En cambio, la antropología teológica parte de la revelación de un Dios que se ha interesado por el hombre y que tiene también mucho que decir a propósito del sentido de su existencia. La antropología teológica cristiana se centra en hablar del ser humano a la luz de la revelación bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento, sin olvidar el reflejo del contenido bíblico que puede encontrarse en la tradición de la Iglesia. Dicho con otras palabras, la antropología teológica consiste en una teología del ser humano, especialmente interesada en la relación del ser humano con Dios. En este tratado no se sigue el orden cronológico que siguió la historia de la salvación sino más bien el movimiento de la revelación que va desde la salvación al Salvador, para pasar luego al pecado y por último a la creación. De esta forma quedan claros los tres momentos que están implicados

entre sí: el pecado es constantemente vencido por la salvación y la salvación en Cristo se muestra en el primer momento de la creación. De haber seguido el orden cronológico de la historia de la salvación, se habría corrido el peligro de aislar las etapas de esa historia, quedando entonces la creación al margen de Cristo y del designio de Dios, dándole de hecho más importancia al pecado que a la salvación y con peligro de olvidar el gran designio divino de divinizar al ser humano. En estas páginas el autor se decide por dos opciones: inscribir el orden de la revelación en el de la historia e integrar los principales estudios históricos en este orden fundamental. La primera opción contempla al ser humano ya creado en Cristo y salvado por Él, el ser humano de hoy, radicalmente marcado por el pecado, pero habitado por el organismo de la gracia de Cristo y del Espíritu. La segunda opción aporta en cada capítulo los estudios más importantes relacionados con él, desde los más antiguos a los más recientes, pero después de seleccionar los mejores. El autor afirma que el centro de gravedad de esta obra surge a partir del discernimiento teológico de los datos antropológicos fundamentales que se pueden encontrar en la fe cristiana. Con ello se trata de la relación del ser humano con Dios, que se funda en el acto de su creación pero que se completa en el don de la gracia. Con ello se pone de manifiesto la misión del Espíritu Santo respecto al ser humano y al mundo, llevada a cabo de forma visible por el Hijo una vez encarnado. Con todo lo dicho el lector es llevado a un conocimiento teológico de la experiencia espiritual. Esa experiencia espiritual proporciona al hombre la felicidad a la que aspira y pone una distancia evidente con el pensamiento de quienes creen que la humanidad, con sus logros, ya ha llegado al momento en que puede prescindir de Dios. Como afirma muy sabiamente el autor, «los que proclaman la muerte de Dios trabajan en realidad, quieran o no, por la muerte del ser humano». Creer en Dios tal como lo mostró Cristo a la humanidad es creer en el ser humano, en el sentido de su existencia, en el triunfo eterno de su amor y en su felicidad definitiva. [Ignacio Jiménez].

Sala González, R. *Médico y Liberador. Introducción a la soteriología de San Agustín*. Guadarrama (Madrid): Editorial Agustiniiana, 2021. 273 pp.

Siguiendo el consejo del Concilio Vaticano II, de acudir a los Padres de la Iglesia para ilustrar el misterio de la salvación, nuestro autor, que es religioso agustino, recuerda al lector que San Agustín es el autor más citado en los documentos del concilio, para resaltar la importancia que tiene en él la historia de la salvación, así como la trascendencia para toda la teología posterior a él mismo. El tema elegido tiene su razón de ser en que, como Ramón Sala subraya acertadamente, «la salvación es una cuestión irrenunciable de la fe cristiana», aunque tenga en estos momentos menos relieve que otros aspectos como «realización, cumplimiento o plenitud», que muestran un mayor protagonismo como fruto de la secularización. Recordando además la insatisfacción que producen las propuestas postmodernas de salvación, el autor busca respuestas más convincentes sobre la salvación en la teología patristica, en este caso en San Agustín. Cuenta además con que, en el lenguaje de los creyentes, no se encuentran presentes en estos momentos categorías del lenguaje tales como justificación, expiación o satisfacción. A esto se añaden las visiones reductivas de la salvación, como son las individualistas, espiritualis-

BIBLIOGRAFÍA

tas, presentistas o escatologistas. Conviene recordar que la salvación se produce por Jesús, por su vida, su muerte y su resurrección. Todo ello realizado como muestra de su inclinación en favor de los pecadores y de los pobres. A la pregunta de «¿cuál es la salvación de Dios?», San Agustín responde de manera contundente: «Cristo Jesús». Porque Jesús encarna en sí mismo la autodonación de Dios a la humanidad. Todo el orden de la creación y de la redención está impregnado de un carácter cristocéntrico que le confiere su auténtica razón de ser. A la hora de sumergirse en el pensamiento soteriológico de San Agustín no es posible diferenciar los distintos planos mentales en los que se mueve: filosófico, teológico, histórico, escatológico. La realidad histórica en la que se produce la salvación cristiana, alcanza su plenitud en la vuelta a Dios al final de la peregrinación terrena, cuando se disfrute con Él de «la paz del sábado». Mientras llega ese momento, la obra salvífica de Cristo tiene como meta inmediata cambiar el corazón humano, o sea restaurarlo para poder transformarlo en plenitud conforme al designio divino. Entre los títulos que utiliza San Agustín cuando se refiere a Cristo como Salvador figuran: Mediador, Redentor, Segundo Adán, Sacerdote, Mercader, Médico y Liberador. Estos dos últimos títulos son los que se destacan en esta obra de manera preferente, puesto que Ramón Sala es de la opinión de que son estos dos títulos los que manifiestan mejor la mente de San Agustín a la hora de considerar a Cristo como Salvador. Este estudio comienza por presentar el marco vital y literario en que se desarrolla la soteriología de San Agustín. A continuación, se relaciona el pensamiento agustiniano con la soteriología bíblica y patristica. Luego se aporta una noción fundamental, que es la mediación de Cristo en la obra salvífica y ésta da pie a desarrollar las dos categorías principales de la salvación, o sea, la salud y la libertad. Ambas son desarrolladas ampliamente con apoyo en los escritos de San Agustín. Todo el desarrollo concluye con la escatología agustiniana, que presenta una síntesis de la dimensión trascendente de la salvación. Con todo ello queda claro que la salvación del hombre no proviene de él mismo, sino de Dios a través de Cristo y que la humanidad sólo puede ser salvada por Él y no por otros planteamientos inmanentes a la propia humanidad. Ramón Sala ha tenido además el acierto de poner al lector en contacto directo con los textos del propio San Agustín, para que el propio Agustín pueda hablar directamente de la salvación al hombre de nuestro tiempo. [Ignacio Jiménez].

Pérez Moya, M. y Antonio Llamas Vela (eds.) *Vida y Obra de San Juan de Ávila. Actas del II Congreso Internacional sobre San Juan de Ávila*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2021. 322 pp.

El 7 de octubre de 2012, el papa Benedicto XVI proclamaba a S. Juan de Ávila doctor de la Iglesia universal. Tras este solemne evento eclesial, y también por otras efemérides coincidentes, un congreso sobre la Vida y Obra del Santo Maestro se auguraba como acontecimiento obligado y casi anunciado.

Este congreso, patrocinado por el Cabildo de la Catedral y auspiciado por el *Foro Osio*, se tuvo en Córdoba (España), durante los días 21 al 23 de noviembre de 2019.

Las Actas del simposio nos llegan muy bien editadas, y preciosamente impresas por la editorial Almuzara. En ellas se recogen las principales intervenciones,

en las que se advierte una sutil, pero muy real preocupación: *S. Juan de Ávila ha sido proclamado Doctor de la Iglesia universal..., y ¿ahora qué?*

Este, como otros eventos eclesiales, corre el peligro de no ser plenamente aceptado, a pesar de una inicial recepción positiva, pero posiblemente solo temporal y aparente. Eventos como una canonización, una encíclica, un Sínodo, el Concilio..., producen una explosión momentánea de entusiasmo, noticias y artículos en algunas publicaciones, pero esto no significa que ese acontecimiento haya sido plena y fructuosamente recibido por la mayoría, con una aceptación que debería ser no solo nacional y eclesial, sino también social y universal, sin prejuicios ni exclusiones.

Los que se beneficien del próximo congreso sobre San Juan de Ávila, se alegrarán de disfrutar de una presencia activa de Teólogas Católicas Españolas, –que ahora han brillado por su ausencia–, y que podrán presentar serios trabajos sobre el Santo Maestro y Doctor de la Iglesia.

Otro propósito para el siguiente congreso sobre la Vida y Obra de San Juan de Ávila, podría ser atender a los temas que se dejaron insinuados para el siguiente simposio, como los que se dejaron sugeridos en el I Congreso Internacional, y que no han sido tenidos en cuenta en este segundo congreso, por falta de espacio.

Finalmente, habría que evitar que el aceleramiento de emoción y estudios, producido en esta celebración, venga seguido por un frenado de olvido y falta de continuidad en los abundantes estudios posibles sobre la vida y escritos del Santo Maestro. En esto pueden jugar un papel muy importante los Seminarios y Facultades de Teología, si fomentan un estudio serio y constante de las obras y de la vida del Maestro Avila, presbítero y doctor de la Iglesia. [Antonio Maldonado SJ].

Scola, A. *¿Postcristianismo. El malestar y las esperanzas de Occidente*. Madrid: Encuentro, 2018. 144 pp.

La introducción, “Devolver la esperanza”, expresa bien el intento de este libro. El punto de partida es la toma de conciencia de que vivimos un tiempo de cambio de civilización, que genera una crisis de representación política y de comunicación, y que plantea el papel de las religiones en una sociedad postsecular y pluralista, en la que se da una nueva laicidad que obliga al cristianismo a redefinir su oferta social. Se plantea también el encuentro entre el Occidente y el Islam, como dos instancias con pretensiones universalistas. La nueva civilización emergente exige un replanteamiento de la economía como un intercambio de relaciones, especialmente de lo macro y lo micro, hay que afrontar los nuevos retos de una ecología integral y no solo tecnocientífica, y finalmente abordar la compleja temática de la violencia y de la guerra.

La segunda parte de este estudio se centra en el cristianismo, bajo el título de “Cristo, esperanza del hombre”, que responde bien al título del libro. Se plantea el anuncio cristiano y la necesidad de una teología que vea a Jesús como nuestro contemporáneo, actualizando la experiencia cristiana. A partir de ahí se analiza la personalidad de la Iglesia, desde la titulación de “la esposa de Cristo, el testimonio cristiano en el mundo y el significado actual del martirio, no solo de sangre, sino el voluntario de una vida entregada. La perspectiva global del libro es la de

BIBLIOGRAFÍA

una teología tradicional, que aborda la situación actual buscando revitalizar la esperanza cristiana. [Juan Antonio Estrada SJ].

Somavilla, E. (dir.) *El papel de la mujer en la Iglesia: XXIII Jornadas Agustinas*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2021. 319 pp.

El acuciante tema del lugar de la mujer en la Iglesia es abordado en las *Jornadas* que se recogen en este libro a través de un elenco diverso de autores. Su director ha querido responder a la llamada urgente del Papa Francisco a recrear escenarios y estructuras que den cabida plena a las mujeres en los ámbitos eclesiales. Los aportes y las miradas son diversas: se aborda la vocación y misión de la mujer en la Iglesia y en la sociedad. Un recorrido desde la acción social a través de mujeres fundadoras y filósofas, y su rol como agentes de una economía solidaria y de una ética del cuidado. Una mirada a la trayectoria de Edith Stein, para tratar sobre la formación de las mujeres y su capacidad de establecer compromisos, subrayando el cuidado y la empatía. También se hace referencia a las mujeres de la familia agustiniana, recorriendo sus hechos, su leyenda y su culto.

Destacar el interesante recorrido en torno a los documentos papales a partir del Vaticano II, que recoge Consuelo Flecha. Se centra en los temas donde se han producido cambios importantes en el modo de entender la condición y la presencia de las mujeres como ciudadanas y creyentes, constatando que no se llevan a la práctica los principios que se enuncian. Y resaltar el capítulo de la biblista Carmen Bernabé sobre el “lugar” de las mujeres y el cristianismo de los orígenes, que recorre a lo largo de los dos primeros siglos su papel en las comunidades, las funciones y ministerios que ejercieron, y como la institucionalización de los mismos se vio influida por esquemas culturales patriarcales. El libro concluye con un recorrido desde la filología sobre las mujeres que aparecen en la Biblia para darles visibilidad y proponerlas como modelos de resistencia e inspiración. [Mariola López Villanueva RSCJ].

Phillips, E., Anna Rowlands y Amy Daughton (eds.) *T&T Clark Reader in Political Theology*. London: T&T Clark, 2021. 721 pp.

La obra que comentamos en esta reseña no es un libro tradicional al uso, se trata de lo que se denomina en el mundo anglosajón un *reader*, es decir una antología de textos significativos de un campo de estudio. En el caso de esta obra el campo de estudio es la teología política y la obra quiere acompañar a un manual previo en el tema de una de las autoras publicado en la misma editorial (Phillips, Elizabeth, *Political Theology: A Guide for the Perplexed*, London, T&T Clark 2012) En este sentido hay que ver el libro como parte de un proyecto pedagógico mayor para apoyar la docencia de la teología política en la Universidad. Esto lo hace un material muy interesante y original, y una buena ayuda para fomentar el conocimiento y conciencia de la importancia de este campo de la teología.

El libro en sí se compone de una pequeña introducción general y unas muy breves introducciones por secciones que enmarcan una selección amplia de textos de teólogos relacionados con la teología política. Las secciones del libro quieren recorrer los diferentes momentos que las autoras identifican en el desarrollo de la teología política: El surgimiento de la teología política; Aproximaciones a la

teología política; la Iglesia y lo político; la política de Jesús; violencia y paz; liberalismo y democracia; opresión, marginalización y liberación; creación, historia y escatología.

En estas secciones el libro incluye textos de 46 autores diferentes, desde Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo hasta Jürgen Habermas o Rosemary Radford Ruether, pasando por Santo Tomás de Aquino, Lutero, Hobbes o Habermas.

Sobre la selección de autores habría que decir que se percibe como una selección un poco sesgada hacia el mundo anglosajón y hacia los debates más actuales de la teología. Está muy bien identificado el papel de Carl Schmitt como introductor de la pregunta por la teología política, pero luego es más discutible la inclusión de otros autores más actuales. Por otra parte, algunos autores son muy poco conocidos en los ambientes teológicos no anglosajones. A su vez faltan autores clave de ámbito no anglosajón, así por ejemplo los autores principales de la teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez o Jon Sobrino). También, a un nivel más clásico falta una figura clave como es Francisco Suárez.

La función del libro es propiamente servir de apoyo a la docencia de la teología política con una antología de textos útiles para trabajar en clase. En ese sentido la reflexión sobre los textos no está muy desarrollada. En general la introducción general y las introducciones a las diferentes partes saben a poco para la hondura de los textos de la antología. Lo que sí hace el libro es identificar muy bien en estas introducciones las cuestiones principales y sintetizar bien la contribución de cada autor. Así, el libro permite hacerse una buena idea del panorama de la teología política hoy en día.

Otro punto importante a tener en cuenta al valorar el libro es la ausencia de una referencia más amplia al Magisterio Social de la Iglesia católica. En este sentido, la obra que nos ocupa no incluye realmente una reflexión sobre el marco teórico que implica el Magisterio Social para el pensamiento político y social cristiano. Uno de los textos es un pequeño fragmento de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, pero ese fragmento claramente no es suficiente para dar cuenta de dicha tradición magisterial. En este sentido es un poco problemático para un católico el no integrar estas referencias que son autoritativas y que dan una clave de interpretación al fiel católico para los diferentes fenómenos sociales. Las lecturas se pueden percibir más bien como desconectadas de la tradición y por lo tanto es más difícil captar su aportación.

Es muy de agradecer de las autoras de la obra que al final de cada sección incluyan un apartado con preguntas para animar la discusión. En esto se percibe muy bien la orientación a la docencia de la obra. Creo que esta gran sensibilidad por la pedagogía que demuestra el libro es un paso muy importante en la teología académica que a veces puede pecar de oscura o despegada de la realidad. Sin embargo, habría que decir también que, en algunas secciones las preguntas son demasiado concisas o un poco insuficientes para la importancia de los temas que trata la sección. Esto obligará a los profesores que usen esta obra en sus clases a aumentar el número de preguntas.

En definitiva, una obra muy interesante e innovadora en el formato. Es muy de agradecer la preocupación de las autoras por ayudar a la buena docencia de un campo como es la teología política que necesita ser conocido y aplicado más en las comunidades cristianas. Sin embargo, la obra parece pensada para un entorno

BIBLIOGRAFÍA

académico muy concreto y local que la hace un poco extraña para quienes trabajamos la teología política en otros contextos culturales. Hubiera sido importante una mayor apertura en este sentido. En cualquier caso una iniciativa importante a imitar y seguir. [Gonzalo Villagrán Medina SJ].

Oton, J. *Simone Weil: el silencio de Dios*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021. 220 pp.

Este es un libro de madurez que recoge el conocimiento hondo de su autor—que realizó su tesis doctoral sobre la filosofía de la historia de Simone Weil— y su amplio recorrido existencial por la obra de esta mística contemporánea. Lo más novedoso es su creciente ahondamiento en las vivencias espirituales de Weil, articulado a partir de “*el Prologue*” un escrito breve y enigmático que la filósofa francesa escribió en un momento de noche espiritual. Otón nos presenta, con finura intelectual y contemplativa, las coordenadas biográficas y el itinerario íntimo de una mujer que busca en los niveles más profundos de la realidad lo que otros no somos capaces de captar. Weil se interrogó por Dios en tiempos convulsos —en los que se estableció con una enorme conciencia y compromiso social— y se abrió a la gracia a través de su contacto con los rostros de la desdicha. Ella encontró en la vulnerabilidad compartida y en el doliente silencio de Dios caminos por los que transitar hacia la vivencia de lo sagrado.

En “*el Prologue*”, Simone Weil narra dos experiencias con un personaje desconocido: el encuentro y la posterior ausencia, metáforas de una búsqueda interior que Otón pone en consonancia con el Dios que se revela y se oculta a la vez. El *encuentro* es enmarcado en las variadas formas de amor implícito, las religiosas: la música sacra, la recitación de textos religiosos, los dogmas... y las formas no religiosas donde se recogen las experiencias de Weil con la belleza del mundo, el amor al prójimo y la amistad. En la *ausencia* se subraya el abandono de Dios y la desdicha, incluyendo la filosofía de la historia que Weil construye. Los últimos capítulos recogen el *proceso dialéctico* entre ambos polos y una *mitagoría* que desemboca en una ética de la vulnerabilidad. Con el itinerario vital de Weil, inserto en el contexto de la II Guerra Mundial y en las atrocidades de Auschwitz, el autor se interroga: “¿Porqué increíble motivo el silencio de Dios era la única respuesta a los lamentos de unas víctimas despojadas de su voz en la culta civilización europea?”. El libro da cuenta de la fecundidad escondida en este silencio y del camino compasivo que los seres humanos somos concernidos a recorrer en él. [Mariola López Villanueva RSCJ].

Cardano, G., *Sulla consolazione*, A cura di Marialuisa Baldi con la collaborazione di Guido Canziani, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2021, XVI+191 pp.

En este tratado Girolamo Cardano hace un recorrido amplio sobre las diversas manifestaciones de la infelicidad que pueden darse de hecho en la existencia humana. A este muestrario responde Cardano trazando las líneas maestras de la consolación, considerada por él como un arte necesario para proteger contra las angustias de la existencia y las adversidades que provienen de la vida civil. La estructura de su argumentación resulta compleja, ya que toma elementos de la erudición humanista, la madurez adquirida a través de experiencias personales

y la reflexión filosófica. Parte del hecho de que la infelicidad golpea a todo el mundo: ricos y pobres, poderosos y sencillos, patronos y siervos, padres e hijos, jóvenes y viejos. A todos ellos los clasifica en grupos y subgrupos, con la intención de organizar de manera ordenada un amplio material de refranes antiguos, a los cuales añade nuevas observaciones y argumentaciones de índole personal. Intenta llevar el consuelo a los seres humanos, dado que se ven implicados en situaciones, relaciones y profesiones, en todas las cuales van a necesitar de sus consejos para evitar o superar la infelicidad. Uno de los métodos que utiliza es la contraposición cuando analiza una realidad concreta. Por ejemplo, a quien se queja de lo que está sufriendo en un contexto determinado intenta hacerle caer en la cuenta de que hallarse en un contexto opuesto al que lo hace sufrir resultaría de una mayor infelicidad que la que ahora le afecta. A quien lamenta no tener hijos le subraya los inconvenientes y los sufrimientos que trae consigo la paternidad. A quien es pobre descubre las miserias inherentes a la vida que llevan los poderosos. Luego aborda una de las fuentes más conocidas de infelicidad: el miedo a la muerte. Aquí también subraya la parte positiva con la que debe contar quien muere, que es la inmortalidad de su alma. Se extiende sobre las diversas especies de muerte, sobre la vanidad del luto, sobre lo extravagante de los ritos funerarios o del diseño de las sepulturas y aporta un consuelo sorprendente afirmando que, en el momento de la muerte, se apodera del cuerpo una especie de placer sutil que tranquiliza la mente del agonizante. Cardano confiesa que este tratado lo ha compuesto para utilidad propia, buscando consuelo contra los males que lo afligían. Cree que cualquiera es capaz de entender una de sus afirmaciones que parece banal, y que él considera «quasi divina»: «para que una persona no sea desdichada basta que esté convencida de que no lo es». Cree que la infelicidad consiste en considerar inevitable el mal que se está padeciendo mientras la felicidad proviene de experimentar que no tiene poder imparable para oprimir al ser humano. La disposición de ánimo de la persona resulta así decisiva a la hora de no dejarse vencer por la infelicidad. Se asoma también al gran teatro del mundo con la madurez de quien lo sigue considerando maravilloso, a pesar de que todo en él parece estar desordenado. Puede concluirse de todo lo dicho que este arte de la consolación ocupa un puesto realmente importante dentro de la moral de Girolamo Cardano. [Trinidad Parra].

Recensiones Historia, Arte y Música

Iturbe Saiz, A. y Roberto Tollo. *San Juan de Sahagún: Culto, historia y arte*. Guadarrama: Editorial Agustiniiana y Biblioteca Egidiana, 2019. 269 pp. Il. a col. y b/n.

La presente obra se centra en el eremita agustino san Juan de Sahagún, del siglo XV, natural, claro está de Sahagun, fallecido en la ciudad de Salamanca en la que desarrolló su labor pastoral. Sus reliquias se encuentran, principalmente, en la catedral de la mencionada urbe. Su figura aglutina no solo parte de la historia de una ciudad, sino también de la historia de la Orden, dejando su impronta en lo espiritual y en el arte. A lo largo de este volumen se busca recoger, por lo tanto, su historia, su culto y el arte que generó su persona.

BIBLIOGRAFÍA

Tras una presentación e introducción nos encontramos con la sección de estudios. Un número de dieciséis, realizados por distintas personas especialistas en los distintos aspectos que se tratan. A lo largo de los mismos, se expondrá su biografía, algunos de los elementos de su pastoral, como el hecho de conseguir la pacificación de las tensiones que vivían dos de las grandes familias de Salamanca, las fiestas celebradas en la ciudad por su canonización, la hermandad fundada para su culto y devoción, la capilla que se levantó en su honor, su iconografía en la ciudad y en América Latina y Filipinas. También se estudia la repercusión del santo en el patrimonio agustino, una aproximación iconográfica en los grabados españoles, su presencia en la literatura y un elenco iconográfico en el que se plasma las principales escenas que se representan, atributos y milagros.

Tras ellos le sigue un gran apartado, “Corpus iconográfico”. En él se recogen trescientas veintiocho fichas de obras de arte, ya sean esculturas, pinturas, grabados o artes suntuarias, en las que el protagonista es el santo agustino, permitiendo tener al alcance de la mano un imprescindible y magnífico catálogo de consulta para el estudio de su iconografía. Le sigue otro apartado de sesenta y ocho obras y una galería fotográfica con ochenta láminas a color. Cierra el libro una amplia bibliografía y varios índices: artistas, nombres y lugares.

Por último, felicitar a la Orden por esta magnífica obra, que como ya comentaba es imprescindible para todo aquel que quiera acercarse a la figura de san Juan de Sahagún, como a su iconografía. Esperemos que siga realizando este mismo trabajo con otros miembros canonizados y beatificados. [Miguel Córdoba Salmerón].

Escrivá de Balaguer, J. *Cartas (I)*. Madrid: Rialp, 2020. 316 pp.

La Colección de Obras Completas de Josemaría Escrivá, nos trae en esta ocasión, de la serie II, dedicada a las instrucciones y cartas pastorales –dirigidos estos textos a los miembros del Opus Dei–, el primer volumen de la colección de cartas, cuya edición crítica y anotada está a cargo del Luis Cano.

Bien sabemos la importancia que tienen las cartas para conocer el pensamiento de su autor. A través de ellas se puede desprender su sentir con respecto a uno o varios temas. En estas, que tenemos entre nuestras manos es la de transmitir su visión sobre la vida cristiana, animar a los lectores a una fidelidad a Jesucristo y, con ello, animarlos a la acción evangelizadora.

Para ello, en esta obra, contamos con la edición de cuatro cartas, centrándose, solamente, en un aparato crítico que ayude a comprender que está leyendo, dejando para otro momento la profundización histórica, teológica y espiritual. Estas cuatro epístolas van acompañadas por una introducción general y comentario a cada una de ellas. En esas breves palabras que anteceden a la transcripción de las palabras del fundador del Opus Dei, van una serie de breves apartados que tratan: un brevisimo contexto e historia, unas fuentes y material previo, unas cuestiones de crítica textual y, por último, un resumen del contenido.

Todo ello acompañado por una interesante introducción general como adelantábamos, realizada por José Luis Illanes, y una presentación de la edición que ayudará al lector comprender mejor que es lo que tiene en sus manos.

Felicitar por último al Instituto Storico San Josemaria Escrivá y a las Ediciones Rialp por esta magnífica y cuidada colección de las obras completas de san Josemaría, que ayudará, a todo aquel que se acerque a la misma, a comprender y conocer mejor al Opus Dei y a su fundador. [Miguel Córdoba Salmerón].

Amengual I Batle, J. *Historia de las Diócesis españolas: Iglesias de Mallorca, Menorca e Ibiza*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 2020. 1098 pp.

La colección de Historia de las Diócesis españolas nos trae –en esta ocasión– el volumen que trata, como el propio título dice, las Iglesias de las Islas Baleares: Mallorca, Menorca e Ibiza. La obra se encuentra estructurada en cuatro grandes partes, que se dividen a su vez en quince capítulos, apartados y subapartados, que nos ayudarán a introduciéndonos en los distintos aspectos de la Historia de la Iglesia que rodean a las comunidades cristianas de las mencionadas islas.

La primera parte, compuesto –únicamente– por el primer capítulo, nos ofrecerá una visión de conjunto de los primeros siglos del cristianismo en las Baleares, abarcando hasta el siglo XII. La segunda parte, tratará a la iglesia de Mallorca. Está compuesto por cuatro capítulos (del segundo al quinto). Abarca cronológicamente desde los inicios del siglo XIII hasta la actualidad, desde la conquista catalana, y con ello el nuevo cristianismo, hasta el 2017. Los tres primeros capítulos están elaborados, como el primero, por el prof. Josep Amengual i Batle, que tratará la Edad Media y la Moderna, dejando la contemporánea al prof. Pere Fullana Puigserver. La iglesia de Menorca es el título de la tercera parte, compuesta por los capítulos seis al doce, todos ellos elaborados por el prof. Guillermo Pons Pons. El último bloque, versa, de la mano del prof. Joan Piña Torres, de la iglesia de Ibiza, cuya historia es recogida en tres grandes capítulos.

Cada uno de los bloques cuenta con un apéndice en el que nos encontramos con un episcopologio, una serie de documentos considerados más importantes para la historia de las respectivas iglesias, los sínodos diocesanos (si los hubo), los hechos eclesiales de relevancia, los santos propios y su culto, y en el caso de Ibiza un apartado dedicado a la cartografía. La obra se cierra con un índice onomástico. El apartado de fuentes y bibliográfico lo podemos encontrar al inicio de cada capítulo.

Solo queda felicitar a los autores por la magnífica labor realizada a la hora de sintetizar la historia de cada una de las iglesias, así como a la editorial Biblioteca de Autores Cristianos por esta magnífica colección que esperamos pronto se vea completada, y que nos permita tener a la mano la Historia de la Iglesia en España. [Miguel Córdoba Salmerón].

Papy, J. (dir.) *Le Collège des Trois Langues de Louvain 1517–1797 : Érasme, les pratiques pédagogiques humanistes et le nouvel institut des langues*. Leuven–Paris–Bristol. CT: Peeters, 2018. XIV+230 pp.

Esta obra en colaboración ha visto la luz motivada por la celebración del 500º aniversario de la fundación del Collège des Trois Langues en la universidad de Lovaina, que buscaba favorecer el estudio de las tres lenguas clásicas: latín, griego y hebreo. La idea de Erasmo sobre el colegio lo concebía como un centro innovador de excelencia, en el que deberían predominar el espíritu crítico y la apertura inte-

BIBLIOGRAFÍA

lectual. El presente estudio es traducción del original neerlandés, llevada a cabo por un grupo de voluntarios y revisada luego minuciosamente. Los trabajos aportados arrojan luz sobre diferentes aspectos del estudio del latín, griego y hebreo en la época de la fundación del colegio. El impulso humanista del colegio ha gozado de tal vitalidad, que cimentó las bases del estudio de las tres lenguas mencionadas hasta tal punto que continúa vivo en la actualidad, con una ampliación interesante hacia las lenguas orientales. Baste citar entre otras lenguas: el árabe, arameo, siríaco, copto, etíope o chino. A continuación, pasaron a formar parte del acervo de estudios de la universidad de Lovaina las lenguas asirias, la egiptología, la asiriología, la lengua armenia y la georgiana. Todo este último amplio grupo dio como resultado la creación oficial de un *Institut Orientaliste*. La parte francófona de este instituto se instaló a partir de 1979 en los locales de la Facultad de Filosofía y Letras en el nuevo campus universitario de Louvain la Neuve, mostrando así la vitalidad que persiste en ella en el terreno de la enseñanza e investigación lingüísticas. Para la inspiración de su plan de estudios la Universidad de Lovaina se inspiró en una disciplina de origen helenístico pero que conoció un nuevo impulso, aportado por el Renacimiento y el Humanismo: la filología. Esta disciplina, que es el alma del Collège des Trois Langues, ha procurado combinar el espíritu y la letra de un texto al someterlo a estudio. Para ello es fundamental conocer las lenguas en su evolución a lo largo de su existencia. Igualmente hay que prestar atención a la historia de la transmisión de los textos, a las técnicas de edición y al valor de las fuentes. De esta forma la filología presta una ayuda inestimable a la historia y, en su interés por la recepción de los textos antiguos y su herencia literaria, ayuda a poner de relieve sus dimensiones ideológica, estética y societaria. Se continúa de esta manera con el espíritu de la antigua Biblioteca de Alejandría, en donde se forjó el método a seguir en las ediciones de textos, analizando las variantes textuales que permitieran establecer un texto crítico. En el espacio de 50 años llevaron a cabo la edición crítica de todas las obras literarias de la antigua Grecia. De esta mentalidad se hace eco Erasmo, en su empeño por conectar con las mejores fuentes de la Biblia, para poder así combatir mejor las supersticiones que asfixiaban la fe de su tiempo. Esta mentalidad erasmiana ha encontrado asiento en el *Collegium Trilingue*, al que se dedican los estudios publicados en este excelente volumen. [Antonio Navas SJ].

Méndez Montoya, Á. F. y L. G. Meléndez (coords.) *El arte y las provocaciones teológicas: Diálogos emergentes entre las artes, teorías estéticas, teología y estudios de religión*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2020. 286 pp.

Los trabajos que se presentan en este volumen nacen de un año de diálogo entablado por un grupo de académicos entregados a la tarea de reflexionar sobre posibles interconexiones entre las artes y la teología. Son cinco en total los estudios aportados en el intento de poner de relieve el atractivo que provocan las diversas expresiones artísticas, tanto para la teología como para las diversas teorías en torno a la religión. Esta investigación invita a explorar múltiples lenguajes, medios, géneros, discursos, hermenéuticas y expresiones susceptibles de generar diálogos transversales fecundos. Los autores de las ponencias están de acuerdo en que arte y teología son una pareja perfecta con capacidad para llevar

al sujeto hasta el umbral del misterio. El mosaico que supone la variedad de sus puntos de vista contribuye a esa interacción entre arte y teología que supone un serio enriquecimiento para la expresión y la vivencia de la fe. Hay una serie de conclusiones de gran validez con vistas a lo que pretende el trabajo conjunto de estos pensadores sobre la relación entre el arte y la fe. De esta manera se subraya el valor del arte como ayuda para recorrer los tratados de Teología Fundamental y Cristología, discurriendo por un camino propicio para encontrarse y profundizar en la persona de Jesucristo como expresión de belleza suprema. El guía en esta aventura será san Juan Damasceno, que invita a entrar en una iglesia para ir descubriendo en ella los elementos estructurales y decorativos que ayudan a contemplar la fe cristiana en profundidad. De esta manera en el arte barroco católico se comprueba que todo el arte está centrado en la persona de Cristo, tanto en los motivos que componen el retablo como en el Tabernáculo eucarístico, que se sitúa en el centro. Así también los mapas cosmológicos medievales contribuyeron a la enseñanza de las Sagradas Escrituras, influyendo en la vida diaria de quienes los contemplaban. La interpretación de los mismos se vería grandemente favorecida por la visión neoplatónica inserta en el misticismo de Hugo de San Víctor. En el caso de las épocas que se vieron afectadas por una «desfiguración espiritual», el arte permitió imaginar otros modos de percepción de la realidad, capaces de sacar de la pobreza y el letargo las emociones que son los verdaderos sujetos del arte y de la vida. De esta manera el arte tuvo la valentía de poner de relieve la necesidad de una reforma espiritual por medio de la desfiguración del mundo de las formas. El doble movimiento con el que se produjo tal reforma fue el de «destrucción-creación», que llevó a un proceso de reparación tras los sucesos violentos que lo provocaron. De esta manera el sistema de cosas violentas por el que atraviesa actualmente la humanidad debería ser capaz de imaginar escenarios alternativos basándose en racionalidades de otro tipo, como las emociones, la espiritualidad y el arte. Atendiendo a otro aspecto de la realidad, es adecuado reconocer que existe una presencia que se revela en la entraña de la palabra poética. Este aspecto da la razón a la teología apofática, en la que el lenguaje epistémico-dogmático es limitado e impreciso por la pretensión de hablar de la realidad «Otra» que rebasa toda posibilidad de aprehensión cognitiva, limitación que no afecta al lenguaje poético, que tiene la capacidad de expresar de alguna manera lo que en sí mismo es inenarrable. En este caso la imaginación y la memoria funcionan mejor que el intelecto, como puede comprobarse en la poesía de Octavio Paz, que muestra el modo en que lo divino habita en el mundo. Además, como consecuencia del mundo postmoderno y postsecular se hace memoria de Pina Bausch que afirma que el impulso de toda investigación teológica lo proporciona el deseo, justamente como sucede en la danza. Deseo de relacionarse a un nivel interpersonal al mismo tiempo que con la creación entera, al estilo de san Francisco de Asís. Al observar a los bailarines Pina Bausch intenta descubrir «qué es lo que los hace moverse auténticamente» y descubre que es el deseo. Ella lamenta que la teología cristiana, que nace de la encarnación divina, haya perdido la importancia del cuerpo, subordinándolo a una mente racional, concebida como una especie de espíritu desencarnado. Para recuperar su vitalidad mueve a descubrir a Dios como el bailarín por excelencia, que nos invita a participar de su danza divina. La visión que aportan estos cinco estudios puede contribuir a contemplar y vivir la fe de un

BIBLIOGRAFÍA

modo que no se limite a una especie de raciocinio rácano, sino que sea capaz de llegar hasta su vitalidad más profunda a través de las sugerencias y sensaciones que proporciona la realidad artística. [Ignacio Jiménez].

Martínez Alcalde, M., S. Y. Soriano, y J. J. Ruiz Ibáñez, (eds.) *El siglo de la Inmaculada*. Murcia: Universidad de Murcia, 2018. 571 pp.

La apuesta inmaculista de la Monarquía Hispánica arranca el año 1617. En esta apuesta los monarcas españoles no desfallecieron, consiguiendo de Roma primero la tolerancia teológica hacia una Pía Opinión, llegando a convertir a la Inmaculada en Patrona de España en el siglo XVIII. Como advierten muy bien los editores, para cuando la Iglesia Católica proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción, en 1854, la monarquía española no tenía nada que ver con la que tuvo la iniciativa de la apuesta inmaculista. Lo notable de esta iniciativa es comprobar que esa herencia es una de las que definen a los pueblos relacionados con la cultura hispana, convertido, de modo consciente o inconsciente, en un elemento común a pueblos muy diversos en África, Asia, Europa y América. A raíz de tal iniciativa los juramentos en favor del dogma de la Inmaculada Concepción fueron pronunciados tanto por el rey, como por los nobles, las Cortes de Castilla, los ayuntamientos y las universidades. Los trabajos que aquí se publican son el fruto de un congreso organizado en Mazarrón en 2017, al objeto de seguir profundizando en el significado de los espacios de intercambio, político y cultural, social y económico, espiritual y geográfico en la cristalización de los mundos pasados y en la definición del presente. Por una parte se han aprovechado las últimas aportaciones historiográficas sobre el tema y por otra se ha resaltado lo que los propios contemporáneos pensaban que era su momento más relevante. Se han buscado temas clave aplicados a los territorios de la Monarquía Hispánica y sus vecindades durante los siglos XVI y XVII. A resaltar algunos de esos temas: las formas de devoción del catolicismo ibérico y su transformación en los mundos de su influencia, buscando los puntos comunes; la forma en que las autoridades locales llevaban a cabo en este tema los designios de la monarquía; la importancia del mar en la evolución, transformación y definición de los dominios del rey católico; las representaciones de lo divino y lo humano en el arte, la literatura y el pensamiento; la movilidad dentro de las sociedades del Antiguo Régimen y en concreto en el seno de los mundos de influencia ibérica. Interesa también constatar todo el legado que el Siglo de la Inmaculada ha dejado tras de sí. Se ha buscado trazar una visión de lo que supuso la interacción de todos estos ángulos temáticos, como posibilidad real de reinterpretar las sociedades que lo vivieron. Es muy importante constatar la parte importante que tuvo la gente ordinaria en la prosecución de la apuesta inmaculista a pesar de las crisis militares o políticas. Por ejemplo, en el caso de Portugal: cuando dejó de reconocer la soberanía de los Austrias, lo hizo en nombre del mismo inmaculismo que ellos defendían. Para los estudiosos de ahora, es asombroso descubrir la amplitud de su influjo, su relevancia y su duración, hasta el punto de que ayuda a comprender mejor cómo eran las entrañas del imperio hispánico en la cumbre de su apogeo. De esta forma el inmaculismo constituyó un nexo importante de cohesión incluso entre los elementos disidentes en el seno de la Monarquía Hispánica. [Antonio Navas SJ].

Marotta, S. *Gi anni della pazienza. Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII*, Bologna: Società Editrice Il Mulino, 2019. 761 pp.

Cuando el papa Juan XXIII eligió al jesuita Agustín Bea como responsable del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, hubo muchas personas a las que les resultó incomprensible la elección del papa, por varios motivos: uno de ellos, su edad, ya que contaba con 79 años; otro lo constituía el hecho de ser una persona de absoluta fiabilidad para Pío XII, del que era confesor personal, además de consultor del Santo Oficio, lo que le daba un aspecto más bien monolítico en lugar de evolutivo. Sin embargo, el cardenal Bea acabó siendo un verdadero puntal en las iniciativas ecuménicas que surgieron de la nueva mentalidad que trajo a la Iglesia Católica el concilio Vaticano II. Esta profunda mutación es lo que en su tiempo se denominó como *el enigma Bea*, que la autora de este estudio logra desvelar, contando con nueva documentación, como la correspondencia inédita (que se incluye completa en un apéndice) con el arzobispo de Paderborn, Lorenz Jaeger al igual que la amplia investigación en un buen número de archivos. Se intenta responder al interrogante que suscitó el cardenal Bea cuando, tras la muerte de Pío XII, dejó de ser de hecho el representante de la versión autoritaria del papado, para secundar a un papa completamente ajeno a esa forma de ejercer la autoridad en la Iglesia. Bea era un exegeta conservador en el momento de su elección, pero queda claro que su cambio de actitud no responde a una especie de bandazo y menos aún de un bandazo oportunista. El análisis de los años transcurridos entre 1949 y 1960 lleva a la autora de este estudio a concluir que fue durante esos años cuando se fue gestando la metamorfosis del cardenal Bea que luego asombraría a tantas personas. Lorenz Jaeger, arzobispo de Paderborn, fue el instrumento que lo puso en contacto con otros protagonistas del ecumenismo católico, sobre todo los teólogos Josef Höfer y Jan Willebrands. Este último se convirtió posteriormente en su más estrecho colaborador dentro del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. En esos años decisivos, estas personas lo interesaron de tal manera por los problemas ecuménicos de Alemania, que llegó a involucrarse personalmente, hasta el punto de transmitir algo de cuanto le llegaba al propio Pío XII. En ese momento no hay trazas de que fuera considerado como alguien interesado en el impulso ecuménico. Simplemente era una persona útil y capaz, a través de la que sus amigos de Alemania esperaban tener un enlace sólido con el Papa y la Curia Romana. No obstante, este trasiego ecuménico entre Alemania y Roma lo puso en contacto con los sectores luteranos alemanes que simpatizaban con el catolicismo, sin por eso perder su mentalidad católica tradicional, posiblemente por fidelidad a la mentalidad del propio Pío XII. El hecho de que el ecumenismo católico de corte tradicional no consiguiera ningún paso decisivo en el terreno de la unidad de los cristianos lo llevaron a la convicción de que Roma necesitaba un organismo que se dedicase expresamente al ecumenismo. Lo más notable es que esa convicción desembocó en hacer a Juan XXIII la propuesta de la creación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, que fue por tanto idea personal suya, extraída de la experiencia de sus fallidos contactos ecuménicos con Alemania. Este estudio será especialmente útil para las investigaciones sobre el concilio, en particular para las investigaciones en lengua alemana. El apéndice en que se contiene toda la correspondencia a la que se ha aludido es de un gran valor para los investigadores. [Antonio Navas SJ].

BIBLIOGRAFÍA

Kircher, A. *Hauptwerke. Band 9.1: China monumentis illustrata (1667). Mit einer wissenschaftlichen Einleitung von Wencho Li und einem kommentierten Autoren- und Stellenregister von Frank Böhling sowie einem Glossar chinesischer Ausdrücke von Wencho Li und Frank Böhling*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 2020. 496 pp

No parece verosímil que Athanasius Kircher hubiera podido redactar una obra como esta sin haber pisado el imperio chino de su tiempo. Consta que pidió a sus superiores de la Compañía de Jesús ir como misionero al Lejano Oriente, pero no fue escuchada su petición y su vida como jesuita transcurrió durante más de cuarenta años como profesor del Colegio Romano. Aunque vivió ya bien entrado el siglo XVII (1602–1680), es considerado por muchos como el último hombre del Renacimiento. Y ello queda de manifiesto en la cantidad de libros que publicó y, sobre todo, en la variedad de temas que abordó en ellos, tan distintos entre sí como la egiptología, el magnetismo, los volcanes, la teoría de música, la biología, la medicina o las ciencias bíblicas. Como hombre del Renacimiento, además, no consideraba estos distintos campos del saber como separados entre sí, sino como expresiones de una ciencia unitaria y sistemática.

En la iniciativa editorial de Olms-Weidmann de ir publicando la reimpression de los textos latinos de Kircher, le ha tocado el turno ahora a esta obra cuyo título completo es: *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, que fue publicada en 1667 y va precedida de la aprobación del entonces General de los jesuitas, P. Juan Pablo Oliva. La obra reimpressa consta de 237 páginas numeradas sin incluir los índices ni la introducción. En el *Proemium ad Lectorem* explica el autor cuáles son las fuentes de que se ha valido para recoger tanto material sobre temas tan diversos: los más importantes son los que habían sido sus alumnos en el Colegio Romano, y especialmente los PP. Martino Martini y Miguel Boim. Pero la enumeración que sigue es numerosa.

La obra está dividida en seis partes, con temática muy diversificada. La primera parte se ocupa de la investigación de una estela sirio-china, descubierta por aquellos años, que tiene relación con una antigua misión cristiana en China, probablemente de origen nestoriano. La segunda parte estudia los viajes misioneros que se realizaron en China comenzando con el considerado como el primero, el del Apóstol Tomás. En la tercera parte se analizan las idolatrías que se fueron difundiendo en aquellas tierras, a las que se asigna como origen Egipto para llegar a China a través de Persia y la India. La cuarta parte trata de cosas curiosas relativas al modo de vida (disciplina política, costumbres ciudadanas) o a la naturaleza (lagos, ríos, plantas exóticas, peces, serpientes). En la quinta parte el tema es la arquitectura y otras artes mecánicas. Por fin, la última parte se reserva para la lengua y la literatura, con un estudio comparativo de los caracteres chinos y egipcios. La obra va ilustrada por una magnífica colección de ilustraciones, que salpican todas sus partes.

Como se ve, la temática es muy diversificada. Ahora bien, una lectura más en profundidad de este abigarrado texto descubre una preocupación del autor por destacar la presencia de lo cristiano en la historia de China. La obra interesa, no solo por la información que se suministra sobre un mundo muy poco conocido en

la época, sino por la lectura que se hacía desde Europa. Por esta razón quizá, este libro y toda la obra de Athanasius Kircher comenzó a despertar el interés de los estudiosos ya bien entrado el siglo XX, después de siglos de desconocimiento.

La edición actual va acompañada de una amplia introducción (pp. 11–133) de Wenchao Li, que ha trabajado en distintas universidades alemanas y chinas: en ella recorre y comenta con detención cada una de las seis partes del libro. [Ildelfonso Camacho SJ].

Criscuolo, V. (ed.) *I Cappuccini. Fonti documentarie e narrative del primo secolo (1525–1619)*. Roma: Istituto Storico del Cappuccini, 2020. 1356 pp.

Esta edición es la segunda de un volumen presentado oficialmente durante la celebración del capítulo general de 1994, que fue acogido por la familia capuchina como «un pequeño instrumento de gracia». Se atendía con su publicación a aspectos importantes de la vida de la Orden, tales como lograr un conocimiento más amplio de las fuentes históricas durante el primer siglo de su existencia, tener un contacto directo con la legislación primitiva de la misma, con un profundo conocimiento de la documentación pontificia, así como una muestra de los contenidos y el método seguidos en la predicación por los primeros frailes. Junto con todo lo dicho, importaba conocer la asistencia caritativa que llevaron a cabo con los pobres y los enfermos, y su actividad misionera, con el objeto de alcanzar un conocimiento pleno de la expansión de la Orden en Europa. Con todo ello, lo más importante para quienes encargaron la obra, y para quienes la llevaron a cabo, consistía en describir lo mejor posible el carisma típico y la espiritualidad específica franciscana, encarnada y vivida de modo particular por los primeros santos capuchinos. Se incluía también el itinerario educativo y formativo de todos los religiosos de la Orden, tanto en lo referente a la formación inicial, como en lo relativo a la formación permanente. Siempre teniendo en cuenta todo lo que pudiera ser beneficioso para las generaciones futuras de frailes capuchinos. Ya de por sí todo lo dicho justificaría esta nueva edición de un volumen tan valioso, que se agotó nada más ponerse a disposición del público. Pero no se realizó en aquel momento y ahora se ha aprovechado la coincidencia de dos centenarios especialmente importantes para la Orden capuchina y se ha llevado a buen término. El primer centenario se celebrará en 2025, ya que en ese año se cumplen 500 años del inicio real de la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos, que tuvo lugar por medio de un breve pontificio en 1525. El segundo centenario se celebrará en el año 2028, ya que en 1528 el papa Clemente VII promulgó la bula pontificia *Religionis zelus*, que suponía la aprobación oficial de la Sede Apostólica. Con esto queda dicho que la presente edición se ha llevado a cabo para prepararse con tiempo a la celebración interna de ambos centenarios. La Orden acometió seriamente el mejor conocimiento de sus orígenes a partir de 1992, con la intención de facilitar a todos los frailes el contacto inmediato con las fuentes documentales y narrativas que interesaban a su historia. Esta decisión venía impulsada por el deseo de volver a los orígenes, tal como indicaba el concilio Vaticano II, para asomarse al futuro partiendo de la base sólida de los inicios de la Orden. La comisión que llevó adelante los trabajos estuvo compuesta por media docena de personas, que se encargaron de los catorce aspectos sobre los

BIBLIOGRAFÍA

que sería conveniente investigar por separado, antes de acometer la redacción definitiva del volumen. Para hacerse una idea de la seriedad de esta iniciativa, vale la pena enumerar el contenido de esos temas de investigación: el siglo primero, documentos pontificios, los estatutos de Albacina, las primeras Constituciones, los estatutos de los Capítulos Generales entre 1549 y 1618, testimonio de Yves Magistri y primeras cartas circulares de los generales, las crónicas, la predicación capuchina, la asistencia caritativa, misiones y misioneros, santos y santidad, expansión por Europa, las clarisas capuchinas. Como complemento se encargó la redacción de un índice analítico-temático. Los propios miembros de la comisión, sin triunfalismo de ningún género, aseguraron al final de sus trabajos que habían conseguido cumplir con el encargo que se les hizo. No cabe la menor duda de que esta segunda edición será de una gran utilidad, tanto para el conocimiento histórico de la Orden como para la profundización en su carisma específico. Y ello no será sólo de utilidad para los frailes capuchinos sino para todos los estudiosos interesados en la historia de una orden con tanta presencia en el mundo y en la Iglesia. [Antonio Navas SJ].

Arevalillo García, I. (ed.) *Beato Anselmo Polanco, O.S.A. (1881–1939): La vida sustenta las palabras*. Guadarrama: Editorial Agustiniiana, 2020. 317 pp.

Ismael Arevalillo presenta en este volumen las obras del beato Anselmo de Polanco, O.S.A., persona de una trayectoria notable en el seno de los Ermitaños de san Agustín. Su vida dentro de la orden siguió el camino normal de los estudios, al cabo de los cuales fue destinado un año a Alemania para estudiar los métodos pedagógicos que se utilizaban allí con vistas a los colegios. A continuación, fue nombrado director espiritual de los jóvenes estudiantes agustinos. Fue después como misionero a Filipinas, siendo elegido provincial y, antes de terminar su mandato, fue nombrado obispo de Teruel y administrador de Albarracín. Su lema de obispo fue: «Con mucho gusto me desgastaré y gastaré por vosotros». En febrero de 1939 murió mártir de las tropas de Enrique Lister. Este beato contemporáneo dejó tras sí un conjunto de escritos, que son los que se publican en este libro. El contenido comienza con un breve análisis del contexto histórico de España durante la vida del padre Polanco, o sea, entre 1881 y 1939. A continuación, una reseña, también breve, de los derroteros por los que transcurrió su vida. El conjunto de sus escritos está dividido en *Escritos I* y *Escritos II*. El primer grupo de escritos contiene su colección de sermones y de pláticas religiosas, todo ello completado con un par de escritos de índole diferente, que son un directorio espiritual para una hermana agustina de Filipinas y un Memorandum de los años 1932–1935. Todo ello de sus etapas anteriores a ser promovido al episcopado. El segundo grupo de escritos corresponden al período en el que fue obispo de Teruel. En este segundo grupo es posible encontrar sus cartas pastorales, sus exhortaciones pastorales, sus circulares y algunas exhortaciones más. En sus escritos da testimonio de Cristo muerto y resucitado, además de la fe y la doctrina cristiana. Entre los elementos que sobresalen en sus escritos vale la pena destacar su amor a la vida, su profundo afecto a la Iglesia de Cristo, su convicción de que la fe cristiana ilumina todos los aspectos de la vida social humana, enfoque especialmente oportuno en los tiempos calamitosos que le tocó vivir. Además, se puede apreciar a través de su corres-

pondencia que era una persona que se hacía amar con facilidad. A todo ello hay que añadir que su experiencia, amasada en América, Extremo Oriente y Europa, lo hicieron una persona especialmente sensible a los problemas del momento, con soluciones para ellos propias de alguien que se adelantó a su tiempo. Las últimas páginas están ocupadas por un Apéndice documental que contiene testimonios personales de quienes conocieron los detalles del encarcelamiento del padre Polanco, alguno de ellos de compañeros de encierro. La parte testifical de primera mano es especialmente valiosa en todo lo que se aporta en este apéndice. Los últimos documentos que se contienen en él son los que aluden a los expedientes relativos a la persecución religiosa en España, sobre todo los que tienen que ver con el martirio del padre Polanco. Las fuentes documentales son muy completas, conteniendo material de archivo y bibliografía. Las siglas y abreviaturas se añaden al final como un subsidio muy útil para un lector no demasiado familiarizado con el mundo en el que se movió el padre Polanco. [Antonio Navas SJ].

León, P. *La mala vida en la Sevilla de 1600* (Biblioteca de la Memoria, serie menor 88 Editado por Bernardo Fernández. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2020. 424 pp.

La crónica de su agitado apostolado por la Andalucía de comienzos del siglo XVII contenida en el diario del jesuita Pedro León (1545–1632) es uno de los testimonios más fascinantes sobre la Sevilla del Siglo de Oro. El padre León fue contemporáneo de Miguel de Cervantes y de Mateo Alemán. Se puede decir que *La mala vida en la Sevilla de 1600* dialoga con el Guzmán de Alfarache (1599) y *El Quijote* (1605), así como con otras fuentes de la época, como es la *Historia de Sevilla* (1587) de Alonso de Morgado y la *Relación de la cárcel de Sevilla de Cristóbal de Chaves*, redactada a fines del siglo XVI.

Pedro León había nacido en Jerez de la Frontera (Cádiz), en 1545 y falleció en Sevilla, el 24 de septiembre de 1632. En 1567, a los veintidós años de edad, entró en la Compañía de Jesús. Permaneció en Granada durante la rebelión de los moriscos en las Alpujarras (1568– 1570) y, una vez finalizado el noviciado, se trasladó a Córdoba, donde estudió Teología y se ordenó sacerdote.

Al acabar sus estudios, fue trasladado a Sevilla, donde transcurriría la mayor parte de su labor apostólica. Se encargó de atender las necesidades de los presos, administró la cárcel y acompañó a los condenados la noche anterior a la muerte y después por las calles de Sevilla camino del suplicio. Pedro de León ejerció este ministerio durante treinta y ocho años, hasta 1616, principalmente en la Cárcel Real de Sevilla, aunque también atendió a reos de la cárcel de la Audiencia y de la Santa Hermandad.

Pedro León ejerció su ministerio en la Cárcel Real, en los arrabales de las murallas y sobre todo en el «Compás de la Laguna» o mancebías de El Arenal sevillano, donde el autor alternó con «hombres desalmados, delincuentes, inquietos, valientes, valentones, bravotines, espadachines y matadores y forajidos».

Todas las ficciones que en los últimos años han recreado la Sevilla del Siglo de Oro han recurrido a los textos que se presentan en *La mala vida en la Sevilla de 1600*, desde las aventuras del Capitán Alatraste hasta la serie *La Peste*, pasando por *Martín ojo de plata* y *La leyenda del ladrón*.

BIBLIOGRAFÍA

El presente libro no es la transcripción literal del diario del padre León. Se trata una adaptación literaria para el gran público de la obra erudita del profesor de la Universidad de Granada, Pedro Herrera Puga, en gran estudioso del padre León.

Herrera Puga realizó su tesis doctoral sobre el padre Pedro León y el texto fue parcialmente publicado con el título *Sociedad y Delincuencia en el Siglo de Oro. Aspectos de la vida sevillana en los siglos XVI y XVII*. Con prólogo del catedrático de Granada, José Cepeda Adán, fue publicado por la Universidad de Granada en 1971. Y posteriormente la Biblioteca de Autores Cristianos publicó en 1974 una edición modificada. Pero nunca llegaron a publicarse los textos del diario personal del padre Pedro León hasta 1981. Las dos primeras partes (de tres) del diario del padre Pedro León fueron publicadas por primera bajo el título *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica, 1578–1616* (Granada, Biblioteca Teológica Granadina, 1981) como una monografía académica con una extensa introducción y numerosas notas críticas y cuya edición está ya descatalogada.

La mala vida en la Sevilla de 1600, ahora editada, es una edición dirigida al gran público al cuidado de Bernardo Fernández, quien ha modernizado la sintaxis y «suprimido las prolíficas y frecuentes invocaciones de carácter religioso del original» para facilitar la lectura del curioso y del investigador. [Leandro Sequeiros SJ].

Lazcano, R. *Itinerario fundacional de la Orden de San Agustín. Fuentes, historiografía e historia*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González Editor, 2020. 165 pp.

El título de este libro es especialmente adecuado para lo que pretende. Partiendo de la afirmación que se hace en el prólogo de que «la Orden de San Agustín no fue fundada por San Agustín» (algo históricamente incontrovertible), al lector se le suscitan una serie de preguntas, fruto de la mera curiosidad humana o del noble deseo de saber. Cabe preguntarse entonces quién fue el fundador real, o el organizador institucional o el primer prior general de la Orden. Rafael Lazcano ha cuidado sobre todo la objetividad histórica, servida en un molde de sencillez, brevedad y claridad. Sabe dar a conocer los datos con los que cuenta tras sus investigaciones, analiza los documentos pontificios, la realidad que han supuesto en la Iglesia el eremitismo y las órdenes mendicantes, los recursos que se hicieron al Papa, así como sus respuestas, la convocatoria de un capítulo general fundacional, hasta llegar a la identidad plena de la orden conseguida con gracias especiales, privilegios y exenciones. El autor manifiesta su preocupación por la manipulación de la que es víctima la historia por parte de personas interesadas en contar, no los hechos tal y como sucedieron, sino conforme a los intereses personales o corporativos del narrador de turno. Él apela a los griegos en su deseo de contar la verdad histórica en su integridad. Y resume su pensamiento en el exordio cuando afirma que «se precisa discernir lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo apócrifo, lo auténtico de lo espurio y siempre pendiente del adagio moderno: “in dubio, studio”». En el primer capítulo analiza la leyenda y la realidad en la historiografía agustiniana, levantando acta de los numerosos historiadores que se han inventado un relato sin apoyo documental alguno. En el segundo capítulo

aborda las etapas pre-formativas de la orden, aludiendo a movimientos de vida cristiana como el eremitismo, el monaquismo, el anacoretismo y el cenobitismo. Dentro de éste analiza el monacato agustiniano tal como existió hasta el tiempo de San Agustín. El eremitismo italiano de los siglos XII–XIII es el caldo de cultivo en que nace la Orden de los Ermitaños de San Agustín en 1244, año en que se celebra también el Primer Capítulo General de la Orden, que fija los rasgos de identidad de la que iba a ser una nueva orden mendicante. El relato histórico se continúa a raíz de la Gran Unión Agustiniana de 1256, que acaba incorporando a varias órdenes de inspiración similar dentro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín. A partir de ese momento se profundiza en el estudio de San Agustín y de sus obras, además de celebrar con especial énfasis las fiestas dedicadas al santo en la Iglesia, así como varias fiestas propias de la orden. Fiel a su empeño de dar a conocer la historia verdadera de los ermitaños de San Agustín, Rafael Lazcano ofrece al lector una lista amplia de autores y obras notables sobre el origen de la Orden de San Agustín, que van desde la primera mitad del siglo XIV hasta la primera mitad del siglo XX. Como una consecuencia inesperada de su investigación histórica, seria y solvente, el autor concluye que, además de no existir continuidad histórica ente San Agustín y la Orden Agustiniana, el papel de fundador le corresponde realmente a la Iglesia, que actuó de forma laboriosa, gradual y decisiva en la fundación de la orden, tomando pie de grupos de ermitaños nacidos y crecidos de modo espontáneo en la Toscana italiana. Al entregarle a la orden las reliquias de San Agustín, que se conservan en la basílica de San Pietro in Ciel d’Oro, en la ciudad italiana de Pavía, la animó a que tomara como propio el legado monástico, doctrinal y espiritual de San Agustín. [Antonio Navas SJ].

Aladro, J. *Muros del alma. Traducciones, paráfrasis y poemas de Pedro Malón de Echaide*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González Editor, 2021. 238 pp.

Pedro Malón de Echaide toma la figura de María Magdalena como símbolo de la conversión del penitente y en torno a su figura aborda los más diversos temas sociales, teológicos, históricos y lingüísticos del Siglo de Oro español, sin abandonar nunca su mentalidad de humanista ascético. Entre los autores de renombre que aparecen en sus obras se encuentran Platón, Plotino, San Agustín, Ficino y Pico della Mirandola, estos últimos como grandes representantes del neoplatonismo italiano. Su libro *La conversión de la Magdalena* gozó de gran éxito y difusión durante los siglos XVI y XVII, que conocieron un buen número de ediciones de la obra, así como su traducción a idiomas como el alemán o el francés. Otra de las cualidades que destacan en su persona fue la de ser un gran predicador, al que se le daban igual de bien tanto la cátedra universitaria como el púlpito, con lo que acabó siendo realmente representativo de la oratoria renacentista española. Su concepto de la predicación sagrada es el que ayuda a comprender el alcance de toda su obra. Imitó la soltura y la libertad de los Santos Padres, apoyándose en la tradición de la Iglesia apostólica y patristica, enriquecida por el humanismo bíblico. Con todo lo dicho, el autor se fija en este libro en su condición de poeta, dejando de lado otras facetas suyas como las de prosista u orador. Todas las poesías suyas que se conocen están intercaladas en su libro sobre la conversión de

BIBLIOGRAFÍA

la Magdalena. A pesar de no ser muchas en número han bastado para acreditarlo como excelente poeta, en opinión de personajes como Menéndez y Pelayo, Palau y Dulcet, Fernández de Castro, Salvador Allué o Luis Alonso Schökel. En su poesía cuida especialmente el material sonoro, siguiendo en ello el ejemplo de los poetas hebreos, que atendían especialmente al material sonoro de unas composiciones destinadas a recitarse en voz alta. Luis Alonso Schökel expresa la enorme calidad del lenguaje de Malón de Chaide cuando afirma que el libro sobre la conversión de la Magdalena «es una fiesta del lenguaje por todo lo alto, un banquete inagotable». Expresiones pertenecientes a comentaristas de su obra hablan de que su prosa es poética cadenciosa, llena de ritmo y armonía, que transita con gran facilidad desde la prosa hasta la poesía. También, de que su inspiración resulta más evidente cuando no está sujeto a la traducción de un salmo y puede componer con toda la libertad interior que le concede la ausencia de trabas que suponen los contenidos del poema del autor sagrado. En su libro pueden encontrarse versiones parafraseadas, completas o fragmentarias, de catorce salmos, una paráfrasis del capítulo IV del profeta Amós, otra del capítulo VII del libro de Job, una reconstrucción de la lección primera del oficio de difuntos, un himno a santa María Magdalena, un fragmento de Juvenal, otro de Virgilio y tres de Ovidio. Unos versos compuestos en liras y en octavas son originales suyos. También contiene poemas de otros autores como dos sonetos anónimos, dos copias de Juan de Mena y un soneto del italiano Gabriel Fiamma. Sabe mezclar el lenguaje popular con el culto, desembocando así en un estilo muy peculiar, con gran cantidad de matices diversos según lo exige la ocasión. Su mayor mérito reside en la armonía del conjunto de su obra, con especial brillo en lo que el autor llama «poética bíblica», en la que destaca con luz propia. [Miguel Gutiérrez].

Leonet Zabala, J. M. *La figura de María en Santo Tomás de Villanueva*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González Editor, 2020. 253 pp.

El autor experimenta tal admiración por santo Tomás de Villanueva, que le gustaría, simplemente, dejarlo hablar a él, en lugar de hacerlo él mismo. Pero, aparte de que eso no constituiría ninguna obra diferente de las del santo, el latín de sus obras exige una traducción para la comprensión y el aprecio de los lectores actuales y, por ello, la traducción de los textos la toma de la traducción castellana de Isidro Álvarez. Consta que la valoración mariológica de Santo Tomás de Villanueva varía de unos autores a otros, según la consideración en que tengan los caminos por los que discurre la mariología contemporánea. Da fe de que sus conciones marianas han sido estudiadas exhaustivamente, entre otros, por Salvador Gutiérrez, pero constata que los comentaristas del santo no han examinado el resto de las conciones no específicamente marianas, pero en las cuales es dado hallar excelentes pensamientos marianos que Juan M^a Leonet se ha esforzado en encontrar y comentar. Con el objeto de dar a conocer mejor el pensamiento de Santo Tomás de Villanueva, se estudia el contexto en el que se movió su vida, por ser sumamente esclarecedor para ese objetivo. Se pone de relieve igualmente que el santo no compuso ningún tratado teológico. Solamente se conservan algunos opúsculos sueltos, con lo que no se puede encontrar en sus obras una estructura

lógica y ordenada, como exigiría cualquier tratado de ese género. Como finalidad de fondo de su actuación evangelizadora Santo Tomás deja claro que lo que más le importa es la enseñanza y el movimiento de las conciencias. Para conseguirlo utiliza métodos y estrategias acordes con el modo de ser de las personas a las que se dirige. Todas sus predicaciones muestran una fe profunda, que es la que se transparenta en todo cuanto transmite. Le produce vértigo la superficialidad y el culto de las apariencias, ya que ninguna de las dos actitudes conecta con la verdadera realidad de las cosas y de las personas. Al tratar de María procura situarla en el lugar que le corresponde de la historia de la salvación, como modelo de perfección que presentar a los fieles cristianos. Intenta despertar y afianzar en los fieles la devoción a María, convencido como está de que su papel es fundamental para conseguir los objetivos que persigue, confirmando a los que vacilan, afianzando su fe e ilustrándola. Lo mismo que se traduce la sinceridad de su fe en sus predicaciones, salta a la vista su profundo amor a María, a la que considera el producto más grande la creación. En todo lo referido a María se le puede aplicar el aforismo latino *nunquam satis*, ya que nada le parece excesivo al hablar de ella. En toda su obra lo acompaña un sentido estético que le produce satisfacción a la hora de comunicar sus sentimientos marianos. Su manera de abordar la mariología sigue los pasos de los Santos Padres y de los grandes místicos de todos los tiempos. Como contraste se conservan sermones suyos en los que predomina una estructura compuesta a base de argumentos lógicos, que desembocan en una definición doctrinal. Esta tendencia muestra que una de sus preocupaciones consistió en armonizar la fe con la razón. También toma en numerosas ocasiones a la naturaleza como vía por la que es fácil llegar hasta Dios. Todo ello empapado de un gran conocimiento de las Sagradas Escrituras, que son citadas constantemente, con alusiones incluso a filósofos y poetas grecolatinos. Este estudio resultará especialmente entrañable para los fieles de sensibilidad mariana, que se verán enriquecidos en su espiritualidad personal. [Ignacio Jiménez].

Amigo Vázquez, L. *Devociones, poderes y regocijos. El Valladolid festivo en los siglos XVII y XVIII*. Murcia: Universidad de Murcia, 2018. 564 pp.

Uno de los aspectos importantes del nivel de fiestas de una ciudad, en este caso de Valladolid, es que ese nivel da una idea bastante adecuada de la grandeza y el poder de sus organizadores y de la propia ciudad. Las fiestas reflejan muy bien cómo son las entrañas de la sociedad que las celebra y, en muchos casos, mejor que los actos serios o trascendentes que se producen en ella. La sociedad española de los siglos XVI y XVII elevó sus fiestas al máximo nivel conocido en la España urbana, tanto por la frecuencia de las celebraciones como por la multiplicidad de sus significaciones, implicaciones y efectos sobre la realidad del momento, con consecuencias amplias en lo mental, social, político e incluso económico. En este volumen se analizan específicamente los tres ingredientes básicos de cualquier celebración barroca que se preciara: devociones, poderes y regocijos. Porque junto al elemento festivo, se hallaban los elementos sacralizados y jerárquicos. Como indica muy bien el autor, estas características de la sociedad de la época marcaban la pauta de las celebraciones que tenían lugar, al mismo tiempo que ayudaban a su reforzamiento consiguiente. En estos momentos los profesionales de la historia se

BIBLIOGRAFÍA

interesan especialmente por la realidad de la fiesta, como muestra de los cambios de sensibilidad que se observan en el enfoque de esta disciplina. Para evitar quedarse en la mera descripción anecdótica, se pretende lograr un estudio integral del hecho festivo a nivel urbano en este volumen, utilizando un tratamiento adecuado de la cronología, las perspectivas de estudio, las líneas de investigación y las fuentes utilizadas. El fenómeno festivo español se inicia en el siglo XVI, fragua y se consolida en el XVII y se prolonga hasta buena parte del siglo XVIII. En estos dos últimos siglos el esplendor de la fiesta es similar, a pesar de los ramalazos ilustrados que van dejándose notar en el país. Se tienen en cuenta las grandes celebraciones políticas y religiosas en que estaba implicada toda la ciudad, junto con otras de menor relieve, que descienden hasta el nivel de las fiestas anuales de las cofradías. Reconociendo que existen excepciones prácticamente para todo, se subrayan los elementos que muestran más las semejanzas que las diferencias entre unos hechos y otros. La variedad de materiales que se han podido utilizar ha llevado a este estudio a resultados desiguales que no han podido ser evitados y por ello el autor ha puesto el acento especialmente en un tipo de celebraciones públicas y urbanas, de entre las que unas son ordinarias, y otras extraordinarias, de índole política o religiosa. Se tiene en cuenta que sólo una pequeña parte de las celebraciones llegó a la imprenta y de éstas gran parte de los relatos fueron formulados desde los poderes constituidos, que aprovechaban tales circunstancias para afianzarse socialmente. La investigación de archivos de la distintas instituciones de la ciudad de Valladolid es la que proporciona el mayor número de fuentes a las que recurre el autor, aunque no desdeña la documentación municipal, como organizadora de la fiesta en numerosos casos. El resultado de este estudio ha llevado a constatar que, para conocer una realidad social determinada, ya sea cultural, política o religiosa, uno de los puentes de acceso fiables lo constituyen las fiestas, sobre todo las que implicaban a la población en general, aunque no siempre fueran festejos de asistencia masiva. [Antonio Navas SJ].

Jiménez Monteserín, M. *La Inquisición española. Documentos básicos*. Valencia: Universidad, 2020. 1178 pp.

El tema de la Inquisición en España ha sido y es un tema polémico, pues dependerá mucho de la orientación que se le dé a la obra se dirigirá a fomentar la leyenda negra que sobre ella se cierne, o bien, buscará sacar a la luz la verdad sobre ella. Las recopilaciones de textos ayudan tanto para una cosa u otra, pero se convierten sobre todo en un material de primera mano al alcance de los investigadores. El objetivo principal del libro es dar a conocer la institución a través de los documentos, los cuales serán los que hablen y comuniquen la propia historia del Santo Oficio, la mayoría de ellos proceden del Archivo Diocesano de Cuenca. Se trata de un trabajo de cuarenta años de investigación.

La obra se divide en cuatro grandes capítulos. El primero de ellos, «El re-ferendo apostólico y regio», viene a mostrarnos como la Institución buscó no solo la defensa de la ortodoxia religiosa, sino que también la integridad de la única instancia. Tratará de la definición de la fe católica, de los herejes, del origen de la Inquisición, de ésta en las Indias y los decretos de expulsión de judíos y moriscos. El segundo, «La configuración del Santo Oficio», bien definido por su título, está

dividido –a su vez– en siete subapartados. El primero dedicado a las instrucciones de Torquemada, acompañado con la transcripción de dieciséis documentos. El siguiente a las instrucciones de Fernando de Valdés, para pasar luego a las instrucciones para el gobierno de la hacienda de la Inquisición; el cuarto sobre los libros que deben de componer el archivo secreto de la Institución. Después pasa a analizar el tema de las instrucciones para las visitas inquisitoriales. El sexto se detiene en las funciones de los comisarios, alguaciles y familiares del Santo Oficio y, por último, sobre la forma del procedimiento judicial.

El capítulo tercero trata sobre la actuación inquisitorial, viendo más detenidamente la proclamación del edicto de fe –con trece documentos transcritos–; la legislación del Santo Oficio –acompañado con ocho documentos–; las censuras de libros y el control de las ideas escritas; y sobre la limpieza de sangre y la verificación de su autenticidad. El cuarto –«Vencida la herejía, triunfa la fe católica»– trata sobre dos autos de fe: uno en Logroño en 1610 y otro en Madrid en 1680. A estos se suma un capítulo quinto dedicado a un comentario sobre el léxico inquisitorial y un apartado bibliográfico.

Para terminar, comentar que esta obra es una nueva edición de una anterior del mismo autor, aunque, en esta ocasión, se incorporan una importante selección de textos, convirtiéndose en una de las mayores recopilaciones de fuentes para el estudio de este tema. Es, por todo ello, muy recomendable su uso tanto para los iniciados como para aquellos investigadores que se dedican a este tema concreto. [Miguel Córdoba Salmerón].

Abell, A. M. *Música e inspiración: Conversaciones con Brahms, Strauss, Puccini, Humperdinck, Bruch y Grieg*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021. 252 pp.

Arthur Abell considera que el proceso creativo es una mezcla de técnica, entendimiento, fuerza de voluntad, don de la imaginación, fantasía, determinación y deseo ardiente. Pero sobre todos estos aspectos de la composición musical, y por muy buena que sea la ejecución de alguna de estas piezas, es la inspiración del autor la que consigue que la obra musical concreta pase a la posteridad. El cuerpo propiamente dicho de la obra viene precedido por dos disertaciones. La primera contiene reflexiones sobre el fenómeno de la inspiración, en las que se afirman que, al final de un concierto, en realidad no se aplaude ni al compositor ni al intérprete sino propiamente al mundo divino que se vuelca en la música para desvelar sus realidades indecibles a la humanidad. La segunda está enfocada a mostrar a Arthur Abell como un testigo del acceso al misterio de Dios y de la inspiración musical, con la misma conclusión que puede leerse en la primera disertación: quien se siente traspuesto por una composición musical sufre una influencia divina capaz de repercutir en el propio cuerpo de quien la disfruta. El autor de estas páginas tuvo la ocasión de hablar varias veces con cada uno de los autores que se mencionan en el título de la obra sobre el fenómeno de la inspiración, durante su larga estancia en Europa. Todos ellos le respondieron con sinceridad y sus opiniones están recogidas con todo detalle en este libro. Opiniones que tratan sobre sus experiencias espirituales, psíquicas y mentales mientras se dedicaban a la composición, así como sobre las fuerzas interiores que experimentaron du-

BIBLIOGRAFÍA

rante el momento creador. El hecho de que estas confesiones de los compositores sean publicadas tan tardíamente se debe simplemente a la condición, que exigió Brahms, de que no se publicaran antes de 50 años de su muerte. Estas opiniones están recogidas por el autor con la esperanza de que pueden contribuir a una regeneración de índole espiritual, que haga mejor a la humanidad, que afiance la paz entre los pueblos y que haga olvidar el fantasma de la guerra. Esta intención suya la apoya con las palabras del general MacArthur al final de la Segunda Guerra Mundial, auspiciando que la humanidad mejorara a impulsos de una «enérgica renovación espiritual». A propósito de las entrevistas con este grupo de músicos se destaca el hecho de que todos ellos se aprovecharon para recibir su inspiración de Dios de medios muy diversos, de acuerdo con su estilo personal y singular. Todo lo recogido en este libro aporta al fenómeno de la inspiración musical un conjunto de datos y de matices de gran relevancia, como procedentes de genios musicales de reconocida maestría. El más generoso en sus manifestaciones fue Brahms, un músico extraordinario, que tardó en abrirse camino entre los compositores reconocidos y que en nuestro tiempo es considerado como un digno rival de Beethoven. [Trinidad Parra].

Hallāḡ, Dîwân. *Edición, traducción y caligrafía árabe de Halil Bárcena*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021. 381 pp.

El nombre completo del autor del Dîwân, reducido a lo que prácticamente es un apodo, es Husayn ibn Mansûr al-Hallāḡ, ejecutado por las autoridades musulmanas el año 922 por supuestas prácticas heréticas altamente peligrosas. Su personalidad ha sido objeto de todo tipo de controversias, desde los que lo consideran un hombre inmaduro, de carácter impulsivo, que originó una de las peores perversiones de las tendencias sufíes dentro del islam, hasta quienes lo consideran una persona elevada al más alto grado de realización espiritual. Su comportamiento como creyente insistía en que la fe en Dios y el amor hacia Él deben de estar por encima de todo tipo de reglamentación humana que pueda estorbar dicha actitud interior. Por el hecho de haber residido algún tiempo en la India se le enfocó, desde el punto de vista occidental, como si su pensamiento religioso fuera panteísta, olvidando que un musulmán auténtico (y él lo era) no siente la menor tentación que lo lleve a negar la unicidad de Dios. No obstante, su sentido de unión con el Absoluto tiene rasgos comunes con los místicos de las demás religiones, porque en este aspecto coinciden los místicos de todas ellas. Para Hallāḡ resulta evidente que toda la multiplicidad que rodea al ser humano en la existencia no es más que la expresión de la única realidad de fondo, que es Dios. Él concibe a Dios como la realidad realmente real, y esta afirmación no tendría sentido si algo diferente a Dios fuera reconocido por él como real. Ahora bien, esta presencia de Dios en el ámbito de la realidad humana fue interpretada por los responsables islámicos como una muestra de que se había dejado contaminar del encarnacionismo cristiano o del dualismo maniqueo, esto último debido a su origen persa. El hecho de afirmar que él mismo era la verdad, hizo pensar a los doctores de la ley islámica que el poeta negaba la trascendencia de Dios. Sin embargo, lo que él quería expresar es que, reconocer dos ámbitos diferentes, el de Dios y el de la persona humana, lo que hace en realidad es sustraerle

a Dios parte de la realidad, siendo así que Él tiene la capacidad de llenarla por completo. No obstante, la aspiración a la identificación con la divinidad, hasta el punto de poder afirmar «yo soy Allâh», está presente de una u otra forma en toda la mística sufi, pero no porque esto equivalga a un pretendido endiosamiento del místico, sino porque es la mejor manera que tiene éste de expresar su unión íntima con la divinidad. A todo lo anterior hay que añadir que la mística unitiva de Hallâg otorga un gran valor a la aniquilación, la muerte y el sentido del martirio, aceptado hasta el final. Se convierte así en un santo que asume todas las faltas y el dolor del mundo, en una lucha simultánea contra las formas encubiertas de hipocresía y piedad falsa. La aceptación de su destino final como mártir lo acerca de alguna manera a la figura de Jesús de Nazaret. Esta obra está compuesta de poemas transmitidos oralmente y ha costado mucho trabajo compilarla, tras examinar seriamente cuáles de esos poemas podían ser de Hallâg o de otro autor. El tono que se percibe en ellos es el de la relación amorosa entre dos amantes, en este caso Dios y Hallâg. [Miguel Gutiérrez].

Villalba Álvarez, J. *Tommaso Campanella. Grammaticalium Libri Tres* (Grammatica Humanistica. Serie Textos, 12). Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 2021. 257 pp.

El volumen que reseñamos es el último número publicado de la colección *Grammatica Humanistica, Serie textos*, que bajo la dirección del gran latinista Eustaquio Sánchez Sálor, está dedicada al estudio, traducción y edición crítica de los tratados de lingüística y gramáticas latinas editados entre los siglos XV y XVIII. En el marco de este proyecto han sido ya publicadas las ediciones de gramáticas tan relevantes como *Minerva* de Sánchez de las Brozas, el Brocense, *El arte regia de Nebrija reformado por Juan Luis de la Cerda*, o *De causis lingua Latinae libri tredecim*, de Julio César Escalígero. El presente volumen ha sido realizado por Joaquín Villalba Álvarez, profesor de Filología Latina en la Universidad de Extremadura, y ofrece el estudio, la edición crítica y la traducción de la *Grammaticalium*.

El estudio introductorio empieza con una breve pero muy ilustrativa reseña biográfica de Tommaso Campanella para que el lector, además de extraer las líneas de su pensamiento, pueda también conocer las azarosas circunstancias en torno al plan de la obra, su elaboración, composición y cómo finalmente fue publicada, datos importantes para entender la complejidad de este libro. Tommaso Campanella redacta la *Grammaticalium* en sus años de cautiverio en Nápoles, probablemente entre 1622 y 1623, según se puede extraer a partir de algunas citas del propio Campanella, pero no se publica hasta 1638 en la edición de París por Jean Dubray, donde forma la primera parte de *Philosophiae rationalis partes quinque. Videlicet: Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia, iuxta propria principia*. Como dice el autor del estudio, toda esta obra es: “una armoniosa enciclopedia en torno a las ciencias de hablar”, pues contiene las cinco disciplinas básicas: Gramática, Dialéctica, Retórica, Poética e Historiografía. El proyecto de Campanella, que no llegó a culminar, era la publicación conjunta de todas sus obras, pero solo vieron la luz tres volúmenes, *Philosophiae rationalis*, *Philosophia realis* y *Methaphysica*.

BIBLIOGRAFÍA

De una forma muy clara y precisa, Villalba Álvarez enmarca la obra dentro de las distintas corrientes y perspectivas lingüísticas de la época que abordaron el estudio de la gramática latina: las gramáticas prácticas, cuya única finalidad era el dominio de una lengua no materna, y las gramáticas filosóficas, entre las que destaca la gramática de Campanella. Se hace énfasis en que esta obra, por su naturaleza, entronca con la tradición iniciada por Aristóteles y desarrollada a lo largo de la Edad Media y se presta especial atención al contexto cultural del siglo XVII, su concepción unitaria del conocimiento y los grandes proyectos enciclopédicos. Estos reclaman un método científico riguroso y un único lenguaje universal que facilite la transmisión del conocimiento sin ambigüedades. La Lingüística no será ajena a esta concepción del saber y en ella surgirán dos corrientes: la Gramática General, que persigue la comprensión de la unidad del lenguaje en tanto que éste es manifestación del pensamiento y los proyectos de creación de un lenguaje artificial que sirva como medio de expresión de la ciencia y del conocimiento. Ambas tendencias, impulsadas por corrientes filosóficas distintas, racionalismo y empirismo, parten de una tradición lingüística común, la gramática especulativa medieval basada en la lógica aristotélica, continúa en las gramáticas racionalistas latinas de Linacro, Escalígero y el Brocense y se prolonga en las gramáticas filosóficas de Campanella y Caramuel. En cuanto a la estructura de la obra, Campanella, como advierte su título, divide este tratado en tres libros: Libro I donde trata las distintas partes de la gramática y analiza las partes de la oración. Libro II dedicado a la sintaxis, y el Libro III en el que trata la escritura y la lectura. Campanella recurre en su estudio a otras lenguas, y es especialmente relevante por su novedad las alusiones a las lenguas orientales que conoce gracias a los misioneros. Este hecho, como nos señala el autor en la introducción, convierte la gramática de Campanella en una gramática universal, puesto que establece una comparación entre las lenguas conocidas hasta el momento. En cuanto a la edición del texto, Villalba Álvarez ha seguido la *editio princeps* 1538, texto publicado con numerosos errores tipográficos, y lo ha confrontado con la única edición posterior de esta obra, Luigi Firpo, 1954, cuyas correcciones o conjeturas recoge en el aparato crítico. La traducción es excelente y además está acompañada de abundantes notas a pie de página que facilitan la lectura y comprensión del texto y la doctrina gramatical de Campanella.

Creemos que Villalba Álvarez ha realizado un trabajo excelente en la introducción, edición y traducción de una obra que por su contenido atraerá, sin duda, al público interesado en la historia de la lingüística y los tratados gramaticales, pero también a los que quieran acercarse al pensamiento filosófico y teológico de Tomasso Campanella. [Mercedes López–Cuervo Garrido].

Navajas Josa, B. *El Memorial de 1634 de fray Alonso de Benavides. Misiones de frontera en Nuevo México*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2021. 135 pp.

Fray Alonso de Benavides redactó dos memoriales dedicados a la evangelización de Nuevo Méjico y Tejas. El primero de ellos, fechado en 1630, tuvo varias ediciones e iba dedicado al rey Felipe IV. En él, además de ponderar los beneficios de la evangelización de la zona para la población autóctona, daba bastantes deta-

lles de elementos económicos que podrían ser muy ventajosos para España, si sabía aprovechar bien tales recursos, sustraídos ya en ese momento de manera fraudulenta por ingleses y holandeses. El segundo memorial lleva la fecha de 1634 y, asombrosamente, nunca fue publicado en español hasta la presente edición (existe solamente una traducción al inglés de 1945), obra de la doctora Belén Navajas. La doctora que publica este segundo memorial de 1634 está especializada en las misiones jesuitas y franciscanas en el norte de Méjico, en la Baja California, en Nuevo Méjico y en Tejas. Este segundo memorial de Alonso de Benavides está dedicado al papa Urbano VIII y tiene importantes variantes respecto al primero. Toda la información del aprovechamiento económico del territorio, de interés para la corona española, está ausente de este nuevo escrito. Por el contrario, en éste se hace hincapié en la supuesta evangelización de los indios Jumanos a cargo de sor María de Jesús de Ágredda, en un posible fenómeno de bilocación de la monja, que habría llevado a cabo la conversión de los indios sin abandonar su convento de Ágredda en la provincia española de Soria, y a la que los indios se referían como «la dama azul de los llanos». Por estas y otras razones sor María de Jesús de Ágredda sufrió un procesamiento por parte de la Inquisición Española con resultado favorable para ella. Desde 1630 fray Alonso de Benavides, que había trabajado como misionero con los indios Pueblo y los indios Jumanos, se trasladó a España para entrevistarse en Ágredda con sor María de Jesús, luego trabajó por apoyar las misiones americanas tanto en España como en Italia. Sorprendentemente en 1636 aceptó el nombramiento de obispo auxiliar de Goa, en la India y, a partir de ese momento, no se sabe más de él. La conjetura que tiene mayores visos de probabilidad es que no llegara siquiera a su destino. Respecto a la bilocación misionera de sor María de Jesús, las opiniones están muy divididas, con el detalle interesante de que hay autores que no las descartan, a pesar de que la mayoría suponen que son falsas, conclusión que llevó a esos mismos autores a restar valor histórico a los dos memoriales de fray Alonso de Benavides. La razón de haber escrito dos memoriales no está del todo clara, aunque todo apunta a que, al dirigirse a dos autoridades diferentes, cada una de las cuales tenía una gran capacidad para apoyar las misiones, fray Alonso se decidió a dirigirse a ambas, adaptando el contenido de cada uno de ellos de acuerdo con las circunstancias específicas del destinatario. En cualquier caso, y a pesar de las dudas suscitadas sobre su veracidad, por la facilidad con que se admiten intervenciones divinas, demonios y milagros (algo nada extraño en el mundo religioso del siglo XVII), según Belén Navajas resulta relativamente fácil separar las exageraciones y los adornos propios de la época, para aprovechar la capacidad de observación que demuestra su autor, lo que dota a ambos memoriales de un indudable valor histórico. [Antonio Navas SJ].

Fouilloux, É. *Yves Congar 1904–1995. Une vie*. Paris: Éditions Salvator, 2020. 147 pp.

Esta biografía no necesita ningún tipo de justificación para su presentación, ya que el padre Yves Congar, dominico, fue uno de los grandes teólogos del siglo XX. Hasta el momento, en lugar de una biografía propiamente dicha sobre su persona, se pueden contar innumerables títulos que no tratan de su persona sino de su obra monumental, así como sobre su influencia en la evolución del catoli-

BIBLIOGRAFÍA

cismo contemporáneo. No es extraño este interés preferente por su obra, ya que la capacidad de trabajo del padre Congar fue realmente excepcional. En cambio, su propia dedicación podría dar la impresión de reducir su biografía a unos cuantos temas sin demasiado relieve: tuvo una amplia formación, fue profesor, participó en coloquios y en congresos, publicó libros y artículos, y recibió el homenaje de sus colegas al final de su carrera como teólogo. Sin embargo, el autor de esta biografía relaciona su figura con la del padre De Lubac, por el hecho de que la vida de ambos tiene rasgos que se asemejan a una novela. Cuando solamente contaba con cincuenta años, el padre Congar ya había padecido en cuatro ocasiones el cautiverio o el exilio, a causa de las intervenciones en su vida del emperador alemán Guillermo II, del político francés Combes, de Hitler y de Pío XII. En este último caso el papa lo exiló sucesivamente a Jerusalén, Roma y Cambridge. Nunca fue un teólogo de cámara o de gabinete, de biblioteca o sala de conferencias. Fue un teólogo enormemente sensible a la atmósfera del tiempo en el que le tocó vivir, al que le tocó sufrir en su propia carne las tragedias que se produjeron durante el siglo XX. En su vida todo tiene el toque de lo imprevisible, como pasar de ser víctima de un proceso, a cargo del Santo Oficio en 1954, a convertirse en uno de los teólogos más importantes del Concilio. Muchas de sus intervenciones teológicas se han debido a peticiones concretas, algunas con el tinte de la urgencia, que se le han hecho en tiempos de crisis. Especialmente apreciada fue su propuesta a los padres conciliares, que llevaba el título de Verdadera y falsa reforma de la Iglesia. Su biografía se ha desarrollado al mismo ritmo que las grandes noticias internacionales que veían la luz en los periódicos. Para ayudar a sus posibles biógrafos cuenta mucho el que Congar conservó la lista exhaustiva de los sermones y conferencias pronunciados a lo largo de su vida. Entre las afirmaciones que mejor retratan su valía personal figura su famosa frase de que «el gusto por la historia se identifica en mí con el gusto por la verdad». Afirmación que implica el que un teólogo de categoría como él no se separe de la realidad humana a la hora de elaborar sus pensamientos o sus conclusiones. Esto lo ha completado con un ruego constante dirigido a todos los historiadores para que no dejaran nunca de investigar en el pasado. En esta faceta de amante de la historia destaca su costumbre de archivar documentos y correspondencia, conservando todo lo que llegaba a sus manos, incluidos los sobres de las cartas o los recibos que justificaban los gastos llevados a cabo. La colección de cartas que se conserva en los fondos Congar de los Archivos de la provincia dominicana de Francia tienen la cualidad de satisfacer la curiosidad incluso puntillosa de quienes deseen bucear en todo lo acaecido en su vida. De todo ello el autor de esta biografía deduce que el lector está ante una «vida del padre Congar, escrita por él mismo». Seguramente no como él la habría redactado, ya que Fouilloux, como él mismo nos asegura, ha buscado llegar hasta el personaje con empatía, pero evitando deslizarse hacia la hagiografía; con crítica, pero evitando denigrar a través de ella a su protagonista. Su trabajo se ha basado casi en su totalidad en documentos de primera mano y solamente ha recurrido a testimonios ajenos cuando esto ha resultado prácticamente inevitable. Con ello ha conseguido recomponer la vida intelectual y espiritual de unos de los teólogos católicos más eminentes del siglo XX. Con ello además se enriquece de manera concomitante la historia religiosa del siglo XX, con sus luces y sombras. [Antonio Navas SJ].

Reglero de la Fuente, C. M. *Monasterios y monacato en la España medieval*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2021. 445 pp.

El período de tiempo que abarca este estudio está en torno a los mil años. Sólo el hecho de una duración semejante da una idea de la complejidad de su contenido. El autor constata que los monasterios de la España medieval ni eran tan independientes como podría suponerse (al encontrarse en una esquina del continente) ni siempre copiaban sin adaptar las ideas que importaban de otros monasterios, como los franceses o italianos. Es cierto que las grandes órdenes religiosas se establecieron en la península (cluniacenses, cistercienses, premonstratenses, canónigos regulares de san Agustín, dominicos o franciscanos pero el hecho de abrazar esos estilos de vida concretos no llevó a una uniformidad rígidamente jerarquizada. El espíritu era el mismo, pero con frecuentes adaptaciones locales, diferentes casi siempre en cada uno de los monasterios. Tampoco hubo uniformidad en el asunto de la exención de la autoridad episcopal, ya que en unos casos se consiguió ampliamente mientras en otros los obispos conservaron gran influencia sobre determinados monasterios. Un dato a tener en cuenta es el de que la promoción de monjes a obispos fue muy frecuente hasta el siglo XII, a lo que seguiría luego la promoción de frailes, aunque en número sensiblemente menor. Todo esto sin olvidar que el monacato hispano bebió en las fuentes del monacato primitivo, tanto oriental como occidental. El autor avisa de que las generalizaciones que ha descrito en este trabajo no dan una idea real de la vida específica de los monasterios, ya que tales generalizaciones tenían en la práctica constantes excepciones, opuestas de hecho a una homogeneización completa del estilo de vida religiosa en los monasterios españoles. Tampoco hay convergencia en los asuntos económicos, tanto por su diversidad como por su evolución. Monasterios que tuvieron grandes carencias pasaron a una situación económica excelente y eso los llevó en algunos casos a la relajación y al descrédito ante el pueblo, que acabó dándoles la espalda. La nobleza tuvo mucha relación con los monasterios, basculando entre las prácticas de exacción y las de protección. En conjunto se puede afirmar que las prácticas de protección fueron superiores en número por la posibilidad de que los monjes, con sus oraciones y celebraciones garantizaran la vida eterna a sus bienhechores. El autor pone el acento también en el papel cultural de los monasterios para quitarles importancia de alguna manera. Su conclusión en este terreno es que los *scriptoria* monásticos copiaron y transmitieron libros en gran cantidad, pero, sobre todo, los que interesaban a la vida espiritual. Por el contrario, las bibliotecas de las catedrales estuvieron mejor provistas que las de los monasterios, con apertura a más temas que los estrictamente espirituales. Subraya con todo que esto cambió con la llegada de los mendicantes, para quienes la enseñanza era de importancia capital y que cultivaron en gran medida la filosofía y la teología a nivel universitario. Eso sí, esta dedicación al saber intelectual provocó en el siglo XIV una serie de movimientos de reforma, de corte claramente antiintelectual, como reacción a la excesiva intelectualización de la fe que llevó a cabo el escolasticismo. El estudio está dividido en tres partes: el monacato en la alta edad media (siglos IV–XI), integración del monacato hispano en el mundo de las órdenes religiosas (fines del siglo XI a fines del siglo XIII) y, crisis y reformas en la baja edad media (siglos XIV–XV).

BIBLIOGRAFÍA

Quedan claras para el lector las peculiaridades del monacato hispano, así como los lazos de unión con el resto del monacato occidental preferentemente, aunque no exclusivamente. [Antonio Navas SJ].

Cohen, L. (ed.) *Narratives and representations of suffering, failure, and martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2020. 318 pp.

Los doce ensayos incluidos en este volumen proceden de coloquio organizado por el Centro de Estudios para la Historia Religiosa de la Universidad Católica Portuguesa, que tuvo lugar en Lisboa en abril de 2015. Objetivo común de todos ellos: cómo se vive el sufrimiento y el fracaso desde el punto de vista religioso y cómo esa experiencia sirve de base para el reconocimiento del martirio. Diez de los doce estudios se refieren a los jesuitas, a los que se unen otros dos (sobre los capuchinos martirizados en el Congo en los siglos XVII y XVIII y sobre las monjas irlandesas que fueron exiliadas a España en el siglo XVII), con los que se pretendía ampliar algo la panorámica del tema estudiado.

Hay que tener en cuenta que el martirio, que tuvo una presencia muy importante en la Iglesia de los primeros siglos en el marco de las persecuciones a que se vio sometida, había quedado muy difuminado a lo largo de la Edad Media. Recupera actualidad con motivo de las luchas religiosas en la Europa de la época moderna, tanto en el mundo católico como en el protestante. La Compañía de Jesús, que nace precisamente en este escenario histórico, se verá afectada por este renacer, que tendrá una aplicación nueva en los ambientes de misión en Asia, África, América e incluso Europa, y que afectó especialmente a los jesuitas que hicieron de las misiones una tarea prioritaria desde los comienzos de la orden. La misma vida de Ignacio de Loyola y su espiritualidad ofrecían también elementos para interpretar religiosamente las persecuciones sufridas desde la voluntad de servir a Dios hasta la muerte. Tampoco se olvide que en 1588 se crea la Sagrada Congregación de Ritos y Ceremonias, que se ocupará de establecer procedimientos para la declaración de santidad y el reconocimiento del martirio, purificando los sentimientos y las devociones que surgían en torno a determinados personajes, que fueron víctimas de persecuciones y otras vejaciones.

Una parte de los estudios de este volumen se ocupan de distintos procesos de sufrimiento y de fracaso que sufrieron jesuitas en los dos primeros siglos de su historia. Son casos muy distintos: el primer jesuita que murió víctima de la violencia, Antonio Criminale, en la India en 1549; los mártires de Japón en los años 1580; los mártires entre los hurones en los territorios de Nueva Francia en los comienzos del siglo XVII; el fracaso de la misión del Japón y las divisiones que produjo en la Compañía en torno a la persona del P. Valignano; la experiencia catastrófica de Etiopía que concluyó con la expulsión de los jesuitas junto con el patriarca católico. Todas son experiencias de fracaso, que tienden a ser leídas desde la fe, como ocasión para el provecho espiritual de las personas, como consolidación de la identidad de la propia Compañía, como ejemplo para los creyentes, como estímulo para nuevas vocaciones misioneras. Es un mundo complejo de reacciones, cargadas de sentimientos, que pueden ser estudiado en publicaciones de los propios jesuitas (*Relations* de los jesuitas franceses o *Der Neue Welt-Bott* de

los alemanes), así como en obras pictóricas o teatrales, que ayudaban a la difusión (y a la interpretación) de esos hechos.

Pero los estudios presentados en el coloquio citado no se ciñen a la Compañía postridentina. Los dos últimos se dedican a la supresión de los jesuitas en 1773 y a su restauración en 1814. La supresión fue interpretada como martirio por los sufrimientos que produjo en tantos que se vieron violentamente despojados de la institución que les había dado identidad y misión. El tránsito a la modernidad, del que la supresión puede ser considerada una consecuencia, fue también leída en los siglos XIX y XX como persecución, como fuente de martirio, aunque no material. Fue esta época además un tiempo propicio para retomar procesos de canonización interrumpidos por la supresión y para recuperar la memoria de todos los mártires jesuitas. La *Synopsis historiae Societatis Iesu* de 1950 contabiliza hasta 907 jesuitas muertos violentamente antes de 1773. [Ildelfonso Camacho SJ].

Preziosi, A. *Il Papa doveva moriré*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2021. 234 pp.

Este libro ve la luz cuarenta años después del atentado que sufrió Juan Pablo II en la Plaza de San Pedro de Roma. El autor ha tenido especial interés en que el hecho dramático del atentado contra Juan Pablo II no quedara en el olvido y, junto con eso, destacar que el propio papa interpretó dicho suceso como un verdadero renacimiento espiritual de él mismo. Al mismo tiempo se esfuerza por ampliar el punto de vista ofrecido por los medios de comunicación, excesivamente limitado y a veces incoherente. Entre los diversos puntos de vista ocupa un puesto especial el del propio papa, que quedó convencido de que «una mano quiso matar y otra mano desvió el golpe mortal». Tuvo también mucho que ver en esta convicción del papa el hecho de que el atentado tuviera lugar en el aniversario de la primera de las apariciones de Fátima. En estas páginas se pueden encontrar detalles particularmente interesantes que no llegaron a ser conocidos del público en general. Con este propósito se describen los hechos con toda exactitud: el atentado, la carrera hasta el hospital, la operación, la investigación. Pero lo que más interesa a Preziosi es acompañar a Juan Pablo II en su viaje interior, ya que él relacionó inmediatamente la protección que experimentó con el aniversario de las apariciones de Fátima, como una señal de especial protección de la Virgen María, a la que acostumbraba dirigirse en su oración ya desde joven con las palabras latinas «totus tuus». *Con todo lo dicho el autor advierte al lector que todavía quedan muchas zonas de sombra y de misterio en torno a este acontecimiento, que todavía no han podido ser aclaradas. Por eso se centra sobre todo en el impacto producido por el atentado en la vida del propio papa, zona en la que no hay oscuridades, sino certezas de orden espiritual. Uno de los puntos de más interés para el lector no ha podido ser resuelto en este estudio. Como se afirma en el libro, este atentado tiene características similares al que sufrió el presidente estadounidense John Fitzgerald Kennedy, y del que la versión oficial no ha resultado convincente prácticamente para nadie. En este caso, la pista búlgara, según la cual habrían sido las autoridades comunistas de Sofía las que habrían planeado el atentado, fue desmentida por el propio Ali Ağca durante el proceso, siendo él quien la había dado a conocer en los primeros momentos de*

BIBLIOGRAFÍA

la investigación del caso. No obstante, un juez italiano opinó que esta pista era bastante verosímil, sobre todo a raíz de dos jóvenes italianas secuestradas, por la primera de las cuales se pidió el excarcelamiento de Alí Ağca, y también por las amenazas recibidas contra el propio juez y contra sus familiares, en cartas anónimas que se mostraban especialmente bien informadas sobre él mismo y sobre su familia. Según las investigaciones del autor el servicio secreto búlgaro habría pedido a la Stasi (Staats Sicherheit) Servicio Secreto de la Alemania Oriental, que colaborara para que se acabara descartando en el atentado la llamada pista búlgara. A este propósito se entrevé la posibilidad de que Alí Ağca cambiara su testimonio a favor de los servicios secretos búlgaros, durante el proceso, para beneficiarse así de los intentos búlgaros de lograr su excarcelación. Para terminar se recuerda la devoción profunda del papa a la Divina Misericordia, para la que instituyó una fiesta especial, así como algunos detalles significativos del final de su vida, junto con un par de citas de Benito XVI y el papa Francisco sobre su predecesor. En todo lo que aporta el autor sobre el atentado, sus circunstancias y sus implicaciones, hace gala de un estilo fluido, de corte periodístico, que hace su lectura realmente interesante. [Antonio Navas SJ].

Guidotti, F. *Chiese e música a Lucca. Dalle dotazioni rinascimentali alle so-pressioni napoleoniche. Una ricerca documentaria*. 1 t. en 3 v. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2021. XX+1344 pp.

Sólo con comprobar el título de estos tres volúmenes sobre la presencia de la música en la ciudad italiana de Lucca, desde finales del siglo XV hasta la desastrosa intervención de Napoleón, salta a la vista que estamos ante una obra de una amplitud admirable. La información se extiende a todos los lugares institucionales de culto, lo que incluye iglesias y oratorios públicos en funcionamiento dentro del tiempo al que se ciñe la investigación y que además cuenten con documentación apropiada para la finalidad que se persigue, incluidas las capillas privadas de palacio. Los instrumentos musicales no forman parte de un trabajo de investigación especial para ellos, sino que se incluyen en los lugares de culto en los que se encuentran, ya que dichos lugares de culto son el objeto concreto del trabajo investigativo del autor. Éste no tiene la pretensión de ser exhaustivo. En el curso de su labor ha podido constatar la existencia de más iglesias y oratorios que podrían haber encontrado lugar en este trabajo, pero esto no fue posible por la falta de documentación necesaria al respecto. Además, durante los siglos XVII y XVIII se utilizaron órganos móviles, fáciles de transportar (incluso al objeto de obtener más recursos de los mismos), que tampoco han podido ser inventariados por la misma razón aducida más arriba: falta de documentación ligada al culto estable de una iglesia u oratorio. En todo caso la lista completa de los lugares de culto se puede encontrar en el Apéndice I. A la hora de examinar las dotaciones materiales con las que se contaba para el cultivo de la música, se tienen en cuenta el órgano y el coro; escenarios móviles; intérpretes de los que se aportan su forma de contratación, su formación, su actividad y cualquier otro dato interesante de sus personas; organistas; maestros de capilla; capilla estable con atención a su encaje institucional, recursos económicos, evolución histórica, métodos de reclutamiento en ambiente cofrade. Otros detalles que se tienen en cuenta: el calendario litúrgico

y paralitúrgico, funciones provisionales, dedicación institucional. Las fuentes documentales utilizadas pueden ser enumeradas de la siguiente manera: administrativas de naturaleza pública y privada, decretos y documentos relacionados incluso de naturaleza técnica, inventarios, crónicas, descripciones, celebraciones, memoriales, documentos con rúbrica de procedencia eclesiástica principalmente, actas notariales, normativas, biografías y otros documentos de índole personal. En el caso de los archivos hay ocasiones en que la documentación proviene en parte de un archivo eclesiástico y en parte de un archivo civil. El autor no ha desprovisto de credibilidad ninguna de las fuentes consultadas, pero ha utilizado un enfoque crítico respecto a la fiabilidad de los datos aportados, dejando abierta la puerta para un futuro que podría contradecir o complementar los datos aportados por los documentos encontrados. No se olvidan tampoco los materiales de archivo aportados por las cofradías de la ciudad, implicadas ellas también en el fomento del uso de la música en el culto y otros actos propios de las hermandades. Muy interesante resulta que se reconstruye el calendario de las fiestas anuales de importancia en cada una de las diferentes sedes, con las modificaciones correspondientes que se dan frecuentemente. Las fiestas de culto específicas de la ciudad de Lucca que nacieron en torno a las reliquias y a las imágenes milagrosas están señaladas con asterisco, como corresponde al valor que tienen en la sensibilidad colectiva y en la influencia que tuvieron en la puesta en marcha de los festejos. También se tienen en cuenta las celebraciones paralitúrgicas en las que se desarrollaba actividad musical. Los documentos relativos a todas estas celebraciones, además de encontrarse en las fuentes especializadas pueden encontrarse en los libros de sacristía. Esto tiene su explicación ya que los fondos destinados a la financiación de la música se anotaban como gastos de sacristía. También resulta claro el mayor protagonismo de las instituciones regulares religiosas, sobre todo en tiempos en que todavía no se había asentado el papel pastoral de las parroquias y lo mismo hay que decir del importante papel jugado por las cofradías. Toda esta enorme documentación ha aportado también una gran luz sobre las prácticas devocionales de los fieles, que adquirieron una manifestación claramente didáctica a partir del siglo XVIII. Sólo añadir que, como dice el autor, con esta obra imponente no sólo se ha proporcionado multitud de datos relacionados con la música en la ciudad de Lucca, sino que se han puesto a disposición de los expertos, con vistas al futuro, gran cantidad de posibilidades para nuevas investigaciones incluso de tipo muy diverso. [Antonio Navas SJ].

Sansterre, J.–M. *Les imágenes sacrées en Occident au moyen âge. Histoire, attitude, croyances. Recherches sur le témoignage des textes*. Madrid: Akal, 2020. 425 pp.

El autor de esta obra es Jean–Marie Sansterre, profesor emérito de la Universidad «Libre de Bruxelles», especializado en historia medieval, principalmente en la Occidental. Siempre ha buscado, en sus investigaciones, la relación con Bizancio y un estudio comparado entre ambos mundos, centrando su atención también en Italia como punto de encuentro entre ambos. A ello, tenemos que sumar su interés por el tema de las reliquias y sus aspectos más históricos y sociales. Aunque no había tratado el tema de la historia de las imágenes hasta ahora. El punto de

BIBLIOGRAFÍA

partida, para este libro, fue la interpretación que tuvo que realizar de unos textos sobre una representación de un icono del siglo X.

El objeto de interés no es tanto el querer realizar una simple historia de las imágenes, sino buscar también el definir una sociedad cambiante y compleja en sus actitudes y en su forma de relacionarse con las imágenes religiosas; tratar los múltiples aspectos públicos y privados de la veneración de éstas, el uso polémico de las mismas, su uso taumatúrgico, o bien la hostilidad hacia ellas.

El libro se divide en tres grandes bloques y, a su vez, se componen de diferentes capítulos. El primero de ellos, «Vénération des images et miracles dans le haut Moyen Âge: Rome, l'Italie et les pays transalpins», compuesto por dieciséis epígrafes, en el que recoge, principalmente dos trabajos anteriores, hará una comparativa en el uso de las imágenes en Italia y los países transalpinos, centrándose en los siglos que van desde el siglo VII al X.

El segundo bloque se centrará sobre la imagen de Cristo, deteniéndose, especialmente, en el crucificado —«À propos de crucifix et d'autres images du Christ»—, compuesto por cinco capítulos, cuyos ejemplos son escogidos de los siglos X al XIII. En estos analiza las obras por medio de documentación archivística y algunos relatos, ayudándonos a comprender la mentalidad religiosa de las personas. Mientras que los cuatro primeros tratan el tema de los crucificados el quinto se fija y se detiene en la Verónica tanto en la basílica vaticana como en las iglesias romanas.

Con el nombre: «La Vierge, les saints et leurs images, du XI^e au debut du XVI^e siècle», da comienzo el tercer bloque, compuesto por siete capítulos. Estos tratan sobre la consagración de las imágenes (capítulo primero), las imágenes de las reliquias, las de los santos, como se produce la sustitución de las reliquias de los santos por sus imágenes (capítulo dos al cuarto), y de las imágenes de la Virgen en los dos últimos capítulos.

Para finalizar recomendar, aunque la misma se encuentra en francés y puede ser un obstáculo para una comprensión profunda del estudio y su lectura. Sin embargo, esta ayudará, al que se acerque, a una mejor comprensión de la historia de las imágenes desde los aspectos más sociales y religiosos. [Miguel Córdoba Salmerón].

Belting, H. *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era el arte*. Madrid: Akal, 2021. 744 pp.

La imagen siempre ha sido una herramienta para transmitir sentimientos, pensamientos, mociones, etc. También han sido usadas para transmitir la fe y, con ello, se les ha ido dotando de un contenido teológico. En el mundo cristiano ha habido diferentes controversias entorno a ellas, tal vez, las más conocidas son: la querrela de las imágenes del siglo VIII y la Reforma protestante y su respuesta con el concilio de Trento, en el siglo XVI. Distintas disciplinas científicas. Como historia del arte y la teología, no se pueden arrogar una competencia plena sobre el estudio de las imágenes pues, ambas, solo perciben aspectos que le interesan al respecto de las obras artísticas. Pero lo que va a pretender el autor de esta obra es realizar, sin embargo, una historia de la imagen, antes que se produjese al cambio de percibir la obra como arte.

El libro se divide en veinte capítulos que podríamos agrupar en tres grandes bloques. El primero de ellos arranca del uso que hacen los primeros cristianos de la imagen de culto (desde el capítulo tercero al séptimo); el segundo dedicado a la Edad Media, tanto en Occidente como en Oriente (capítulo octavo al doce), y el tercer bloque se encuentra dedicada a la Baja Edad Media (capítulos trece al veinte). A ellos habría que sumar un par de capítulos iniciales dedicados a una introducción y una visión del icono, siendo este último el que centrará el estudio a lo largo de los siglos que abarca este libro, desde los siglos III–IV al XVI. Todo se completa con un magnífico apéndice de textos sobre la historia y uso de las imágenes y las reliquias, y numerosas imágenes en blanco y negro, que no van ilustrando simplemente el contenido, sino que nos ayudan a contemplar estas imágenes de una forma diferente según vamos profundizando en el contenido del libro.

Esta obra es muy recomendable para todas aquellas personas que quieran acercarse a la historia de las imágenes, y al mismo tiempo, quieran profundizar en ella pues, al autor, de una forma fácil, y al mismo tiempo científica, va introduciéndonos en aspectos concretos. [Miguel Córdoba Salmerón].

Delgado, M. *El Siglo Español (1492–1659). Un ensayo de historia espiritual*. Madrid: Encuentro, 2021. 406 pp.

El profesor Mariano Delgado, catedrático de Historia de la Iglesia y doctor *honoris causa* en Teología por la Universidad Filosófico–Teológica de Sankt–Augustin de Alemania, con más de ochocientas publicaciones, entre los que destacan más de noventa libros, nos trae una nueva obra que nos permitirá una nueva lectura de la historia.

No se trata en sí de un estudio científico, sino de una reflexión de sus años de experiencia que expone en forma de ensayo, que lo que pretende es acercar a los lectores una historia espiritual haciendo especial hincapié en las principales controversias que se dieron en el período cronológico marcado en el título, los años comprendidos entre 1492 y 1659. Todo está recorrido por una idea, el sentimiento que tuvieron los españoles, desde los Reyes Católicos, de ser elegidos por Dios para una misión universal, marcado por la idea de la *Translatio imperii*, del Quinto Imperio, marcado por la teoría de la sucesión de los imperios del libro profético de Daniel y que quedaría definitivamente asentado en España.

El ensayo está dividido diecisiete capítulos, a los que tenemos que sumarle un breve prólogo del autor, una tabla cronológica de los acontecimientos más importantes del momento, un mapa del imperio español en tiempos de Felipe II, las notas científicas del ensayo, y un índice de nombres.

El primero de los capítulos se centra en explicar la mencionada conciencia de misión histórica recibida por los Reyes Católicos y transmitida a sus sucesores. El segundo aborda las relaciones entre el Estado y la Iglesia, recordándonos, como los Reyes Católicos habían asumido los fines de la Iglesia. La unidad religiosa en los reinos de Castilla y de Aragón por medio de la expulsión de judíos y moriscos, para continuar tratando a una de las instituciones más polémicas del momento: la Inquisición. Los tres capítulos siguientes (del quinto al séptimo) quedan unidos bajo el paraguas de lo espiritual. Así, el primero de ellos habla del giro espiritual que se produce en esos momentos, para tratar el tema de las traducciones bíblicas

BIBLIOGRAFÍA

para pasar al tema de la seducción de la oración mental, dejando de lado la vocal, y que tuvo bajo vigilancia eclesiástica a algunos de los mayores santos de la historia espiritual. El octavo y noveno capítulo versan sobre la controversia sobre la «limpieza de sangre» y sobre la controversia ética sobre la dignidad de los indios, respectivamente. Teniendo que destacar este último por el fomento que hizo la Corona para que se produjese esa discusión, y que las grandes mentes del momento pudieran dar su opinión con libertad. El décimo capítulo se centra sobre una reflexión sobre la Escuela de Salamanca, para pasar, en el undécimo, a la reflexión sobre el buen gobierno. Luego trata la etnografía sobre el nuevo mundo, sobre el descubrimiento de nuevas plantas y animales.

Los últimos capítulos se acercan al tema de los diferentes modelos de evangelización usados en las misiones americanas y africanas, los acontecimientos que llevaron a la bancarrota del Imperio, el florecimiento de las letras y de las artes. Pero, como toda hegemonía tiene su declive éste es tratado en el penúltimo capítulo, bien marcado por su título: «De la excelencia a la mediocridad», acabando con una mirada utópica hacia la tierra del futuro y del anhelo proyectado sobre el Nuevo Mundo.

Todo ello nos lleva a recomendar la lectura de este libro para aquel que quiera acercarse desde otra mirada a una época central de la historia de España. El lenguaje aúna lo científico y lo divulgativo por lo que está al alcance de todos. Solo queda felicitar al autor por esta magnífica obra sobre la historia de España y su forma de mirarla, y a la Editorial Encuentro por hacérsola llegar a nuestras manos al promover su publicación. [Miguel Córdoba Salmerón].

Sánchez–Montes González, F., Antonio Jiménez Estrella y Julián J. Lozano Navarro (eds.) *El Reino de Granada y la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*. Granada: Comares, 2021. 256 pp.

La historia del Reino de Granada, a pesar de contar con estudios relevantes, sigue siendo una gran desconocida dentro de la historia general de los reinos que conformaron España. Por eso, es una gran suerte, y un gran acierto por la editorial Comares, contar con este conjunto de estudios, que tienen su apoyo en el Proyecto de Investigación concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación que tenía el título: *El Reino de Granada en el siglo XVII. Sociedad, Economía e Instituciones*.

Uno de los grandes aportes que encontrará el lector en esta obra, en su conjunto, es el establecimiento de un nuevo inicio del siglo XVII granadino, rompiendo con los dos intentos anteriores: la de 1621 que aparece en el volumen V de la *Historia de Andalucía*, que dirigió Antonio Domínguez Ortiz, y la de 1630, que se proponía en la *Historia del Reino de Granada*, que se realizó bajo la dirección de Manuel Barrios Aguilera. Los autores de esta obra nos hablan de que el inicio habría que ponerlo entre los años 1590–1600, por lo que, el mencionado siglo, deja de ser una mera transición para marcar una época dentro de la historia del Reino, en el que se experimenta un proceso de resurgimiento tanto económico como demográfico.

La obra se dividirá en cuatro partes según los bloques temáticos que recogerán tres capítulos, a excepción del primero que solo contiene dos. La primera parte está dedicada a la Iglesia, con los trabajos de Andrea Arcuri y Julián J. Lozano

Navarro. La primera se adentra en las conocidas visitas pastorales que debían realizar los obispos a sus diócesis, centrándose concretamente en el disciplinamiento en la Archidiócesis de Granada. El segundo, mucho más concreto, trata el aspecto económico de una de las órdenes religiosas más importantes del momento, la Compañía de Jesús.

La segunda parte trata el aspecto de la sociedad granadina. El primer capítulo, de Javier García Benítez, se centra en el estudio de una familia, los Santa Cruz Bocanegra, describiéndonos su ascenso social por medio del ejercicio de importantes cargos dentro de la ciudad, así como de las alianzas matrimoniales bien diseñadas. El segundo, realizado por Jesús Rodríguez Gálvez, se centra en la transformación de Motril, de su paso de villa a ciudad en 1657, convirtiéndose en unas ciudades más prósperas de la costa del Reino de Granada. Y el último de ellos, hecho por Francisco Sánchez-Montes González, nos acerca a una nueva mirada del Reino, todo ello visto por los viajeros del seiscientos.

La tercera parte versa sobre la administración y el territorio. Esta parte se inicia con el estudio de Francisco Javier Crespo Muñoz, que nos ofrece un acercamiento a las fuentes documentales que sobre el Reino de Granada nos podemos encontrar en Archivo de Simancas, lo cual nos ayuda a comprender que para cualquier acercamiento que queramos tener sobre su historia es necesario hacerse presente en el mencionado Archivo. El segundo de los estudios pertenece a Valentina Faravò que nos ayuda a darnos cuenta sobre la importancia geopolítica del Reino de Granada, formando parte plena de los intereses de la Monarquía Hispánica. Esto se complementará con el estudio realizado por Antonio Jiménez Estrella sobre el ejército y los recursos militares de la costa granadina.

La última parte nos muestra la proyección internacional del Reino de Granada hacia América y el Extremo Oriente, gracias a los estudios de Miguel F. Gómez Vozmediano, Juan José Iglesias Rodríguez y Miguel Molina Martínez.

Todos ellos nos ayudan a ser conscientes de cómo la historia del Reino de Granada sigue necesitando de numerosos estudios científicos, como los presente, que ayuden a poner en su lugar al mencionado Reino no solo dentro de la Historia de España, sino también con respecto a América y a Europa. Por lo que recomendamos encarecidamente esta lectura, que a pesar de sus contenidos científicos es de fácil acceso para los lectores. Finalizar felicitando nuevamente a sus autores por los estudios realizados y a la editorial Comares por su apuesta a la hora de publicar esta obra. [Miguel Córdoba Salmerón].

Motis Dolader, M. *Vivencias, emociones y perfiles femeninos. Judeoconvertas e inquisición en Aragón en el siglo XV*. Madrid: Dykinson, 2020. 320 pp.

No siempre se puede acceder a un estudio serio y riguroso que, a la vez, se escriba con la delicadeza y el gusto literario como el que luce este libro. Aunque el núcleo de sus páginas nace de la tesis doctoral del autor en Antropología Social y Cultural, esta obra rezuma el tacto de quien se hace responsable de las vidas concretas de quienes fueron protagonistas sin saberlo. El nombre de las veinticuatro viudas judeoconvertas que vivieron procesos penales cursados por la inquisición en Aragón durante el s. XV es recordado desde el inicio con un respeto que sobrepasa las expectativas de cualquier lector.

BIBLIOGRAFÍA

La biografía de estas mujeres judeoconversas y la información que se derivan de un profundo y detallado análisis de las actas de la inquisición se encuentran a la base de este estudio, que va más allá de los datos para acercarnos a las vivencias de un grupo humano silenciado por la historia. Ellas, por ser mujeres, viudas, no *cristianas viejas* y acusadas de conservar costumbres judías, han sido silenciadas. La pretensión de esta obra es devolverles la voz y acercarnos desde una mirada amplia a la historia de esta época desde su perspectiva.

El libro se estructura en tres capítulos de diversa extensión. El primero de ellos nos ofrece las claves y variadas perspectivas que nos acercan a estas mujeres. En sus páginas se desarrollan todos aquellos elementos que nos permiten ponernos en el lugar y comprender la complejidad de estas judeoconversas. Así, se analiza la construcción mental y antropológica de lo femenino en la época, lo que implicaba ser *cristiana nueva*, lo que añadía de vulnerabilidad la condición de viudedad, los espacios y tiempos existenciales que ocupaban y el papel que van a jugar en las acusaciones de la inquisición, las redes de relaciones que establecían y generaban cohesión.

El segundo capítulo nos acerca a la inquisición de esta época y el modo en que, según las actas estudiadas, actuaban en relación a las judeoconversas y lo que ello implicaba para las comunidades a donde iban. El tercer y último capítulo analiza el fenómeno de las creencias y devociones que, según se deduce de las actas y las palabras de las acusadas, conservaban las *nuevas cristianas* sospechosas de judaizar.

Nos encontramos ante un libro que combina de forma virtuosa la agilidad en la lectura, la solidez en la fundamentación de sus afirmaciones y la delicadeza de quien no cosifica a quienes se vislumbra tras las actas inquisitoriales. [Iañire Angulo Ordorika ESSE].

Bucciantini, M. (ed.) *The science and myth of Galileo between the Seventeenth and Nineteenth Centuries in Europe*, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2021, IX+502 pp.

El influjo ejercido por Galileo en gran número de contextos relevantes de la cultura europea, no se limita a la segunda mitad del siglo XVII, sino que se prolonga a lo largo del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX. Galileo influyó en los círculos de Newton y Leibniz, en universidades y academias literarias y científicas, en colegios protestantes y católicos (empezando por los colegios de los jesuitas), el amplio mundo de las letras (científicos, filósofos, poetas, artistas, anticuarios), provocando gran cantidad de conflictos ideológicos y políticos a partir de la Ilustración y de las revoluciones que la siguieron. Su fama no quedó limitada al mundo científico o filosófico, sino que trascendió a las esferas política y religiosa, en las que fue considerado como una especie de mártir en la lucha contra la intolerancia. Profundizar y aclarar todo este vasto influjo de Galileo es lo que ha pretendido el congreso internacional que tuvo lugar en Florencia, los días 23 a 31 de enero de 2020. Este congreso fue el resultado de un proyecto de investigación de tres años, que fue llevado a cabo por cinco grupos de investigadores pertenecientes a cinco universidades italianas: Siena, Bergamo, Cagliari, Catania y Roma III. A todos ellos se unió la colaboración del Museo Galileo de

Florenia. Los temas abordados intentaron esclarecer qué impacto tuvieron los escritos de Galileo en la Europa moderna; quiénes leyeron sus obras y cómo las interpretaron; en qué medida interfirieron las medidas inquisitoriales la circulación de sus ideas en el mundo católico y en el protestante; en qué medida la condena de Galileo contribuyó al nacimiento del mito de su persona; cuántos mitos y símbolos sobre él surgieron y se desarrollaron desde su muerte hasta el final del siglo XIX. Con esta publicación los colaboradores pretenden atraer la atención de las personas interesadas en Galileo y, al mismo tiempo, dar pábulo a nuevas vías de investigación. Esto último equivaldría a coronar este esfuerzo conjunto con el éxito que más apreciarían sus promotores. Esta publicación incluye nada menos que treinta colaboraciones sobre Galileo y la influencia que ejerció en la posteridad, primero en Europa y luego en el resto del mundo. Entre las instituciones en las que es posible comprobar el influjo de Galileo se puede dejar por sentado lo variado de su influjo. Está presente en la Universidad de Oxford, en el Enciclopedia francés, en la propia Italia como gloria nacional, en la misma Italia como inspiración para revolucionarios, en el mismo sentido se lo encuentra presente entre los revolucionarios franceses, reconocido tardíamente en la publicación jesuítica *La civiltà cattolica*, entre los libros de lectura frecuentados por los ingleses, en el entorno de la masonería, en el entorno del fascismo con la construcción del submarino *Galileo Galilei*, en la traducción al chino de su obra *Dialogo*, para acabar con un instrumento de búsqueda en la red sobre su persona y su obra con la colaboración del Museo Galileo de Florencia y del Ministerio Italiano de Educación y Universidad. Este volumen constituye un homenaje realmente magnífico a la figura de Galileo y al enorme influjo que tuvieron su persona y su obra. [Antonio Navas SJ].

Recensiones Compañía de Jesús

Núñez de Castro, I. *La quina, el mate y el curare. Jesuitas naturalistas de la época colonial*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2021. 262 pp.

Ya desde sus inicios, en los tiempos del fundador, Ignacio de Loyola, la Compañía de Jesús tuvo un sesgo intelectual. La Compañía de Jesús nació con una mirada hacia las culturas emergentes. Y siempre procuró estar en los debates culturales y científicos de la modernidad. La emergencia del protestantismo exigía armas intelectuales, más que de fuego, para defender la fe. Y desde el inicio, esa presencia de los jesuitas fue muy significativa en los medios científicos.

Esta vocación científica ha estado presente durante siglos. El profesor Agustín Udías, en su excelente monografía *Los jesuitas y la ciencia*. Una tradición en la Iglesia (Mensajero, 2014) dedica unas páginas a la ingente labor de algunos jesuitas naturalistas en América, pero al ser una obra de conjunto no pudo detallar demasiado. Si se revisan las fuentes bibliográficas, sorprende que son muchos los estudios históricos sobre la obra científica (sobre todo como naturalistas) de los jesuitas en el Nuevo Mundo.

El presente estudio profundiza y amplía estos trabajos con nuevos datos inéditos y sistematiza la obra naturalista de los jesuitas en el Nuevo Mundo. Los primeros jesuitas, fieles a su misión evangelizadora y educativa, llegaron en 1562

BIBLIOGRAFÍA

a la América dependiente de la Corona de España. Durante 200 años, hasta su expulsión por Carlos III en 1767, los jesuitas hicieron una gran labor misionera en el Nuevo Mundo. Pero también defendieron a los indígenas americanos y desarrollaron una gran labor como naturalistas. Está demostrado que, tanto Humboldt como Darwin bebieron en estas fuentes para elaborar sus hipótesis sobre la distribución y evolución de plantas y animales en América. De ahí la importancia hoy de estas fuentes, algunas de ellas todavía inéditas.

Este estudio del profesor Ignacio Núñez de Castro ofrece una narración amena, novedosa y profunda. El autor, jesuita y catedrático jubilado de Bioquímica y Biología Molecular de la Universidad de Málaga ha visitado en Latinoamérica muchos de los lugares citados en el texto de este documentado estudio. El presente libro, dedicado al papa Francisco, incluye un prólogo del jesuita historiador Fernando García de Cortázar, y pretende rescatar del olvido a una parte de la historia de la ciencia. Al final, ofrece una bibliografía muy actualizada y completa y unos índices onomásticos excelentes que permiten seguir el rastro a todos los nombres citados.

Desde el comienzo, los jesuitas en el Nuevo Mundo dedicaron muchos esfuerzos a la evangelización a través de colegios y universidades. Llevaron a América miles de libros que enriquecieron las primeras bibliotecas. Y desde el Nuevo Mundo los jesuitas difundieron conocimientos y experimentaron remedios médicos indígenas basados en plantas americanas.

El volumen que comentamos se estructura en ocho capítulos que vertebran los contenidos. El primer capítulo se dedica a los primeros naturalistas jesuitas en América, los padres José de Acosta (el naturalista jesuita más brillante y al que se considera padre de la biogeografía) y Bartolomé Cobo. Cuatro capítulos se centran en la labor botánica de los jesuitas y sobre todo a las plantas medicinales: la quinina, la yerba mate y el curare.

El capítulo segundo describe los primeros herbarios (el hermano jesuita Pedro de Montenegro, el hermano Johannes Steinhöffer, el padre Segismundo Aperger, el hermano Georg Kammel (al que se dedica la Camelia). El tercer capítulo se centra en los estudios sobre la quinina y sobre la yerba mate. El cuarto capítulo describe los descubrimientos botánicos de los jesuitas en los grandes ríos: Amazonas, Orinoco y Magdalena (los padres Cristóbal de Acuña, José Gumilla y Antonio Juliá)

En una segunda parte, los últimos cuatro capítulos se centran en la labor de los jesuitas naturalistas que fueron expulsados de América. Unos desarrollaron su apostolado en el Gran Chaco (los padres Pedro Lozano y José Solís y en especial José Sánchez Labrador, capítulo 5), y sobre todo el chileno Juan Ignacio Molina (capítulo 8), a quien se considera inspirador de algunas de las ideas de Humboldt y de Darwin.

En resumen: un estudio riguroso que da a conocer muchos aspectos de la obra naturalística de los jesuitas en el Nuevo Mundo. Como ha puesto de manifiesto en 2016 el Académico de la Historia argentino Miguel de Asúa, “fueron los misioneros jesuitas los que en su proyecto de escala continental proporcionaron la primera imagen consistente de la naturaleza americana”. [Leandro Sequeiros SJ].

Polanco, J. A. de *Vida de Ignacio de Loyola*. Editado por Eduardo Javier Alonso Romo. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Mensajero – Sal Terrae, 2021. 223 pp.

Es la traducción española de la última obra de Polanco sobre la vida de Ignacio de Loyola. Escrita en 1574, ya pudo contar con la *Vida* (1572) publicada por Ribadeneira, la carta de Laínez y los “Sumarios” que el mismo Polanco había hecho en español (1540) y en italiano (1551) de los inicios de la Compañía de Jesús. Aunque no es seguro que leyera la *Autobiografía* escrita por Gonçalves de Cámara, se sabe que Polanco fue uno de los interesados en que el P. Ignacio dictase cómo le condujo el Señor a fundar la Compañía y contribuyó a las observaciones críticas que se hicieron a la *Vida* de Ribadeneira, fundada en gran parte en la *Autobiografía*.

El autor de esta traducción y edición, portugués, no fue jesuita, ni alumno de los colegios de los jesuitas. Fue en Salamanca, cuando en sus estudios universitarios de filología se agregó a un grupo de estudiantes interesados por investigar sobre los comienzos de la Compañía de Jesús. Hizo su tesis doctoral sobre los escritos portugueses de san Francisco Javier. Luego dará su nombre al grupo de CVX, allí mismo, y su colaboración fue entusiasta. Sus estudios se orientaron hacia la filología hispánica y sus primeros trabajos sobre la espiritualidad ignaciana versaron sobre Simón Rodrigues y Pedro Fabro. El texto base latino, que ha servido a la composición de la presente traducción es el publicado con gran objetividad y precisión, como era su costumbre, por el P. Cándido de Dalmases en la colección MHSI, *Fontes narrativi*, II, doc.21, Roma 1951. La edición se ofrece póstuma. El P. García de Castro ha revisado el texto de Romo y le ha dado la forma necesaria para su publicación.

Su interés es grande, por ser la última ocasión para Polanco de corregir los errores encontrados en otras biografías propias o ajenas sobre un personaje tan conocido para él como el P. Ignacio (de quien fue secretario y colaborador asiduo, y por su garantía de hombre tan fiel y bien dotado, tan amante de la verdad y tan capaz de atraer la confianza de personajes muy diversos entre sus contemporáneos. Podrá decirse que ofrece un argumento más evidente de la falsa figura de san Ignacio de Loyola creada por García Hernán en su biografía laicizada y fantaseada, editada en Taurus 2013. A pesar de vivir en su tiempo y de la confusión de muchos, los alumbrados no cuentan para nada sino para ser contrariados por la vida práctica y la enseñanza del fundador de la Compañía de Jesús. En mi opinión, es mérito del editor haberse servido de las 260 notas introducidas por el P. Dalmases en su edición del original latino. Hace bien en distinguirlas con la abreviatura “N.D.” y de las 204 añadidas por él. También son muy valiosas las correcciones autógrafas de Polanco, distinguidas con letra cursiva. Los descuidos de Polanco en algunos detalles sobre todo cronológicos, puede subsanarlos el lector con las observaciones de Dalmases. Para la ignorancia, tan lamentable y tan generalizada del latín en nuestros días, es un buen servicio esta edición en español para muchos detalles de la vida de san Ignacio de Loyola, de quien directamente pudo oírlos de su boca. Habrá quien pueda agradecer este servicio. [Manuel Ruiz Jurado SJ].

BIBLIOGRAFÍA

Soto Artuñedo, W. *El jesuita Diego de Pantoja en la Ciudad Prohibida de Beijing*. Aranjuez (Madrid): Xerión Comunicación y Publicaciones, 2021. 187 pp.

Diego de Pantoja es un personaje especialmente relevante por ser el primer español que, junto con Matteo Ricci, entró en la China de los Ming, siendo ambos acogidos en Beijing por el emperador Wan Li. Misionero jesuita, se dedicó a la labor evangelizadora en el seno de la Compañía de Jesús, con el deseo de hacerlo en China aunque, en su condición de jesuita, aceptó inicialmente un destino a Japón, que luego fue cambiado, con lo que pudo realizar su gran ilusión de evangelizar en China. De acuerdo con las directrices de inculturación diseñadas por Alessandro Valignano, vivió en Beijing junto a Matteo Ricci, hasta que éste falleció, gestionó y consiguió que Ricci pudiera ser enterrado en Beijing, consiguiendo así un logro de estabilidad para los misioneros católicos en la capital china, mantuvo viva la llama de Ricci tras su muerte, sufriendo persecución por la fe y siendo expulsado finalmente de China. Fue el principal responsable de que la memoria de Matteo Ricci no se perdiera en el olvido, con todo lo que supuso el llevar a cabo concienzudamente las directrices inculturadoras en la evangelización, tal como propugnaba Valignano. Esa fidelidad a la memoria y a la obra de Ricci hizo que pasaran desapercibidas algunas de las virtudes que lo adornaron como misionero: además de aprender la lengua, desarrolló un sistema de transcripción fonética que ayudó a otros muchos misioneros, aprovechó sus conocimientos científicos y sus dotes musicales y desarrolló algunos tratados apologéticos en chino. Además, fueron sus escritos los primeros que dieron a conocer en Europa la China real, así como el trabajo misional que se llevaba a cabo. Como todo el mundo sabe el conflicto de los ritos chinos supuso que la Santa Sede condenara la inculturación china a la hora de evangelizar, con lo que se interrumpió la evangelización del país por el espacio de dos siglos, volviéndose a intentar dicha evangelización de una manera bastante menos apropiada, con fuertes resabios occidentales y apoyo más o menos evidente de potencias occidentales interesadas en la explotación de China en beneficio propio. La rehabilitación de la labor misionera condenada en los ritos chinos empezó con el papa Pío XII, que rindió un homenaje a aquellos misioneros en su encíclica *Summi Pontificatus*, la primera de su pontificado al frente de la Iglesia Católica. Con motivo del IV Centenario de la muerte de Diego Pantoja el Instituto Cervantes, por medio del embajador español en Beijing, solicitó del gobierno chino celebrar un «Año Pantoja», que se celebró en su honor y recuerdo, cuando más bien se temía la respuesta negativa del gobierno chino. En uno de los actos de ese año, celebrado en Madrid, se contó con la presencia del embajador chino en España, junto a personalidades del ámbito de la cultura y de la política nacional e internacional. Esta biografía tiene conscientemente un tinte divulgativo y aparece aprovechando la efemérides del 450 aniversario de su nacimiento. A pesar de su aspecto sencillo, el respaldo documental es totalmente fiable, como utilizado por un historiador de trayectoria impecable como es Wenceslao Soto. Esta biografía de Diego de Pantoja se completa con un relato de la continuidad de la misión en China y la vinculación entre la ciudad de Valdemoro y la Compañía de Jesús. No deja de ser curioso que la China actual, con su conocida política, haya reconocido la valía de la aportación de Diego de Pantoja como nexo cultural entre oriente y occidente, a pesar de ser misionero católico. [Antonio Navas SJ].

Dalton, J. M. *Between Popes, Inquisitors and Princes: How the First Jesuits negotiated religious crisis in early modern Italy*. Leiden–Boston: Brill, 2020. 218 pp.

Estamos ante un trabajo de investigación, objeto de una tesis doctoral, que tiene como finalidad estudiar el privilegio que concedió a los jesuitas el papa Julio III en 1551 (a los once años de su fundación) para absolver el pecado de herejía *in foro conscientiae* y levantar además la excomunión *latae sententiae* en que incurría el hereje. El privilegio permitía combatir la herejía por vía extra-judicial, eludiendo los procedimientos de los tribunales. En esto se diferenciaba de la actuación de los demás confesores: solo podían perdonar el pecado del hereje contrito y arrepentido, pero tenían que enviar luego a este a quien pudiera levantarle la excomunión (primero los obispos, más tarde los tribunales mismos).

El estudio se circunscribe a Italia, y muestra cómo se aplicó allí este privilegio, movidos por el miedo a que la Reforma se difundiera por estos territorios como ya lo había hecho por Centroeuropa. En realidad, la concesión fue justificada inicialmente como una medida de emergencia: fuera de Italia se buscaba hacer frente a la falta de instancias eclesiales en una iglesia diezmada por la propia Reforma; en Italia se pretendía reaccionar a tiempo adelantándose a los peligros que representaba la Reforma.

Clave para leer el libro es comprender que el papel del citado privilegio no fue el mismo a lo largo del tiempo que estuvo en vigor, y que lo que al principio se concibió como un servicio de la Compañía de Jesús al papado y a la Inquisición romana se convirtió con el paso del tiempo en un mecanismo para que los jesuitas actuaran con una creciente independencia. En este sentido, la evolución del uso que se hacía del privilegio concedido a los jesuitas, hasta que fue negado y finalmente revocado por Sixto V (papa entre 1585 y 1590), muestra cambios de interés, que son analizados en el texto, estudiando el impacto de dicho privilegio sobre la Inquisición, sobre los diferentes papas de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII, e incluso sobre los distintos países y sus gobernantes. Es posible concluir que los jesuitas pretendieron mantener el privilegio cuando ya la situación de emergencia no parecía justificarlo, y esta pretensión chocaba además con las tendencias que se fueron imponiendo en la Iglesia postridentina.

En este desarrollo histórico que se extiende hasta el pontificado de Clemente VIII (papa entre 1592 y 1605) se quiere salir también al paso de cómo tradicionalmente se ha leído la historia de la Compañía, sobre todo en su primera etapa. La autora piensa que la interpretación del *Chronicon* de Alfonso de Polanco, el primer secretario de la Compañía, fue decisiva en su intención de mostrar una Compañía en filial obediencia a Roma y empeñada en la lucha contra la Reforma. Los hechos dan pie a una interpretación más compleja: es cierto que la Compañía siempre quiso priorizar lo pastoral (la conversión de los herejes) sobre lo institucional (los procedimientos de la Inquisición), pero además eso le permitió una creciente autonomía respecto a las autoridades romanas y una gran flexibilidad, rayana a veces en la ambigüedad, en el tratamiento de la herejía.

Para investigar esta compleja historia ha sido preciso recurrir a fuentes documentales de distinta procedencia. Y estas, cuando se consideran en conjunto, invitan a matizar esas visiones más tradicionales, que dominaron durante siglos. Esta

BIBLIOGRAFÍA

revisión ya fue iniciada por historiadores jesuitas y no jesuitas desde la segunda mitad del siglo XX. Para ello ha sido preciso ampliar las fuentes consultadas, más allá de los archivos de los jesuitas o incluso de la Santa Sede o de la Inquisición. Hay que agradecer a Jessica M. Dalton el paciente rastreo que ha realizado en archivos civiles de distintas ciudades italianas, que dan cuenta de los debates que fueron surgiendo en torno al privilegio, su interpretación y justificación, su aplicación. [Ildefonso Camacho SJ].

Zas Friz de Col, R. *Vita cristiana ignaziana. Un nuovo paradigma per la post-cristianità*. Roma: Pontificia Università Gregoriana – Pontificio Istituto Biblico, 2021. 212 pp.

El autor se propone ofrecer al lector una perspectiva teórica para repensar el paradigma actual de la tradición ignaciana, más adaptado al contexto socio-religioso contemporáneo. En esta obra sistematiza los resultados de un proyecto de investigación en que viene trabajando hace algunos años, cuyos frutos se han ido reflejando en un número considerable de artículos ya publicados (que se recogen en las pp. 7–8).

Zas tiene como referencia inicial los análisis de Charles Taylor en *La era secular*. Para este ha desaparecido del imaginario social del mundo occidental el sentido de la trascendencia meta-histórica y el de la transformación interior como fruto de la relación con Dios desde un horizonte escatológico que sirve de marco a la existencia personal y social.

Ese camino ya no es viable. Por eso hay que volver sobre el dinamismo antropológico de la búsqueda de sentido, porque es ahí donde podemos profundizar en la dimensión espiritual. Y en esta encontramos una innegable ambigüedad según se interprete en un sentido activo o pasivo. En el sentido activo, la espiritualidad busca trascenderse a sí mismo, mientras que en el pasivo afronta la acogida del otro. A la trascendencia fuerte (típica de la tradición ignaciana) se contrapone una trascendencia débil, que queda confinada al tiempo y concluye con la muerte individual. Los estudios de Freud permiten ahondar en este sentido de la trascendencia, en la que no hay referencia a la revelación divina: consiste en la toma de conciencia de la condición humana, y cuenta para ello con la contribución de las distintas ciencias humanas.

La espiritualidad va ocupando el puesto que en el paradigma antiguo poseía la religión. Y esto incrementa su ambigüedad. Por eso parece conveniente partir de la espiritualidad débil y buscar vías para iluminarla desde la espiritualidad fuerte.

Rossano Zas se propone avanzar en esta iluminación recuperando la dimensión contemplativa de la vida cristiana, que analiza en Ignacio. Este aspecto contemplativo, que no es el más estudiado en Ignacio, nos lleva a descubrir su eco en la tradición posterior encarnado en la contraposición entre meditación y contemplación, o entre espiritualidad y mística. Ahora bien, hoy parece necesario evitar esta contraposición para insistir, más bien, en la continuidad entre ambas. Y ese camino puede facilitarse profundizando en la relación entre reflexión y experiencia. No cabe duda de que la espiritualidad de hoy privilegia la experiencia.

Se recurre ahora a Zygmunt Bauman y su análisis de la sociedad líquida, cuando se invita al ser humano a liberarse del consumismo reinante y a promover la

autonomía y la independencia para tomar decisiones contracorriente. Este proceso decisional tiene relación con el discernimiento. En ese proceso el sujeto atiende a sus emociones y mociones, pero sobre todo busca llegar a una decisión, en la que pretende avanzar en la búsqueda de sentido para su existencia personal. Pero en esta transformación interior el sujeto se encuentra con la realidad de Jesús que le ilumina y le interpela. Puede ayudarlo a configurar su vida como una vida cristiana. Zas propone el término de “vida cristiana ignaciana” para sustituir al clásico de “espiritualidad ignaciana”. Cree evitar así la ambigüedad que hoy envuelve a la palabra “espiritualidad” y ofrecer un marco más adecuado para acercarse a la mentalidad post-cristiana e iluminarla desde la trascendencia fuerte. Pero a esta trascendencia fuerte se llega, no tanto por la mera revelación o palabra que viene de fuera, sino ahondando en la interioridad y en eso que se ha llamado la trascendencia débil, que es el terreno en que suele moverse el sujeto post-moderno. [Ildefonso Camacho SJ].

Recensiones Filosofía y Ciencias humanas

Skrzydlewski, P. (ed.) *Feliks Koneczny*. Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 214 pp.

Feliks Koneczny está considerado en Polonia como uno de los filósofos cristianos del siglo XX, a los que ha dedicado una serie la Ignatianum University Press. El contenido es fruto de la colaboración de un grupo de especialistas que ofrecen una visión lo más completa posible de su figura y de su obra. El texto está dividido en dos grandes partes: la primera dedica los estudios a su persona y su obra; la segunda contiene una selección de cuatro escritos suyos. En la primera parte pueden encontrarse estudios sobre diversos aspectos de su quehacer intelectual: una biografía del personaje, proyectado sobre el trasfondo de la época en la que le tocó vivir; el impacto y la recepción de su pensamiento, en el contexto intelectual; su filosofía y cuál fue la comprensión que se le otorgó; sus escritos religiosos; estudio de la historia y de las leyes que la rigen; cómo contempla él *Logos* y *Ethos* en la civilización latina; antropología, ética y pensamiento social; filosofía de la cultura y civilización; teatro, arte, literatura y educación; recepción e interacción de su pensamiento; glosario de sus obras. Los escritos seleccionados en la segunda parte de esta publicación tratan sobre la presión que ejerce el Oriente sobre el Occidente; la Iglesia como educadora política de naciones; nihilismo y rusificación; burocracia. Durante su vida dedicó 60 años al trabajo historiográfico, con un total de 26 libros, cada uno de los cuales contenían entre 300 y 400 páginas. No es de los autores polacos más prolíficos pero no hay ningún otro que haya sido capaz de abarcar un abanico tan amplio de intereses como el que él muestra, ya que puede comprobarse cómo se asoma a campos tan diversos como la antropología, la sociología, la filosofía, la teología, la psicología, la economía, la historia y el derecho. Aun así, lo más valioso de su legado, radica en su actitud personal, actitud propia de un verdadero humanista, expresada en la dimensión personal y moral de su actividad. Esta actitud personal lo convierten en un peculiar ejemplo de pensador católico. La filosofía que él cultiva no lo apartó en ningún momento de las experiencias humanas relacionadas con la religión y la

BIBLIOGRAFÍA

fe religiosa. La base de su filosofía era el ser humano, la experiencia natural del mundo y su guía fue la razón humana sana, encaminada a aprehender la verdad sin limitaciones, llegando hasta el final en esa pretensión suya. En el campo de la antropología sostuvo una visión personalista del hombre, destacando su apoyo a la subjetividad, racionalidad y libertad humanas. Su comprensión filosófica de la cultura, la civilización y las leyes de la historia fueron para él un valioso complemento a la hora de profundizar en sus estudios históricos. En todo buscó adquirir un conocimiento integral, a ser posible definitivo. Con ello su filosofía puede definirse como realista y, al mismo tiempo, cristiana, original, universal y válida para la totalidad de la cultura mundial. [Trinidad Parra].

Lemańska. A. (*et al.*) *Kazimierz Kłószak*, Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 208 pp.

Esta publicación de la Ignatianum University Press está dedicada a Kazimierz Kłószak. En el caso de este filósofo polaco cristiano del siglo XX, este volumen sobre su persona cuenta con un editor y tres autores que lo presentan conjuntamente. Dos son las partes en las que está dividida esta publicación: en la primera se profundiza sobre la persona y el trabajo de Kłószak. Lo primero que aparece en el volumen es una sucinta biografía, seguida del análisis de las fuentes y las intuiciones que aparecen en sus puntos de vista filosóficos. En esta primera parte son los problemas teóricos detallados los que ocupan el mayor espacio, con atención específica hacia los temas metafilosóficos, entre los cuales trata de la teoría pluralista sobre la filosofía, la relación entre los hechos científicos y los hechos filosóficos, las implicaciones ontológicas de un género reductivo, un análisis del principio de Einstein y unas consideraciones sobre Tomás de Aquino y una *Cuarta vía*, tomada de los grados de perfección. El hermetismo que caracteriza su pensamiento ha tenido como resultado que sus conceptos *metateóricos* no hayan sido valorados adecuadamente por los entendidos. Para él el objetivo de la reflexión filosófica es el de explicar la realidad para hacerla comprensible. Esto lo intenta mediante el método de separar las implicaciones ontológicas de tipo reductivo. En el campo de los argumentos sobre la existencia de Dios, los suyos se consideran muy importantes para el diálogo entre la religión y las ciencias de la naturaleza. Él está convencido de que la tesis de que Dios existe puede tener justificación mejor en el área de la filosofía que en el de las ciencias naturales. El modo de interesarse por descubrir y comprender el alma humana tiene una impronta característica de la filosofía clásica, con orientación aristotélico-tomista. En el mundo del pensamiento prestó especial atención a las ideas básicas que sustentan el marxismo, al método de la filosofía de la naturaleza, a la argumentación sobre la existencia de Dios y a lo relativo al origen del alma humana. Tuvo polémicas, no sólo con otros filósofos adversarios de la filosofía cristiana sino también con filósofos provenientes de círculos católicos. La segunda parte de este volumen publica unos cuantos escritos suyos escogidos. En ellos se trata de la filosofía de la naturaleza de Jacques Maritain y la visión evolutiva del universo propia de Teilhard de Chardin; la teoría y la metodología de la filosofía de la naturaleza; la filosofía sobre el origen del universo y de la vida biológica. Todos ellos temas fáciles a la controversia, que fue un campo que él nunca eludió. [Trinidad Parra].

Jagiello, J. (ed.) *Józef Tischner*, Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 240 pp.

Józef Tischner, filósofo polaco cristiano del siglo XX es el objeto de los estudios que se presentan en este volumen. Al igual que otros volúmenes de la serie dedicada a este grupo de filósofos cristianos, el presente libro está dividido en dos partes. En la primera comienzan los estudios con una biografía sucinta, seguida de un análisis de las características de la época que le tocó vivir. Sigue una presentación introductoria de la filosofía de Tischner. En sus escritos queda claro que intenta hacer una filosofía sobre el ser humano, de tal manera que todos sus esfuerzos por comprender la realidad van buscando llegar a lograrlo. En relación con esto se interesa particularmente por la relación que se produce entre el hombre el mundo que lo rodea. Considera que el encuentro con el otro sólo puede realizarse a través del intercambio de la realidad trágica de la especie humana. Este encuentro entre dos personas es en algún modo reflejo del encuentro entre una persona y Dios. Constata la impotencia en la que se debate la humanidad, impotencia que luego denominará con el término pobreza. Esta participación misteriosa entre seres humanos permite a Dios tomar parte en ella. El resto de la primera parte del volumen contiene varias aportaciones bajo un título que las abarca a todas ellas: *De la axiología a la agatología*: la filosofía de *Józef Tischner* sobre el ser humano. Los aspectos que se desarrollan dentro de este título general se refieren a la filosofía del ser humano a la luz del pensamiento *en valores*. A continuación, se analiza la filosofía del ser humano considerada como una filosofía *del drama humano*. Sigue la agatología de la muerte y nacimiento del ser humano. Se concluye con la última palabra en el drama de la liberación. Otro estudio analiza la discusión y la polémica en la vida de Tischner. Igualmente se siguen los pasos a la influencia que pudo recibir del mundo científico. Los textos seleccionados en la segunda parte son muy expresivos de la mentalidad de su autor. Expresa en uno de ellos el tipo de filosofía que pretende encontrar; en otro cómo pensar en valores al objeto de superar la profunda crisis que sacude a la humanidad; la filosofía del drama humano; pensar dramáticamente desde el interior de la metáfora; agatología, que permite al hombre descubrir los límites de la humanidad; la última palabra en el drama; la ontología y la agatología del hombre; la libertad como un modo de existencia del bien; el otro, capaz de provocar sufrimiento por el empeño en ampliar los límites de su influencia; el pensamiento religioso que, en el terreno de la búsqueda, siempre se proyecta que nadie puede a la larga pensar de una manera y vivir de otra en este terreno. [Trinidad Parra].

Holub, G. (ed.) *Karol Wojtyła*, Krakow: Ignatianum University Press, 2019. 204 pp.

Esta publicación considera la figura de Karol Wojtyła desde el punto de vista filosófico, dentro de una galería de filósofos cristianos polacos del siglo XX. Al igual que en algún otro volumen de la serie sobre este grupo de filósofos, nos encontramos con un editor y tres autores puestos al mismo nivel en el encabezamiento del libro. Siguiendo el formato de otros volúmenes de la misma serie, la presente publicación tiene dos partes diferentes entre sí. La primera está dedicada a estudios sobre la persona y la obra de Karol Wojtyła, mientras que la segunda selecciona varias de sus obras como complemento de todo lo dicho sobre su persona

BIBLIOGRAFÍA

y su pensamiento. En la parte biográfica se atiende de modo específico también a su actividad académica. Su persona es encuadrada también en el marco del tiempo que le tocó vivir, requisito indispensable para comprender adecuadamente la importancia de su figura. A la hora de utilizar el método filosófico conviene prestar atención al hecho religioso, por poner un ejemplo, para descubrir si realmente complementa y eleva la naturaleza humana o por el contrario la deshumaniza, apartando al hombre de la problemática de sus semejantes. La libertad humana tiene dependencias que no puede eludir: dependencia respecto al propio ser de la persona y dependencia respecto a la verdad cuando la descubre. Para Karol es evidente que el deber moral no es otra cosa que el poder normativo de la verdad. Concibe la comunidad y la sociedad como realidades constituidas por personas humanas, cuya meta común consiste en apoyar a los demás. La naturaleza y la persona, o sea la ley natural y la norma personalista no son dos elementos contradictorios sino complementarios, teniendo en cuenta tanto los datos antropológicos como los metafísicos. Considera que lo políticamente correcto tiende a introducir a la persona en un mundo de contenidos morales extraños. Se niega a que la persona sea reducida a un paquete de funciones producidas por procesos naturales, así como a que se olvide la cualidad esencialmente social del hombre, frente a los procesos de excesiva individualización y atomización de la persona, especialmente en los países occidentales. En la primera de las obras seleccionadas el Karol intenta captar adecuadamente al sujeto, con la idea de encontrar una expresión sintética de los conceptos de persona y acto que pueda ayudar a abordar los problemas existenciales del hombre en el mundo moderno. Describe la autodeterminación humana como la capacidad que tiene el hombre, a partir de ella, de ofrecerse como don a los demás. Afirma que la gran fuerza moral que tiene el amor verdadero reside en el deseo de que la persona amada sea feliz o sea inundada por el bien. Este desprendimiento propio del amor verdadero le da un carácter de trascendencia y absoluto que puede impregnar todos los asuntos cotidianos de la vida. También pone el acento en que los diferentes *yoes* están enderezados a la inserción en una comunidad, en la que dicha comunidad mire por el bien de los individuos que la componen y éstos busquen su propia realización colaborando en la buena marcha de la comunidad. Es algo que aparece como intrínseco a todo el pensamiento de Karol Wojtyła. [Trinidad Parra].

Andrzejuk, A. (et al.) *Mieczysław Gogacz*. Krakow: Ignatianum University Press, 2019. 245 pp.

Nos encontramos ante el primer volumen de una serie de 13 volúmenes (al que se añade uno especial sobre el siglo XXI) fruto de un extenso y denso proyecto de investigación dedicado al estudio de la Filosofía de carácter cristiano en Polonia durante el siglo XX. Es decir, relata la tarea de diversos profesionales universitarios en el campo de la filosofía (casi todos tomistas convencidos) y que en situaciones muy difíciles ejercen su tarea en una Polonia políticamente compleja. Este proyecto ha sido impulsado por un grupo extenso de estudiosos de la Filosofía actual y publicados por la editorial Universitaria *Ignatianum* de Cracovia. Comprender la especificidad y significado de la Filosofía cristiana en Polonia en el siglo XX es imposible sin tener en cuenta los antecedentes históricos y políticos

básicos que acompañan a su cultivo y funcionamiento, especialmente en la segunda mitad del siglo pasado.

Es bien conocido que el siglo XX fue una época de prueba especial no solo para Polonia sino que también lo fue para muchos países marcados por las ideologías totalitarias. Además de recuperar la independencia en 1918, Polonia estuvo marcada por dos guerras mundiales, la revolución bolchevique, el nacimiento de sistemas totalitarios, las formas organizadas de genocidio combinadas con la esclavitud y el desprecio por la dignidad humana. Todo esto dejó una clara huella en la cultura polaca, europea y mundial. También tocó la filosofía. Después de 1945, junto con la imposición del sistema totalitario a Polonia por parte de la URSS, el monopolio político fue acompañado por el monopolio ideológico, que estaba respaldado por la interpretación oficial de la filosofía marxista-leninista.

Como resultado de esta situación, muchos profesores académicos de antes de la guerra perdieron sus trabajos en sus universidades, entre ellos: Władysław Tarkiewicz, Roman Ingarden, Izydora Dąmbska, Henryk Elzenberg y Tadeusz Kotarbiński. La libertad de investigación científica y el contacto con el pensamiento filosófico detrás del Telón de Acero fueron limitados. Las humanidades polacas se encuentran en una trampa ideológica. Durante varias décadas, la academia ha estado bajo la presión de diversas formas de ideología marxista.

El primero de los volúmenes está dedicado a una de las personalidades más cualificadas del personalismo en Polonia, el profesor Mieczysław Gogacz. Como otros volúmenes de esta colección, el libro está estructurado en dos partes. En la primera, nos acercamos a su persona y a su pensamiento (páginas 13–148) y en la segunda parte (páginas 149–230) se ofrecen textos extensos y escogidos de sus escritos. Las últimas páginas (páginas 231–245) recogen una selecta bibliografía.

El profesor Mieczysław Gogacz nació en 1926, en Nadroze cerca de la ciudad de lo que ahora es Rypin, en la región de Dobrzyń al este de Polonia. Estudió Filosofía en la Facultad Católica de la Universidad de Lublin, la única universidad católica en aquella época. Obtuvo su grado en 1952 y el doctorado en 1954 con la defensa pública de su tesis “Filosofía de la existencia según el “Benjamin minor” de Ricardo de San Víctor”, una obra mística del siglo XII. En 1956 recibe una beca de estudios para investigar en la Biblioteca Nacional de París. Y desde Francia se traslada en 1957 para trabajar en el Pontificio Instituto de Estudios Medievales de Toronto, en Canadá. Desde octubre de 1966 es profesor de Filosofía en la Academia Católica de Teología en Varsovia. Fue profesor de Historia de la Filosofía hasta su jubilación en 1997. Desde 1990, debido a los cambios en Polonia, fue profesor de Filosofía y Ética en la Universidad de Varsovia, en la Academia de Medicina y en la Universidad Militar de Tecnología. Muy ligado a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, ha tenido una gran actividad docente siendo objeto de premios y homenajes por parte de la jerarquía católica e incluso recibiendo galardones de manos del papa Juan Pablo II.

Sorprende la amplitud del campo de las reflexiones filosóficas de Gogacz. Sus escritos se centran en la Metafísica tomista, la Antropología filosófica (profundiza y corrige el concepto de persona de Boecio), la Ética (el fundamento de la ley natural), la Pedagogía (reflexiones sobre lo que es la formación humana), la Filosofía Política (propuestas para un gobierno justo basado en la persona), la Teoría de las Culturas (la estructura de la Europa cristiana), la Filosofía y la Teología de las

BIBLIOGRAFÍA

Religiones (la defensa del catolicismo como proyecto humanizador) y la Filosofía de los Místicos (reflexiones sobre Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz). La tarea intelectual de Mieczyslaw Gogacz no ha sido bien conocida en Europa y por ello merece un tratamiento especial en este volumen muy bien presentado como primero de esta serie de monografías que dan a conocer la labor de la filosofía cristiana en Polonia. [Leandro Sequeiros SJ].

Battaner, E. *Los físicos y Dios*. Madrid: Libros de la Catarata (Fundación Ramón Areces, Real Sociedad Española de Física), 2020. 125 pp.

Archivo Teológico Granadino, como revista científica fundada por el docto jesuita José A. de Aldama en 1938, publica estudios especialmente sobre el período post-tridentino, edita en su lengua original manuscritos inéditos de la misma época y publica una sección bibliográfica con boletines específicos sobre cuestiones histórico-teológicas. Por eso tiene su sitio un comentario a *Los físicos y Dios*. El autor de este grato ensayo, el profesor Eduardo Battaner (Catedrático Emérito del Departamento de Física Teórica de la Universidad de Granada) precisa desde el comienzo de su texto que no se trata de un estudio sobre la Física y Dios, sino sobre los físicos (los hombres y mujeres que han hecho ciencia experimental sobre el comportamiento material de la realidad) y Dios. Es un recorrido didáctico de cómo los físicos se han situado ante lo que cada uno entiende por Dios. Unos son ateos y otros creyentes. Unos son de tradición cristiana (en sus distintas versiones) y otros son judíos, musulmanes, hindúes o de otras religiones. Es de gran interés cómo cada uno de los muchos físicos citados ha expresado desde la época de la cultura griega hasta ahora su versión particular de Dios. El autor de este texto no quiere tomar postura sobre sus creencias, sino describir desde fuera la experiencia de Dios verbalizada por los muchos científicos dedicados a la Física. Autor también de una *Historia de la Física* (2020), Battaner muestra un gran conocimiento de la historia del desarrollo histórico de la construcción social de lo que modernamente se define como Física (muy diferente a la *Physica* antigua, que era una reflexión sobre el sustrato material de las cosas, la *physis* griega). Aun así, se deslizan algunos errores de detalle, como considerar que George Lemaître era jesuita (pág. 30) cuando era sacerdote secular, o que Cornelio Jansen (padre del jansenismo) cuando en realidad era enemigo de estos. Pero esto no quita méritos al loable esfuerzo del autor por transmitirnos una perspectiva general sobre cómo los grandes físicos no han podido prescindir de tomar posturas ante la trascendencia, lo religioso y Dios. Una selecta bibliografía completa este texto y abre nuevos horizontes a los lectores. Tal vez dejó de lado dos libros del profesor Agustín Udías que completan esta visión: *Breve Historia de la Física* (2019) e *Historia de la Física, de Arquímedes a Einstein* (2004). [Leandro Sequeiros SJ].

Bugajak, G. (et al.) *Kazimierz Kloskowski. The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*. Vol. III. Krakow: Ignatianum University Press, 2019. 202 pp.

El volumen III del proyecto de investigación sobre la filosofía cristiana polaca del siglo XX está dedicado al joven filósofo Kazimierz Kloskowski. En el siglo XX, en Polonia, la filosofía cristiana se convirtió en un pegamento ideológico, necesario para mantener la continuidad de la cultura polaca, y un vínculo entre lo

polaco y la herencia de la civilización de Europa Occidental. Por lo tanto, durante el período llamado comunista, la nación, la cultura y la filosofía en Polonia enfrentó diversos hostigamientos, así como intentos de desacreditarlos o instrumentalizarlos. Fue en este momento cuando se intentó presentarlo como una forma de ilusión, construida sobre creencias religiosas y como un discurso ideológico completamente contrario a la ciencia moderna. Todos los representantes de la filosofía cristiana polaca se opusieron a este enfoque.

El cultivo de la filosofía cristiana es un hecho histórico que tuvo lugar en un tiempo y espacio específico debido a la aparición de la Revelación en la cultura y sus consecuencias prácticas y teóricas. Aunque el término “filosofía cristiana” funciona en la literatura sobre el tema, es una categoría ambigua desde el punto de vista metodológico. Cabe señalar aquí que la filosofía, como la biología o la química, no es ni “cristiana” ni “no cristiana”, es una ciencia.

Su valor cognitivo está determinado no por un adjetivo específico, sino por la valoración epistemológica de los enunciados realizados. En otras palabras: se trata de si, fáctica y objetivamente, de forma comunicativa, manteniendo el aspecto que le conviene, realiza una explicación cognitiva y comprensiva de la realidad. Si es así, merece atención y análisis, porque es una forma de obtener la verdad sobre el mundo por parte del hombre. En el sentido objetivo, la tradición cristiana, en el contexto del descubrimiento, proporciona al filósofo ciertos tipos de situaciones problemáticas que pueden ser explicadas (explicadas, aclaradas) con el uso de aparatos conceptuales apropiados relacionados con un sistema filosófico o de humanidades previamente seleccionado.

Finalmente, se puede hablar de filosofía cristiana en un sentido psicológico, considerando a la persona del propio filósofo como aquel que, siendo creyente, se filosofa a sí mismo. En este sentido, la práctica de la filosofía cristiana tiene el carácter de un compromiso existencial y puede definirse como una forma de vida sustentada en un acto de fe religiosa.

Kazimierz Kloskowski (1953–1999) es un filósofo joven cuyos horizontes de reflexión filosófica se pueden sistematizar en tres capítulos: el determinismo evolucionista, la filosofía de la creación y de la evolución, y los aspectos bioéticos de la ingeniería genética. Por tanto, su interés se centra en la filosofía de la biología. Pero primero digamos algo de su personalidad y de sus obras.

Nacido en el año 1953 en la ciudad de Gdansk obtiene en el año 1977 el Master de Teología con un trabajo final sobre el Logos en los trabajos de Filón de Alejandría y el Himno del prólogo del Cuarto Evangelio, bajo la supervisión del doctor Grzegord Gólski. Fue ordenado sacerdote en diciembre de 1977 y comienza su tarea pastoral en la parroquia del Sagrado Corazón de Sopot. Debido a sus extraordinarias dotes intelectuales, en septiembre de 1978 fue destinado a hacer estudios especiales en la Facultad de Filosofía Cristiana de la Academia de Teología Católica de Varsovia. Sus estudios especiales, entre los años 1978 y 1981, se centraron en la Filosofía de la Naturaleza y obtuvo el Master en Filosofía en 1981 realizando una memoria final de carrera sobre “El concepto de Abiogénesis (el origen de la Vida) en los trabajos de Reinhard W. Kaplan”. En el año 1984, Kloskowski obtiene el doctorado en Filosofía con una tesis sobre “El papel del azar en la Génesis de la Vida”. Empezó a trabajar como profesor en la Facultad de Filosofía Cristiana desde 1985, llegando a ser Secretario del centro. Su libro

BIBLIOGRAFÍA

“El Problema del Determinismo evolutivo: un estudio biofilosófico” le otorgó el grado de profesor de humanidades en 1991 (con filosofía y sociología y filosofía de la naturaleza). Entre 1992 y 1996 fue Director del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia y supervisor de la Asociación de estudiantes de Filosofía de la Naturaleza. Entre 1993 y 1996 ocupó la plaza de Vicedecano de la Facultad de Filosofía Cristiana. En 1996 fue nombrado Vice-Rector de Asuntos de los Estudiantes, papel que desarrolló hasta su temprana muerte en 1999.

Como ya se ha citado, sus intereses filosóficos se centraron en las cuestiones relacionadas con conceptos de filosofía de la naturaleza, especialmente en filosofía de la biología (la biofilosofía). Sus investigaciones y escritos se refieren a los aspectos científicos y filosóficos del origen de la Vida sobre la Tierra, la evolución biológica, el creacionismo, la biología molecular, la bioética, la ingeniería genética, la filosofía sobre Dios creador y la dinámica ecológica. Y estaba muy interesado en la historia de la ciencia y en la filosofía. El volumen que comentamos recorre con profundidad todos los aspectos de este gran filósofo cristiano. [Leandro Sequeiros SJ].

Czachorowski, M. *Mieczysław Albert Krąpiec. The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*. Vol. VI. Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 228 pp.

El sacerdote dominico Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008) se caracteriza por su fidelidad ideológica a Santo Tomás de Aquino, desde cuyos planteamientos reelabora toda su metafísica. Por ello merece figurar en esta serie editorial que forma parte de una colección de 13 volúmenes (al que se añade uno especial sobre el siglo XXI). Estos volúmenes son el fruto de un extenso y denso proyecto de investigación dedicado al estudio de la Filosofía de carácter cristiano en Polonia durante el siglo XX. Es decir, relata la tarea de diversos profesionales universitarios en el campo de la filosofía (casi todos tomistas convencidos) y que en situaciones muy difíciles ejercen su tarea en una Polonia políticamente compleja.

Este proyecto ha sido impulsado por un grupo extenso de estudiosos de la Filosofía actual y publicados por la editorial Universitaria *Ignatianum* de Cracovia. Comprender la especificidad y significado de la Filosofía cristiana en Polonia en el siglo XX es imposible sin tener en cuenta los antecedentes históricos y políticos básicos que acompañan a su cultivo y funcionamiento, especialmente en la segunda mitad del siglo pasado. No todos los autores discutidos en el proyecto utilizaron el nombre de “filosofía cristiana”. Muchos no intentaron elaborarlo sobre una base sistémica, algunos lo hicieron de manera general e imprecisa. No siempre les importaron tales declaraciones. Por el contrario, prefirieron abordar problemas concretos y dejar de lado las declaraciones metodológicas o no las hicieron, tratándolas como algo secundario. Sin duda, sin embargo, por los temas que tratan (el aspecto objetivo), así como por las declaraciones metodológicas expresadas con más o menos precisión, funcionan en algo que puede describirse en términos de la filosofía moderna de la ciencia: el paradigma (tradición investigadora) de la filosofía cristiana. Algunos filósofos cristianos de la generación más joven, como J. Życiński, utilizaron el término “tradición investigadora” en su determinación metodológica e histórica. La filosofía cristiana polaca del siglo XX es una filo-

sofía sui generis. Es el trabajo de figuras destacadas del mundo de la cultura y el pensamiento polacos que no trataron la fe como una limitación o ideologización de la cognición y el pensamiento humanos sobre el mundo. Por el contrario, al filosofar en su contexto, se guiaron por los principios del discurso científico racional y, en la mayoría de los casos, separaron lo relacionado con la fe religiosa de lo que podía captarse en la cognición natural. Ellos lo hicieron

Por tanto, no se trataba simplemente de una filosofía apologética y confesional. Fue un discurso vivo y abierto a los desafíos intelectuales de la actualidad, en el que se expresó la disposición al diálogo y en ocasiones al enfrentamiento con lo aparecido en la cultura en el campo de la vida social, la ciencia, las normas morales y las instituciones de la vida política. En una palabra, esta filosofía impregnó toda la vida personal de una persona y construyó la cultura humana, expandiendo y ordenando el campo del conocimiento científico, influyendo en la vida moral y moral, inspirando la creatividad artística humana y contribuyendo a la profundización de la vida religiosa.

Esta filosofía fue creada por destacadas personalidades cuyas actividades educativas y su implicación en la investigación encontraron estudiantes y seguidores en el campo de las ciencias, pero también propiciaron el surgimiento de escuelas filosóficas afines al máster. La influencia de estas personas, así como de las comunidades asociadas a ellas, traspasó las fronteras de la cultura polaca y pasó a formar parte del patrimonio mundial, como lo demuestran los ejemplos del cardenal Karol Wojtyła, Mieczysław Albert Krąpiec y Józef Tischner.

Como ya hemos apuntado, el sacerdote dominico Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008) se caracteriza por su fidelidad ideológica a Santo Tomás de Aquino desde cuyos planteamientos reelabora toda su metafísica. Durante la ocupación Nazi alemana, participó clandestinamente impartiendo clases de Filosofía y de Teología en el Colegio Filosófico y Teológico de los Dominicos (1940–1945). En junio de 1945 fue ordenado sacerdote y defendió su tesis doctoral escrita en latín sobre el Amor Natural hacia Dios en el Angélico de Roma obteniendo el doctorado en Filosofía. Entre 1946 y 1948, mientras da clases en el Colegio Dominicano de Cracovia, prepara su segundo doctorado, también el latín, esta vez en Teología, sobre “El amor personal en la Santísima Trinidad según santo Tomás de Aquino”. Desde 1951 es profesor de Teología en Varsovia, pero pronto conecta con la Universidad de Lublin donde se incorpora en la Facultad de Filosofía Cristiana. Entre 1958 y 1961, y entre 1969 y 1970 fue Decano de la Facultad de Filosofía Cristiana en Lublin.

Son seis los campos de la Filosofía tomista que cultivó: el de la Metafísica tomista, el de la epistemología, el del existencial tomista, el de la Antropología filosófica, el campo de la Filosofía de las leyes y el de la Filosofía de la Cultura. Por sus méritos intelectuales, humanos y evangélicos merece figurar entre los grandes filósofos católicos del siglo XX. [Leandro Sequeiros SJ].

Podrez, E. (et al.), *Tadeusz Ślipko. The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*. Vol. IX. Krakow: Ignatianum University Press, 2019. 204 pp.

La Compañía de Jesús también ha aportado su contribución a la Filosofía Cristiana en Polonia. Tal es el caso de padre jesuitas Tadeusz Ślipko (1918–2015),

BIBLIOGRAFÍA

experto en ética e impulsor de debates con los marxistas. En este volumen IX nos referimos a este incansable trabajador de la mente. Que debe considerarse como una parte importante de un conjunto de pensadores.

Los fundadores de la filosofía cristiana polaca, junto con los círculos que ellos formaron, desempeñaron un papel importante en el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de las humanidades polacas, así como de las ciencias exactas, teológicas y sociales ampliamente entendidas. Influyeron no solo en la vida universitaria, sino también en la cultura nacional ampliamente entendida, así como en la vida social y religiosa. Tampoco es difícil ver su influencia en los cambios políticos que están teniendo lugar en Polonia y en el mundo, en la formación de métodos y estrategias de educación y crianza, en la demostración de la racionalidad de las actitudes religiosas, en el desarrollo de métodos innovadores de defensa de los derechos humanos.

El objetivo principal del proyecto es conmemorar y profundizar el conocimiento de la filosofía cristiana polaca en el país y en todo el mundo y mostrar el papel que desempeñó en la cultura, ciencia, economía, política, arte, costumbres y religión ampliamente entendidas en el siglo XX. En primer lugar, será un estudio monográfico de los pensamientos de 13 destacados representantes de esta corriente filosófica, activa especialmente en la segunda mitad del siglo XX, es decir: Mieczysław Gogacz, Piotr Lenartowicz, Stanisław Kamiński, Kazimierz Kloskowski, Kazimierz Kłószak, Feliks Koneczny, Mieczysław Albert Krąpiec, Tadeusz Stycznia, Tadeusz Sieklipi, Tedusz Stycznia, Tadeusz Śiefoli, Zózek y Zózek, Józefäk.

La elección de representantes representativos de la filosofía cristiana polaca del siglo XX no fue fácil. El criterio básico fue el valor sustantivo de sus logros y el papel que jugaron en la formación de la comunidad académica nativa. Muchos de ellos en el último siglo moldearon de manera creativa e inflexible el carácter y la identidad de los departamentos filosóficos y teológicos. También se tuvo en cuenta el carácter interdisciplinario de sus logros, dirigidos a diversos campos. Por tanto, se trató de elegir pensadores cuya creatividad no se limite solo al discurso filosófico, sino que abarque las disciplinas humanísticas, e incluso ciertos aspectos de las ciencias naturales y sociales, o teológico. Muchos autores de la filosofía cristiana polaca, de manera pionera, superaron las barreras tradicionales que separaban el pensamiento cristiano de los logros de las ciencias naturales y humanas modernas, y se ajustaban así al modelo contemporáneo de investigación interdisciplinaria.

Debido a las necesarias limitaciones, los logros de muchos otros pensadores que merecen ser conmemorados y difundidos tanto en Polonia como en el extranjero, se han omitido en mayor medida que los autores propuestos. Cabe destacar que el objetivo del proyecto no es disminuir su contribución a la filosofía y la cultura nacional. En última instancia, el proyecto continuará en los siguientes ciclos para llenar los vacíos visibles mediante la adición de nuevos volúmenes dedicados, entre otros, a filósofos generacionalmente más jóvenes, pero no menos meritorios para la cultura polaca. La fórmula del proyecto está abierta. Siempre que obtenga reconocimiento científico.

Tadeusz *Ślipko* nació en 1918 en un distrito de la ciudad ucraniana de Rohatyn, pero al fallecer su padre en 1923, se traslada dentro de Ucrania con su familia a Horodok donde viven muchos polacos, ucranios, judíos y alemanes. Un entorno

multicultural, como él mismo escribe. En 1936, superados los estudios de Secundaria, pasa como estudiante de Matemáticas de Ciencias Naturales a la Universidad John Casimir en Lviv, en Ucrania occidental. Pero desde 1938 inicia sus estudios en el Departamento de Humanidades y elige el departamento de filología y de historia polaca. Pero los estudios de interrumpen por la guerra mundial. En 1939 es aceptado en el Noviciado de la Compañía de Jesús en Cracovia. Entre 1944 y 1948 realiza sus estudios de Teología siendo ordenado sacerdote en 1947. En el año 1948, como parte del esfuerzo por reconstruir la Compañía de Jesús en Cracovia después de la guerra, es elegido como profesor de Ética en la Facultad de Filosofía de los jesuitas. También estudia Sociología para adquirir más formación en la enseñanza de la Filosofía. Desde 1965 es profesor ayudante en el Departamento de Ética de la Facultad de Filosofía Cristiana de la Academia de Teología Católica de Varsovia. A lo largo de su trayectoria intelectual ha publicado 13 libros y más de 200 artículos, ensayos y reseñas de libros. *Ślipko* está considerado como uno de los más sobresalientes representantes del tomismo orientado hacia la Ética. Sus aportaciones más sobresalientes se centran en las relaciones entre la Moral católica y su fundamento filosófico en la Ética. Casi centenario, siguió trabajando hasta su muerte en 2015. [Leandro Sequeiros SJ].

Mazur, P.S., P. Duchlinski y P. Skrzydlewski (eds.) *A Companion to Polish Christian Philosophy of the 20th and 21st Centuries*. Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 333 pp.

Hemos comentado con anterioridad en *Archivo Teológico Granadino* el contenido de los 13 volúmenes de la investigación sobre la filosofía cristiana en Polonia en el siglo XX. Cada uno de ellos estaba dedicado a la vida y obra de uno de los filósofos cristianos, así como la presentación de algunos de sus textos principales. Posiblemente la lista es incompleta y los expertos echarán de menos algún nombre. Pero no se puede abarcar toda la riqueza del pensamiento.

En este volumen fuera de la serie normal, se trata de forma transversal la temática que los filósofos cristianos en Polonia han desarrollado durante el siglo XX con una ventana abierta al siglo XXI. Estructurado en 12 capítulos, se pasa revista a una síntesis de lo que los pensadores polacos cristianos han aportado en diversas ramas de la filosofía. Doce expertos sintetizan cada uno de los sectores, desde la Lógica y la Metodología de las Ciencias, hasta la Historia de la Filosofía, pasando por la Metafísica, la Epistemología, la Filosofía de la Naturaleza, la Antropología, la Ética, la Axiología, la Estética y Filosofía del Arte, la Filosofía sobre Dios y la Religión, la Filosofía Social y la Filosofía de la Cultura.

El objetivo principal del proyecto de investigación interuniversitario, – que se inició hace diez años y que ahora se materializa en estos 14 volúmenes–, es conmemorar y profundizar el conocimiento de la filosofía cristiana polaca en el país y en todo el mundo y mostrar el papel que desempeñó en la cultura, ciencia, economía, política, arte, costumbres y religión ampliamente entendidas en el siglo XX. En primer lugar, será un estudio monográfico de los pensamientos de 13 destacados representantes de esta corriente filosófica, activa especialmente en la segunda mitad del siglo XX, es decir: Mieczysław Gogacz, Piotr Lenartowicz, Stanisław Kamiński, Kazimierz Kloskowski, Kazimierz Kłósak, Feliks

BIBLIOGRAFÍA

Koneczny, Mieczysław Albert Krąpiec, Tadeusz Stycznia, Tadeusz Śieklipi, Tadeusz Stycznia, Tadeusz Śiefoli, Zózek y Zózek, Józefák.

La elección de representantes representativos de la filosofía cristiana polaca del siglo XX no fue fácil. El criterio básico fue el valor sustantivo de sus logros y el papel que jugaron en la formación de la comunidad académica nativa. Muchos de ellos en el último siglo moldearon de manera creativa e inflexible el carácter y la identidad de los departamentos filosóficos y teológicos. También se tuvo en cuenta el carácter interdisciplinario de sus logros, dirigidos a diversos campos. Por tanto, se trató de elegir pensadores cuya creatividad no se limite solo al discurso filosófico, sino que abarque las disciplinas humanísticas, e incluso ciertos aspectos de las ciencias naturales y sociales, o teológico. Muchos autores de la filosofía cristiana polaca, de manera pionera, superaron las barreras tradicionales que separaban el pensamiento cristiano de los logros de las ciencias naturales y humanas modernas, y se ajustaban así al modelo contemporáneo de investigación interdisciplinaria.

La lista de filósofos a los que han dedicado los 13 volúmenes anteriores se elaboró sobre la base de las propuestas presentadas por representantes de los círculos académicos en los que se formó una filosofía cristiana polaca independiente, especialmente en la Universidad Católica de Lublin, Universidad Cardenal Stefan Wyszyński (antes: Academia de Teología Católica), Universidad Papa Juan Pablo II (antes: Academia Pontificia de Teología) y Akademia Ignatianum (antes: Facultad de Filosofía y Pedagogía).

El proyecto de investigación que ahora se culmina se refiere, como hemos visto, a una evaluación de las aportaciones al pensamiento europeo de la filosofía cristiana polaca del siglo XX. Comprender su especificidad y significado es imposible sin tener en cuenta los antecedentes históricos y políticos básicos que acompañan a su cultivo y funcionamiento, especialmente en la segunda mitad del siglo pasado.

El siglo XX fue una época de prueba especial no solo para Polonia. Además de recuperar la independencia en 1918, estuvo marcada por dos guerras mundiales, la revolución bolchevique, el nacimiento de sistemas totalitarios, formas organizadas de genocidio combinadas con la esclavitud y el desprecio por la dignidad humana. Todo esto dejó una clara huella en la cultura polaca, europea y mundial. También tocó la filosofía. Después de 1945, junto con la imposición del sistema totalitario a Polonia por parte de la URSS, el monopolio político fue acompañado por el monopolio ideológico, que estaba respaldado por la interpretación oficial de la filosofía marxista-leninista.

Como resultado de esta situación, muchos profesores académicos de antes de la guerra perdieron sus trabajos en sus universidades, entre ellos: Władysław Tarkiewicz, Roman Ingarden, Izydora Dąmbska, Henryk Elzenberg y Tadeusz Kotarbiński. La libertad de investigación científica y el contacto con el pensamiento filosófico detrás del Telón de Acero fueron limitados. Bajo estas condiciones desfavorables, ya a fines de la década de 1940, la filosofía cristiana ampliamente entendida comenzó a revivir en Polonia. Aislamiento por parte de las autoridades estatales de los centros de investigación en los que se cultivó, se asoció con una relativa libertad de presiones ideológicas y permitió mantener la autonomía en la realización de la investigación.

El cultivo de la filosofía cristiana es un hecho histórico que tuvo lugar en un tiempo y espacio específico debido a la aparición de la Revelación en la cultura y

sus consecuencias prácticas y teóricas. Se puede hablar de filosofía cristiana en un sentido psicológico, considerando a la persona del propio filósofo como aquel que, siendo creyente, se filosofa a sí mismo. En este sentido, la práctica de la filosofía cristiana tiene el carácter de un compromiso existencial y puede definirse como una forma de vida sustentada en un acto de fe religiosa. [Leandro Sequeiros SJ].

Burlando, G. *La modernidad en Suárez y Descartes: articulaciones cambiantes del sujeto*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2021. 71 pp.

Este cuaderno ha salido a la luz procedente del *Grupo Estable de Investigación sobre los fundamentos antropológicos de la Historia*, que tiene su sede en la Universidad Francisco de Vitoria. La autora enfoca su trabajo en las similitudes filosóficas que encuentra entre el jesuita granadino Francisco Suárez y el filósofo francés René Descartes. Asume la opinión de Heidegger y Zubiri de que Suárez resulta central para la constitución y desarrollo de la modernidad naciente, ya que su obra se asoma a la problemática de su época que emergía de la antropología, la sociopolítica o la teología. En esta comparación entre ambos pensadores el tema que se examina es precisamente el tema moral, que está específicamente presente en los *Tratados morales* de Suárez. Ese mismo tema se analiza en las obras de Descartes *Discurso sobre el método*, *Las pasiones del alma* y *Principios de la filosofía*. En el campo de la moral ambos se sitúan en lo que ha venido en conocerse como *neoestoicismo moderno*. Frente a las reservas de muchos escolásticos frente a las pasiones humanas, los dos están convencidos de que no hay pasiones que puedan resultar inservibles para la virtud, con tal de que se dejen gobernar por la razón. Quienes no supieron apreciar los elementos positivos que poseen no fueron capaces de reconocer la utilidad y el valor de su uso. Suárez y Descartes manifiestan que las pasiones son experiencias vitales útiles para la supervivencia y el bienestar humanos. También coinciden en que mantener un control racional total sobre las pasiones es extremadamente difícil, ya que el intelecto no posee el impulso que sería necesario para mantenerlas dentro de la racionalidad. Ello es así porque las pasiones no se dejan persuadir por argumentos racionales. En concreto Suárez considera al ser humano libre, finito, sujeto de pasiones, que se autoafirma y se realiza socialmente en comunidad. Para Descartes el *cogito* es indispensable para cualquier comprensión de la moralidad, moralidad que se basa en la propia agencia y autonomía humanas. En el *cogito* hundiría sus raíces el libre albedrío humano. Suárez y Descartes confieren a la voluntad un mayor poder, eficacia y autonomía, pero lo más importante es que vinculan las pasiones a las virtudes, dándoles así una gran notoriedad y una conexión antropológica decisiva. Para Suárez todo lo relativo a la virtud humana está relacionado con las pasiones. Descartes afirma que es importante conocer las cosas que nos pueden dar contento supremo, o sea, la virtud y la sabiduría. [Trinidad Parra].

Beorlegui, C. *Llamados a ser libres, Las dimensiones antropológicas de la libertad*. Colección Textos Universitarios, número 57. San Salvador: UCA editores, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, 2020, 445 pp.

En muchos manuscritos de la época postridentina, en tema de la libertad humana está muy presente. Precisamente este volumen de título de ecos paulinos

BIBLIOGRAFÍA

(Gálatas 5,13) dedica bastantes páginas (desde la 21 a la 33) a la reflexión filosófica y teológica de la libertad desde el siglo XV.

Estructurado en nueve extensos capítulos (que incluyen cada uno de ellos una bibliografía y precedidos por una densa Introducción), este volumen mantiene una clara orientación didáctica, ya que son los materiales de reflexión del curso de Doctorado impartido en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) de San Salvador en junio de 2018. No se trata de un ejercicio especulativo, sino que está impregnado de resonancias éticas. Leemos en la contraportada del libro: “En un mundo cada vez más marcado por la injusticia y las desigualdades sociales, la apuesta por la libertad se convierte no únicamente en un problema teórico, sino también en una responsabilidad ética”. Y usando sus propias palabras, el objetivo de este libro no quiere focalizarse exclusivamente en el tema de la libertad humana como libre albedrío, sino más bien estudiar la realidad humana en su conjunto desde el punto de vista de la libertad (Introducción pág. XVI).

El capítulo introductorio (“Consistencia y complejidad de la libertad”, paginados con números romanos desde el XIII al XXV) orienta al lector sobre los objetivos y estructura general del volumen. “La tesis que queremos defender es que la libertad humana se construye y hay que entenderla con relación a cuatro dimensiones o aspectos que conforman la estructura esencial de nuestra naturaleza o condición: la dimensión biológica (genético-epigenético-cerebral), la subjetiva o individual, la interpersonal y social, y la trascendente” (Introducción, XVII). Pero para llegar a esta tesis es necesario fundamentar filosófica y científicamente su intento. Los cuatro primeros capítulos de este estudio tienen una función: fundamentar y canalizar la atención del lector y presentar el escenario actual filosófico y cultural en el que se ha formulado históricamente la aproximación al fenómeno de la libertad de ser en sus múltiples dimensiones.

El capítulo primero (“La libertad en la historia. De la libertad de actos a la libertad de ser”, pp. 1–60) se presenta una descripción histórica dirigida a aquellas personas no muy versadas sobre la problemática de la comprensión de la libertad a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, científico y teológico.

Los capítulos 2, 3 y 4 (pp. 61–178) presentan de una manera didáctica las diversas posturas de la libertad que más se han extendido en nuestra cultura científico-técnica: los determinismos atomistas o mecanicistas, los conductistas y los sociobiológicos (capítulo segundo); los determinismos neurobiológicos (capítulo tercero); y otras posturas sobre la libertad: el compatibilismo, la libertad absoluta y la libertad situada (capítulo cuarto).

Consecuente con este enfoque estructural de cuatro dimensiones, del que hablamos más arriba, se han ido construyendo los capítulos de la segunda parte del libro [los capítulos 5 a 9], “en la tarea de plantear de modo positivo los argumentos más convincentes a favor de hacer plausible la libertad, situándola y enraizándola en lo que podríamos llamar la *estructura antropológica de la libertad* (Introducción, XIX). Así, en un primer momento (capítulo 5, “La dimensión biológica y evolutiva de la libertad”, pp. 179–244) el autor se detiene en el estudio de las características genéticas y cerebrales de nuestra especie, que constituyen una de las condiciones de posibilidad de nuestra libertad. Desde su perspectiva, solo un cariotipo y un cerebro como el nuestro es capaz de hacer

emerger una mente autoconsciente y libre, del cual se ha producido la emergencia de nuestra peculiar psique o mente, dotada de autoconsciencia y libertad. El autor no elude abordar uno de los problemas más controvertido entre los antropólogos no antropocéntricos: el de la capacidad de algunos animales superiores de inteligencia, autoconsciencia y libertad. Posiblemente es este un tema controvertido sobre el que Carlos Beorlegui aporta sus argumentos científicos y filosóficos.

Esto nos acerca a repensar la libertad desde la perspectiva de la propia experiencia de primera persona (capítulo sexto, “La dimensión subjetiva y personal de la libertad”, pp. 245–308). Es desde ahí, desde nuestra propia conciencia humana, desde donde cada ser humano se percibe y experimenta como dueño de su vida y único responsable a la hora de elegir, en momentos clave de su vida, entre diversas posibilidades de acción.

La dimensión subjetiva de la libertad no puede entenderse separada de la dimensión comunitaria tal como se discute en el siguiente paso intelectual (capítulo séptimo, “La dimensión social y política de la libertad”, pp. 309–366). La ambivalencia “yo–tú” tiene su síntesis en el “nosotros” y constituye el ámbito interpersonal y social, siendo esta otra de las condiciones de posibilidad de nuestra libertad. Pero la mente humana –escribe Beorlegui– se descubre también capaz de superar la mera inmanencia de lo real para abrirse a otras dimensiones posibles, más allá de las leyes naturales. Es el mundo de la cultura con todas sus facetas, desde la filosofía a la ética y la religión”. Pero deja bien claro que es una “posibilidad”, no una “necesidad”. De ahí la necesidad de una educación de las dimensiones no científicas del ser humano.

Esto es lo que nos permite acercarnos lo que puede llamarse “dimensión trascendente” del ser humano, y yendo más allá, acercarnos a la posibilidad de la dimensión “religiosa”, e incluso teísta y aun cristiana del ser humano (capítulo octavo, “La dimensión trascendente de la libertad”, pp. 367–414). Como indica Beorlegui, “El ser humano (...) con su capacidad de pensar, de describir simbólicamente la realidad, y de construir un lenguaje simbólico sobre la realidad como instrumento de comunicación con los otros, es el único animal que posee la capacidad de abrirse a la cuestión del ser y del sentido, y, por ello mismo, a la cuestión del fundamento único de la realidad” (Introducción, XXI).

Y como tarea y síntesis final (capítulo noveno, “Las diversas facetas y dimensiones de la libertad”, pp. 415–445) el profesor Carlos Beorlegui completa el estudio con la presentación de las diversas facetas que conforman la realidad compleja de la libertad, “presentándola como un poliedro constituido por múltiples caras y perspectivas, no siendo posible entender adecuadamente el fenómeno de la libertad más que a partir, como veremos, de una visión conjunta y completa de la misma” (Introducción, XXII).

Y concluye este comentario con un texto del mismo Beorlegui: “Somos libres de forma encarnada, limitada y mundanizada. De ahí que hemos de considerar la libertad como una mezcla de libertad *en* la realidad, libertad *de* la naturaleza, *desde* la situación, y *para* perseguir e intentar conseguir los objetivos y metas que nos permiten llegar a ser lo que tenemos y queremos ser. Solo de esta forma podemos intentar alcanzar nuestra realización y lo que solemos definir de una forma global como la felicidad [o la autorrealización del proyecto personal, podíamos

BIBLIOGRAFÍA

decir], en diálogo necesario y constructivo con el resto de las libertades humanas” (Introducción, XXII) [Leandro Sequeiros SJ].

Onfray, M., *Las avalanchas de Sils Maria. Geología de Friedrich Nietzsche*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2021, 144 pp.

La localidad suiza de Sils Maria es el lugar en el que Friedrich Nietzsche descubre la idea del eterno retorno. Michel Onfray se considera un nietzscheano, pero no en el sentido de identificarse con el pensamiento de Nietzsche, sino de hacerse cargo del contenido de su filosofía, para desarrollar un itinerario filosófico que comience en ese punto de partida, abordando de forma personal la cuestión de la muerte de Dios y del nihilismo europeo que se produjo a partir de ese momento, con vistas a encontrar nuevos valores de pensamiento con los que contar a partir de ahora. A la hora de asimilar el pensamiento de Nietzsche, del que pretende partir para construir su propio pensamiento, el lugar suizo Sils Maria, con gran cantidad de vacas pastando en sus campos, lo lleva a recordar el puesto que ocupan las vacas en el pensamiento de Nietzsche, que expresa su deseo de que quienes lean sus obras tengan la actitud rumiante de esos animales, volviendo una y otra vez sobre las ideas que expone. Michel Onfray coincide en esto con Nietzsche, como muestra cuando aporta la frase conocida de Cervantes: *demos tiempo al tiempo*. Expone que el filósofo alemán pensaba como un campesino. Y esto no lo dice en el sentido de sustraer valor a su pensamiento, sino para afirmar justamente todo lo contrario. Según Onfray el mejor pensador sería el que fuera capaz de pensar como un campesino de Virgilio porque, refiriéndose al mundo animal, existen muchos puntos de vista diferentes, producto de la especialización: el geólogo, el artista, el meteorólogo o el astrónomo. Pero, en su opinión, el campesino aúna todos esos conocimientos y eso lo hace especialmente experto en las cuestiones del mundo animal. Al afirmar que Nietzsche es un filósofo campesino, está subrayando que es un filósofo completo, capaz de analizar la realidad desde los diferentes puntos de vista posibles del intelecto humano. Así se explica también el hecho de que descubriera la ley del eterno retorno en un lugar como Sils Maria, que no tiene nada que ver con una iglesia, con un monasterio, una biblioteca o una universidad, sino un escenario en el que se manifiesta la naturaleza como protagonista. Para Nietzsche el superhombre no es un salvaje que se abalanza sobre el cuello de otros seres humanos para atacarlos, sino una realidad por venir, un mejoramiento de la especie humana. El superhombre vendría a ser algo así como un hombre perfeccionado, aumentado, afinado, cercano a los dioses o héroes del panteón griego. Es la respuesta a su visión de que el judeocristianismo se desmorona y de que el nihilismo ocupará su lugar, sin ahorrar sobresaltos y turbulencias. La conclusión de Onfray es que el superhombre nietzscheano no se diferencia en absoluto del sabio estoico, que acepta lo que la realidad le impone y que le resulta, por tanto, inevitable. De esta forma la naturaleza acaba ocupando el lugar de Dios o de la virtud, ya que se identifica con ambas cosas, y esto lleva inevitablemente a ajustar la moral humana a una naturaleza omnipresente que inexorablemente impone su ley. [Trinidad Parra].

Índice de libros reseñados y recensionados

- Abell, A. M. *Música e inspiración: Conversaciones con Brahms, Strauss, Puccini, Humperdinck, Bruch y Grieg*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021. 252 pp. 245
- Aladro, J. *Muros del alma. Traducciones, paráfrasis y poemas de Pedro Malón de Echaide*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González Editor, 2021. 238 pp. 241
- Aletti, J.–N. *Il Messia sofferente. Una sfida per Matteo, Marco e Luca. Saggio sulla tipologia dei Vangeli sinottici*. Biblioteca Bíblica 21, Brescia: Queriniana Edirice, 2021. 173 pp. 208
- Amengual I Batle, J. *Historia de las Diócesis españolas: Iglesias de Mallorca, Menorca e Ibiza*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 2020. 1098 pp. 231
- Amigo Vázquez, L. *Devociones, poderes y regocijos. El Valladolid festivo en los siglos XVII y XVIII*. Murcia: Universidad de Murcia, 2018. 564 pp. 243
- Andrzejuk, A. (et al.) *Mieczysław Gogacz*. Krakow: Ignatianum University Press, 2019. 245 pp. 270
- Aranda, A. *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei: Una indagación en las fuentes fundacionales*. Biblioteca de Teología 44. Pamplona: EUNSA, 2020, 369 pp. 219
- Arevalillo García, I. (ed.) *Beato Anselmo Polanco, O.S.A. (1881–1939): La vida sustenta las palabras*. Guadarrama: Editorial Agustiniiana, 2020. 317 pp. 238
- Barlés Báguena, E. *Fernando García Gutiérrez, Pionero del Arte Japonés en España* (ed. bilingüe español/japonés). Sevilla: Asociación de Amistad Hispano Japonesa Hasekura - Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, 2021. 162 pp. 201
- Battaner, E. *Los físicos y Dios*. Madrid: Libros de la Catarata (Fundación Ramón Areces, Real Sociedad Española de Física), 2020. 125 pp. 272
- Belting, H. *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era el arte*. Madrid: Akal, 2021. 744 pp. 256
- Benedicto XVI. *Leyendo la Biblia con el Papa Benedicto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2018, 472 pp. 208
- Beorlegui, C. *Llamados a ser libres, Las dimensiones antropológicas de la libertad*. Colección Textos Universitarios, número 57. San Salvador: UCA editores, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, 2020, 445 pp. 279
- Bucciantini, M. (ed.) *The science and myth of Galileo between the Seventeenth and Nineteenth Centuries in Europe*, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2021, IX+502 pp. 260

BIBLIOGRAFÍA

- Bugajak, G. (et al.) *Kazimierz Kloskowski. The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*. Vol. III. Krakow: Ignatianum University Press, 2019. 202 pp. 272
- Burlando, G. *La modernidad en Suárez y Descartes: articulaciones cambiantes del sujeto*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2021. 71 pp. 279
- Calabrese, G. *Ecclesiologia sinodale. Punti fermi e questioni aperte*. Bologna: Edizioni Dehoniane 2021. 164 pp. 214
- Cardano, G., *Sulla consolazione*, A cura di Marialuisa Baldi con la collaborazione di Guido Canziani, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2021, XVI+191 pp. 228
- Chesterton, G.K. *L'Église catholique et la conversion*. Paris: Éditions de l'Homme Nouveau, 2021. 177 pp. 215
- Cobo, J. *La paradójica realidad de Dios*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 330 pp. 218
- Cohen, L. (ed.) *Narratives and representations of suffering, failure, and martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2020. 318 pp. 252
- Criscuolo, V. (ed.) *I Cappuccini. Fonti documentarie e narrative del primo secolo (1525–1619)*. Roma: Istituto Storico del Cappuccini, 2020. 1356 pp. 237
- Czachorowski, M. *Mieczysław Albert Krąpiec. The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*. Vol. VI. Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 228 pp. 274
- Dalton, J. M. *Between Popes, Inquisitors and Princes: How the First Jesuits negotiated religious crisis in early modern Italy*. Leiden–Boston: Brill, 2020. 218 pp. 265
- Delgado, M. *El Siglo Español (1492–1659). Un ensayo de historia espiritual*. Madrid: Encuentro, 2021. 406 pp. 257
- Escrivá de Balaguer, J. *Cartas (I)*. Madrid: Rialp, 2020. 316 pp. 230
- Fouilloux, É. *Yves Congar 1904–1995. Une vie*. Paris: Éditions Salvator, 2020. 147 pp. 249
- Goris, H – Schoot Henk (eds.) *The Virtuous Life. Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtues*. Leuven: Thomas Institute Utrecht–Peeters, 2017. 302 pp. 210
- Guidotti, F. *Chiese e música a Lucca. Dalle dotazioni rinascimentali alle soppressioni napoleoniche. Una ricerca documentaria*. 1 t. en 3 v. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2021. XX+1344 pp. 254
- Hallāğ, Dîwân. *Edición, traducción y caligrafía árabe de Halil Bárcena*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021. 381 pp. 246
- Hołub, G. (ed.) *Karol Wojtyła*, Krakow: Ignatianum University Press, 2019. 204 pp. 269

- Iturbe Saiz, A. y Roberto Tollo. *San Juan de Sahagún: Culto, historia y arte*. Guadarrama: Editorial Agustiniana y Biblioteca Egidiana, 2019. 269 pp. Il. a col. y b/n. 229
- Jagiello. J. (ed.) *Józef Tischner*, Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 240 pp. 269
- Jiménez Monteserín, M. *La Inquisición española. Documentos básicos*. Valencia: Universidad, 2020. 1178 pp. 244
- Kircher, A. *Hauptwerke. Band 9.1: China monumentis illustrata (1667). Mit einer wissenschaftlichen Einleitung von Wenchao Li und einem kommentierten Autoren- und Stellenregister von Frank Böhling sowie einem Glossar chinesischer Ausdrücke von Wenchao Li und Frank Böhling*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 2020. 496 pp 236
- Lazcano, R. *Itinerario fundacional de la Orden de San Agustín. Fuentes, historiografía e historia*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González Editor, 2020. 165 pp. 240
- Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniano*. Tomo VII. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2021. 402 pp. 220
- Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniano*. Tomo VIII. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2021. 407 pp. 221
- Lemańska. A. (et al.) *Kazimierz Klószak*, Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 208 pp. 268
- León, P. *La mala vida en la Sevilla de 1600* (Biblioteca de la Memoria, serie menor 88 Editado por Bernardo Fernández. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2020. 424 pp. 239
- Leonet Zabala, J. M. *La figura de María en Santo Tomás de Villanueva*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González Editor, 2020. 253 pp. 242
- Marotta, S. *Gi anni della pazienza. Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII*, Bologna: Società Editrice Il Mulino, 2019. 761 pp. 235
- Martínez Alcalde, M., S. Y. Soriano, y J. J. Ruiz Ibáñez, (eds.) *El siglo de la Inmaculada*. Murcia: Universidad de Murcia, 2018. 571 pp. 234
- Maryks, R. A. y Juan Antonio Senent de Frutos (eds.). *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden: Brill, 2019. 545 pp. 203
- Mazur, P.S., P. Duchlinski y P. Skrzydlewski (eds.) *A Companion to Polish Christian Philosophy of the 20th and 21st Centuries*. Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 333 pp. 277
- Méndez Montoya, Á. F. y L. G. Meléndez (coords.) *El arte y las provocaciones teológicas: Diálogos emergentes entre las artes, teorías estéticas, teología y estudios de religión*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2020. 286 pp. 232

BIBLIOGRAFÍA

- Motis Dolader, M. *Vivencias, emociones y perfiles femeninos. Judeoconversas e inquisición en Aragón en el siglo XV*. Madrid: Dykinson, 2020. 320 pp. 259
- Muller–Collard, M. *El otro Dios. La queja, la amenaza y la gracia*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 124 pp. 216
- Navajas Josa, B. *El Memorial de 1634 de fray Alonso de Benavides. Misiones de frontera en Nuevo México*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2021. 135 pp. 248
- Noceti, S. – Roberto Repole (a cura di). *Commentario ai documenti del Vaticano II – 8: Gaudium et spes*. Bologna: Dehoniane, 2020. 593 pp. 212
- Núñez de Castro, I. *La quina, el mate y el curare. Jesuitas naturalistas de la época colonial*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2021. 262 pp. 261
- Onfray, M., *Las avalanchas de Sils Maria. Geología de Friedrich Nietzsche*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2021, 144 pp. 282
- Oton, J. *Simone Weil: el silencio de Dios*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021. 220 pp. 228
- Papy, J. (dir.) *Le Collège des Trois Langues de Louvain 1517–1797 : Érasme, les pratiques pédagogiques humanistes et le nouvel institut des langues*. Leuven–Paris–Bristol. CT: Peeters, 2018. XIV+230 pp. 231
- Pérez Moya, M. y Antonio Llamas Vela (eds.) *Vida y Obra de San Juan de Ávila. Actas del II Congreso Internacional sobre San Juan de Ávila*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2021. 322 pp. 224
- Pérez Velasco, V. *Psicología y liberalismo. El individualismo psicológico*. Madrid: UFV, 2020, 169 pp. 199
- Phillips, E., Anna Rowlands y Amy Daughton (eds.) *T&T Clark Reader in Political Theology*. London: T&T Clark, 2021. 721 pp. 226
- Podrez, E. (et al.), *Tadeusz Ślipko. The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*. Vol. IX. Krakow: Ignatianum University Press, 2019. 204 pp. 275
- Polanco, J. A. de *Vida de Ignacio de Loyola*. Editado por Eduardo Javier Alonso Romo. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Mensajero – Sal Terrae, 2021. 223 pp. 263
- Portillo Trevizo, D. (ed.) *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*. Presencia Teológica 282. Maliaño: Sal Terrae, 2020, 327 pp. 220
- Preziosi, A. *Il Papa doveva moriré*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2021. 234 pp. 253
- Reglero de la Fuente, C. M. *Monasterios y monacato en la España medieval*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2021. 445 pp. 251
- Rivas Rebaque, F. *San Ignacio de Antioquía, obispo y mártir*. Madrid: Ciudad Nueva (Conocer el siglo II 1), 2021. 459 pp. 205

- Sala González, R. *Médico y Liberador. Introducción a la soteriología de San Agustín*. Guadarrama (Madrid): Editorial Agustiniiana, 2021. 273 pp. 223
- Sánchez-Montes González, F., Antonio Jiménez Estrella y Julián J. Lozano Navarro (eds.) *El Reino de Granada y la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*. Granada: Comares, 2021. 256 pp. 258
- Sansterre, J.-M. *Les imágenes sacrées en Occident au moyen âge. Histoire, attitude, croyances. Recherches sur le témoignage des textes*. Madrid: Akal, 2020. 425 pp. 255
- Scola, A. *¿Postcristianismo. El malestar y las esperanzas de Occidente*. Madrid: Encuentro, 2018. 144 pp. 225
- Sesboüé, B. *El hombre, maravilla de Dios: Ensayo de antropología cristológica*. Boadilla del Monte (Madrid): PPC, 2020. 375 pp. 222
- Skrzydlewski, P. (ed.) *Feliks Koneczny*. Krakow: Ignatianum University Press, 2020. 214 pp. 267
- Somavilla, E. (dir.) *El papel de la mujer en la Iglesia: XXIII Jornadas Agustiniianas*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2021. 319 pp. 226
- Soto Artuñedo, W. *El jesuita Diego de Pantoja en la Ciudad Prohibida de Beijing*. Aranjuez (Madrid): Xerión Comunicación y Publicaciones, 2021. 187 pp. 264
- Tolentino Mendonça, J. *El pequeño camino de las grandes preguntas*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 168 pp. 217
- Toso, M. *Dimensione sociale della fede. Sintesi aggiornata di Dottrina Sociale della Chiesa*. Roma: LAS (Libreria Ateneo Salesiano), 2021. 669 pp. 213
- Villalba Álvarez, J. *Tommaso Campanella. Grammaticalium Libri Tres* (Grammatica Humanistica. Serie Textos, 12). Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 2021. 257 pp. 247
- Zas Friz de Col, R. *Vita cristiana ignaziana. Un nuovo paradigma per la post-cristianità*. Roma: Pontificia Università Gregoriana – Pontificio Istituto Biblico, 2021. 212 pp. 266

PUBLICACIONES DE LA COLECCIÓN
BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. Abellán, S.I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, 24+210 pp.
2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942, 274 pp. ISBN 84-600-6585-5
3. J. Jiménez Fajardo, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*. Granada 1944, 168 pp. ISBN 84-6586-3
4. M. Nicolau, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 20+220 pp.
5. M. Sotomayor, S.I., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada 1962, 22+266 pp. 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1
6. C. Pozo, S.I., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*. Granada 1962, 8+336 pp.
7. J. A. de Aldama, S.I., *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*. Granada 1963, 32+316 pp. ISBN 84-600-6589-8
8. M. Ramos, S.I., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, 30+222 pp. ISBN 84-600-6590-1
9. J. Navarro Santos, S.I., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico*. Granada 1964, 15+370 pp. ISBN 84-600-6591-X
10. E. López Azpitarte, S.I., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.*, Granada 1966, 16+202 pp. ISBN 84-600-6592-8
11. Francisco Suárez, S.I., *Lecciones de Fide*. Edición crítica de Karl Deuringer. Granada 1967, 320 pp. ISBN 84-600-6593-6
12. A. Vargas Machuca, S.I., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, 40+388 pp. ISBN 84-600-6594-4
13. Diakonia Pisteos. *Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.*, Granada 1969, 24+307 pp. ISBN 84-600-6595-2
14. J. M. Díaz Moreno, S.I., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*. Granada 1972, 517 pp. ISBN 84-600-6596-0
15. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo II*. Granada 1973, 24+500 pp. ISBN 84-300-6008-1
16. M. Sotomayor, S.I., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 pp. 57 láminas. ISBN 84-400-8582-6

17. Jerónimo Nadal, S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de M. Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, 32+516 pp. ISBN 84-600-0642-5
18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, 14+224 pp. ISBN 84-600-1342-1
19. M. Cuesta Leiva, S.I., *Salvación y cruz*. Granada 1980, 12+108 pp. ISBN 84-85653-41-6
20. P. Herrera Puga, S.I., *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, 68+700 pp. ISBN 84-85653-44-0
21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 pp. ISBN 84-8565349-1
22. J. Escribano Garrido, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 pp. ISBN 84-85653-51-3
23. G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica*, Granada 1988, 366 pp. ISBN 84-7009-276-6
24. F. J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca. Estudio iconológico*. Granada 1989, 341 pp. 151 láminas. ISBN 84-338-026-X
25. *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Edición J. de Béthencourt, S.I. y E. Olivares, S.I. Granada 1991, 572 pp. 28 ilustraciones. ISBN 84- 600-7905-8
26. M. Peinado Muñoz, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 20+280 pp. ISBN 84-85653-52-1
27. P. P. Rubens - J. B. Barré, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*, Granada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, 1993, 49+160 pp. ISBN 84-338-1690-X.
28. E. M^a. Borrego Pimentel S.I., *Cuestiones Plotinianas*, Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 pp. ISBN 88-338-1918-6
29. J. L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 pp. ISBN 84-600-9159-7.
30. I. Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 pp. ISBN 84-921632-0-8
31. José de Anchieta, *Primer mariólogo jesuita*, edición de J. M^a Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 pp. ISBN 84-921632-2-4
32. *De la frontera al encuentro. Actas del III Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997. Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 pp. ISBN 84-921632-3-2
33. J. N. Vargas S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 pp. ISBN 84-921632-4-0

34. D. Molina S.I., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología 2003. ISBN 84-921632-6-7

35. *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada. 5 al 9 de julio de 1999. Edición J. L. Sánchez Nogales. Granada. Facultad de Teología 2001. 199 pp. ISBN 84-921-6325-9

36. P. Ruiz Lozano S.I., *Antropología y Religión en René Girard*. Granada. Facultad de Teología. 2005. ISBN 84-921632-7-5

37. *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*. Edición, Wenceslao Soto Artuñedo. Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada. 2007. 634 pp. ISBN 978-84-338-4600-6.

38-39. F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, Estado y letras*, prólogo de M. Á. Ladero Quesada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8

40. J. G. García Aiz, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Ius divinum vs. ordinatio divina. La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiásticos, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad*. Granada, Facultad de Teología, 2012, 430 pp. ISBN 978-84-85653-64-5

41. S. Czesław Stachera ofm, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sultān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Granada, Facultad de Teología, 2013 ISBN 978-84-940198-5-2

42. F. J. Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Granada del s. XVI, una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte*. Granada, Facultad de Teología, 2016. ISBN 978-8455653-75-1

43. A. Pérez de Valdivia, *Retazos de un exilio. "Comentarios para la historia del destierro, navegación y establecimiento en Italia de los jesuitas andaluces, escritos por uno de ellos, sacerdote profeso"*. Transcripción, introducción y notas de W. Soto Artuñedo. Granada, Facultad de Teología - Anaya, 2016. ISBN 978-84-678-0598-7

44. M. Córdoba Salmerón, S.I., *La Teología cristiana a través del arte barroco*, prólogo de Salvador Gallego Aranda. Universidad de Granada - Facultad de Teología, 2019, 254 pp. (incluye 68 figuras y 28 ilustraciones en color). ISBN 978-84-338-6449-9 y 978-84-85653-86-7

45. I. Sepúlveda del Río, *La vivencia religiosa en el mundo secular: trascendencia e individualidad desde la perspectiva de Charles Taylor*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2019, 254 pp. ISBN 978-84-85653-90-4

46. *Del logos al agapè: en torno al giro teológico de la fenomenología*, editado por M. Porcel Moreno y M. Córdoba Salmerón, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2020, 251 pp. ISBN 978-84-85653-93-5

47. *Arquitectura sagrada. El Templo de Jerusalén: teología e iconografía*, editado por M. Junkal Guevara Llaguno, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 138 pp. ISBN 978-84-85653-94-2

48. *El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Julio Héctor Enrique Söchting Herrera, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 613 pp. ISBN 978-84-85653-95-9



ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO