

La espiritualidad española en tiempo de Carlos V

Melquiades Andrés Martín
Universidad Autónoma de Madrid

El tema

La espiritualidad cristiana apenas ha sido valorada por los historiadores de la Ilustración y del positivismo. La consideraban asunto interno personal o a lo sumo de sacristía. Sin embargo, por motivos religiosos se han amasado siempre importantes decisiones personales y sociales. Hablo aquí de una espiritualidad concreta, la común en la España del siglo XVI, es decir, la cristiana, que desborda lo puramente lírico, artístico y literario y alcanza a la realización de toda la vida. ¿Cómo negarla o arrinconarla en un breve apéndice de la historia de la literatura del Siglo de Oro, cuando ella exige desasimiento de sí, humildad y muchas veces heroísmo en el ámbito de la conciencia y de la entrega al prójimo? Ejemplo maravilloso el de la cristianización e inculturación de América por cerca de quince mil misioneros españoles que entregaron su vida a la empresa hasta dejar allí sus cuerpos. Claro es que en toda faena confluyen elementos muy diversos. Al historiador compete valorarlos.

El olvido de esa espiritualidad constituye una laguna importante en muchas historias generales de Europa y de España, en muchas biografías de personajes de la época y exposiciones y congresos conmemorativos. Se han dedicado espacios a la contrarreforma, pero no a la reforma española, que llevaba casi siglo y medio de acción fecunda cuando se inició el luteranismo en torno a 1520. ¿Qué fue aquella reforma a lo largo de los siglos XV y XVI, hasta que la canonizó el papa san Pío V en 1565? ¿Quién rompió decisivamente la unidad de la Iglesia en Occidente: Roma al excomulgar a Lutero en 1521, o los primeros sínodos luteranos, que echaron fuera de su comunión a los que no creían como ellos?

La historia de España no se entiende bien sin conocer la de nuestra reforma, iniciada en torno a 1380, continuada por las órdenes religiosas, los obispos, los reyes, los nobles y el pueblo durante los siglos XV, XVI y parte del XVII. Después del concilio de Trento y su aceptación por san Pío V fue incluida entre las tareas de los Concilios provinciales y sínodos diocesanos. La llamada reforma tridentina (1545-1564) tiene acusada pre-

historia en nuestra piel de toro, cargada de envoltentes políticos, económicos, literarios, artísticos e incluso militares. La espiritualidad de esa reforma es la común en la España del tiempo de Carlos V.

Se trata de una experiencia de Dios a través de la fe en Cristo y el amor. Fe y amor son los dos mozos de ciego que guían al hombre por donde no sabe a lo escondido del Creador y Redentor (san Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, 1, 11) y a las profundidades más hondas de sí mismo. El hombre, según el credo cristiano, ha sido creado a imagen de Dios; Dios lleva al hombre al modo del hombre. Nuestros autores espirituales han contribuido hondamente al conocimiento de Dios, de la persona humana y a la expresión verbal de ese transmundo de la fe, de la metafísica, psicología y vida futura. Su lenguaje expresa una vivencia límite de amor en un mundo en que la vida espiritual, incluso en sus realizaciones más altas, se convirtió en fenómeno social y necesitó un lenguaje propio, como ha acontecido en nuestros días con el fútbol, el ordenador o el internet. Con una diferencia importante: en la espiritualidad sacia el hombre su sed de infinito, de amor y de felicidad.

Los libros espirituales de la época del emperador Carlos describen la vivencia de la unión con Dios por amor en esta vida y el vislumbre de la felicidad futura.

Delimitación del tema

El tiempo de Carlos V abarca desde 1500 a 1558. A él se ciñe esta aportación. En enero de 1516 es declarado heredero de las coronas de Castilla, Aragón y las tierras descubiertas en el Atlántico por su abuelo Fernando el Católico la víspera de su muerte en el pueblo cacereño de Madrigalejo.

A su llegada Carlos encuentra el fenómeno de los alumbrados; él, junto con su corte borgoñona, ponen de moda las obras e ideas de Erasmo; en 1521 se enfrenta con el luteranismo, y desde su llegada hasta su muerte se produce el desenvolvimiento de la oración afectiva y de la mística del recogimiento con todos los problemas que la circundan: Cristo, el hombre, el lenguaje, la llamada universal a la perfección de los seglares y nueva valoración de los religiosos.

Realizaré esta aportación a través de un conjunto de instantáneas sacadas desde dentro de las obras editadas siguiendo el orden cronológico: fuentes limpias y abundantes que constituyen algo más del 30 por 100 de las las obras editadas en Castilla y del 27 por 100 de las publicadas en Sevilla.

Pensé inicialmente plasmarla desde los movimientos culturales de la época, pero pronto renuncié a ello porque me pareció que era marcar las cartas y beber agua en lagunas más o menos dudosas con tantas y tan dispares interpretaciones sobre renacimiento, humanismo, alumbrados, erasmistas, protestantes, místicos.

La espiritualidad española en 1500

Ofrezco una síntesis del fruto de muchos años de docencia, de cursos sobre la historia de la teología y de la espiritualidad. Esta última se construye a través de la oración como trato íntimo del hijo con el Padre o como amigo con el Amigo. De ahí la diversidad de sus formas: vocal, intelectual, afectiva, privada, litúrgica, metódica, centrada en trabajo apostólico o en vida contemplativa, en lugar sagrado o fuera de él. Lo esencial es el contacto con Dios. Sin interioridad de nada sirven las formas externas.

Esa vida interior está estrechamente relacionada con su envolvente religioso, social, económico y demográfico, es decir, con la reforma, humanismo, observancia y conventualidad, devoción moderna, savonarolismo, socratismo, senequismo, estoicismo, alumbradismo, escuelas teológicas, órdenes religiosas, clero diocesano, formulaciones literarias y artísticas, realidades políticas, vida universitaria. Los libros de la época ofrecen fuentes inmediatas limpias por encima de las síntesis diversas de los diversos historiadores, que generalmente se fijan más en las corrientes o movimientos generales, que no son otra cosa que estilos o modos de pensar y actuar que afectan por igual a quienes los defienden y a los que los reprueban.

La lectura de las fuentes me hizo constatar que en sus autores pesan, en primer término, aparte de la revelación, los trascendentales de la metafísica aristotélica —*unum, verum, bonum, pulchrum*— y el retorno a la regla primitiva y a su espíritu. La casi totalidad de los autores de espirituales fueron eximios teólogos.

La España anterior a 1500 desarrolló profundamente su personalidad gracias a la realización de la unidad política —sueño secular de todo el medievo—, a la conquista de Granada, al triunfo de la política real en Europa, al descubrimiento de tierras, mares, estrellas y hombres nunca soñados por la cultura griega y romana, y a la presencia de capitanes y marinos que emulan las glorias de Alejandro Magno, César y los Argonautas. Pronto sus profesores universitarios comenzaron a dialogar de igual a igual con los más afamados de Europa y muchos de sus nobles pasaron poco a poco de sus estados a la corte, de las armas a las letras, instalan bibliotecas en sus palacios y fundan colegios mayores, universidades y hospitales. Los testamentos son un exponente claro del desarrollo del libro en nuestra patria.

Los obispos residentes cuidan de reformar cristianamente al clero y al pueblo; los observantes trabajan por superar los estrechos límites de la claustra y de la ley hasta llegar al dibujo del monte de san Juan de la Cruz: «por aquí no hay ley, el justo es para sí mismo ley». Es la autonomía del amor, anterior y, a mi parecer, superior a la kantiana de la razón. Nuestros autores alcanzan seguridad en sí mismos, aceptan o rechazan las afirmaciones de humanistas, teólogos y autores espirituales lo mismo si vienen del Tíber que del Rin o del Ródano. Pesan en ellos las razones más que la autoridad. Desaparece de los subtítulos de los libros el tradicional *collectum ex auctoritatibus*, tan común en las publicaciones del siglo xv.

García Matamoros considera el tiempo de los Reyes Católicos como *aetas paulo eruditior* y en el que los nobles no valoran tanto el conocimiento de la lengua latina como denigran el ignorarla ¹.

El historiador descubre además algunas corrientes subterráneas como el sentido de progreso, de integración de la persona, de valoración de la experiencia, de servicio a la Iglesia en los pueblos recién descubiertos, de persistencia de lo semítico, tanto hebreo como islámico, de esfuerzo lingüístico para crear el nuevo lenguaje espiritual, de búsqueda de la verdad, de extensión de la bondad como amor, de defensa de la libertad, de apertura hacia nuevos aires.

Esa espiritualidad había madurado en las ramas observantes de las órdenes religiosas promovida por obispos escogidos, clero secular renovado, beaterios y seglares ². La acunaron fuentes autóctonas y extrañas, en mucho mayor número mediterráneas que nórdicas.

1500. Primeros libros sistemáticos de mística

Ese año se abre con las dos primeras místicas sistemáticas españolas: *Carro de dos vidas*, del sacerdote secular toledano Gómez García, y *Exercitatorio de la vida espiritual*, del Abad de Montserrat García de Cisneros, procedente de la reforma benedictina de Valladolid. El primero, compuesto para unas monjas que acababan de abandonar su estado de beatas aceptando una regla canónica, se divide en dos partes: una mística y otra ascética. Está compuesto por el sistema de autoridades o compilación. El segundo, dirigido especialmente a monjes, está concebido también para toda clase de personas. Ambas publicaciones sitúan a la espiritualidad española en un alto grado de personalidad y desarrollo. Ambos airean los grandes temas de nuestra mística: llamada general a la perfección, amor sin previo conocimiento, integración de la persona, cristocentrismo, oración vocal, mental y afectiva. Montserrat se convertirá en el centro hispano más famoso de oración metódica. A él acudirá Íñigo de Loyola veintiún años más tarde.

Gómez García recoge además otros temas espirituales curiosos como el conocimiento cuadrado, el movimiento circular, recto y oblicuo. la valoración de la experiencia, las virtudes teologales y cardinales y las caballerescas. Gómez García escribe después de la guerra de Granada, cuando brillan en el ambiente *Los claros varones de Castilla*, de Fernando del Pulgar, *Las vidas paralelas de Plutarco*, traducidas por Alonso de Palencia, *Las vidas de los anacoretas de Egipto*, traducidas por Gonzalo Alonso de Santa María. El autor de *Carro de dos vidas* refleja ese ambiente:

¹ GARCÍA MATAMOROS, A., *Pro adserenda hispanorum eruditione*, López Toro, Madrid, 1943, pp. 196-212.

² ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, 1976, I, pp. 356-426.

Por buena e mala fama, a diestra e a sinistra pasa el caballero de Cristo; ni por alabanzas es ensalzado, ni por vituperio es quebrantado; no teme las riquezas; no es confundido por pobreza, e las cosas alegres e tristes menosprecia ³.

Tres cosas necesarias a los que quieren legítimamente pelear contra los vicios: estrenidad, severidad y benignidad... Estas tres armas, si tovieres, no tengas cuidado por ser pequeño el número de los que son por ti contra tantas campañas de vicios ⁴.

Resalto el esfuerzo del autor por encontrar o inventar la palabra apropiada, cosa que no preocupa a García de Cisneros, por ser heredero de la espiritualidad benedictina vallisoletana. Su ejemplo se repetirá a lo largo del siglo XVI hasta llegar a las «noches» de san Juan de la Cruz:

Tres grados son de contemplación. Al primero... sobimos por dilatación y ensanchamiento de la mente o ánima. Al segundo, por sublevación o aliviamiento della misma. Al tercero por exceso o arrebatamiento ⁵.

A su lado figuran palabras activas como certinidad, pobreza, honestad, vilidad, sucidad, alcoholar...

1504. Entre observantes y claustrales

Dos hechos destacaría en 1504: los capítulos de la unión entre observantes y claustrales agustinos y dominicos, y la visión de Isabel la Católica sobre la Iglesia.

El primero exige encuadrar la reforma española en la historia. Se abrió paso inicialmente por sí misma, dividió a las órdenes mendicantes y monásticas en observantes y conventuales o claustrales. Los primeros fueron favorecidos ampliamente por los reyes, la nobleza y el pueblo a lo largo del siglo XV. Los Reyes Católicos pidieron repetidamente la reforma de los claustrales al Papa. Lo mismo hicieron Carlos V y Felipe II hasta obtener en 1565 la canonización de la Observancia de San Pío V, el Papa de la reforma ⁶.

Es concebida inicialmente como remedio de abusos, restauración de disciplina, enmienda de costumbres, renovación radical de la vida cristiana en la cabeza y en los miembros. Laínez en el Concilio de Trento la describe como retorno de la Iglesia a su forma primera con doble manifestación del hombre interior —espíritu de adopción— y exterior —aspectos temporales y externos—. Ambos resultan inseparables.

³ GÓMEZ GARCÍA, *Carro de dos vidas*, introducción y edición de M. Andrés, Colección de Espirituales españoles, serie A, vol. 35, Madrid, p. 127.

⁴ GÓMEZ GARCÍA, *op. cit.*, pp. 242-243; ANDRÉS, M., «Estrenidad, severidad y benignidad, armas del caballero español», en *Carro de dos vidas*, 1500, *Cuadernos para Investigación Hispánica*, núm. 14, 1991, pp. 141-153.

⁵ GÓMEZ GARCÍA, *Carro de dos vidas*, Sevilla, 1500; M. Andrés, (ed.), Madrid, 1988, p. 375.

⁶ ANDRÉS, M., «Felipe II y los movimientos reformadores», *Felipe II y su época*, II, El Escorial, 1988, pp. 411-455.

La vida en España se formalizó en el entorno de 1380 a través de un conjunto de hechos estrechamente relacionados: fundación de la orden de San Jerónimo (1373); inicio de la observancia franciscana (1380); de la benedictina vallisoletana (1390); fundación de la primera cartuja en Castilla (1390); inicio de la reforma del clero secular en los concilios de Aranda, Toledo y Palencia (1379, 1380 y 1388). Con el tiempo salió de los conventos y alcanzó a la elección de obispos —cultos, de vida ejemplar y residentes—, la formación del clero, la catequesis de adultos y la predicación, la metodología de la enseñanza teológica en las universidades, la conexión con el humanismo en cuanto retorno a las fuentes y el modo de presentarlas, la aceptación de la historia y de la filología en exégesis bíblica y la creciente valoración de lo humano. Contaba siglo y medio de vida, cada vez más pujante, cuando se formalizó la reforma luterana en el entorno de 1520.

Su recia vitalidad obligó a identificarse a las personas a favor o en contra. No se redujo a pura interioridad y a eliminación de abusos, sino que alcanzó la unión interior con Dios y campos importantes de lo señorial, estatal y social. La intervención real no comenzó con los Reyes Católicos, sino con los primeros Trastámaras y siguió con los Habsburgos. *Reformar* se convirtió también en tarea de gobierno y de apremio de los reyes a los papas a que la realizaran o les autorizaran a establecerla en sus reinos.

Esta realidad produjo lo que Bennassar ha llamado acertadamente *explosión de lo divino* en el Siglo de Oro, entendido no como fogonazo pasajero, ni como tarea anti-protestante, sino como reformación de la respectiva orden religiosa, de la diócesis, de la Iglesia, de la enseñanza de la teología, del individuo, de la autoridad y de la sociedad. Todo ello desde los más profundos adentros de Dios, el hombre y el amor, los tres universales más profundos de la historia. Ante su fuerza religioso-moral palidecen en España otros intentos de reforma, como los alumbrados, erasmistas y protestantes. Humanismo y reforma son las dos fuerzas más importantes de nuestro renacimiento.

El tiempo de Carlos V se desenvuelve dentro de estos esquemas. Durante la guerra de las comunidades las órdenes mendicantes y monásticas se dividieron entre los dos bandos. Resultó difícil a los superiores reprimir las audacias de sus súbditos. Estas actuaciones han sido estudiadas por M. Danvila y por J. Pérez en sus historias de las Comunidades.

Carlos siguió la línea de sus abuelos los Reyes Católicos en lo referente a reforma de conventos y monasterios y en la elección de obispos. Ya en 1523 Adriano VI, en la bula *Eximiae devotionis affectus*, reconoce en favor de los reyes de España el derecho de presentación de personas idóneas para todas las iglesias metropolitanas, catedrales y monasteriales de Castilla, León, Aragón, Valencia y Cataluña. El documento más importante, firmado en Roma el 29 de abril de 1531, acepta la línea reformista de sus abuelos, los Reyes Católicos ⁷.

⁷ GARCÍA ORO, *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. GARCÍA VILLOSLADA, III, 1.º, Madrid, 1980, pp. 295-316.

El testamento de Isabel la Católica y otros similares contemporáneos expresan su fe en la Trinidad, en la divinidad de Jesucristo y en la Iglesia. Todavía resultaba conveniente esa profesión, dada la cercanía de la expulsión de los judíos y de la derrota del Islám en Granada, sin olvidar el confusionismo religioso vivido durante el reinado de Enrique IV.

Isabel la Católica proclama su fe firme en todo lo que

la Iglesia Católica de Roma cree, e confiesa e predica, señaladamente los siete artículos de la Divinidad e los siete de la muy sancta Humanidad, según se contienen en el Credo..., en la qual fe e por la qual fe estoy aparejada para por ella morir, e lo recibiría por muy singular y excelente don de la mano del Señor e así lo protesto desde ahora...⁸

Aspecto más digno de destacar en 1504, cuando llegaba a su cima la crítica de Erasmo a la Iglesia y se iniciaba la gestación de la protesta luterana.

1508-1509. Bodas entre observancia y humanismo

Francisco de Cisneros establece en la universidad de Alcalá numerosas cátedras de lenguas y manda enseñar la teología a la vez por los tres sistemas más comunes y enfrentados: tomismo, escotismo y nominalismo. Ello resuelve la confrontación entre humanismo y observancia, forma literaria y fondo ideológico, y fortalece la actitud de búsqueda de la verdad, carácter distintivo de nuestro renacimiento. Humanismo y reforma constituyen las dos corrientes culturales fundamentales del renacimiento español. Búsqueda de la verdad y libertad, los dos problemas más agudos. El humanismo de Valla buscó la verdad de la Biblia desde la filología y la historia; la escolástica desde las categorías metafísicas griegas; la mística española, desde la experiencia de Dios. Poco a poco se van suavizando los desacuerdos. Todavía airea el filólogo Francisco de Osuna en la década de 1530: «Antes todos éramos buenos y obedientes a nuestros prelados *etiam dtscolis*; mas ya ahora, aunque sean santos, alegaremos que no está así en el griego.»

El enfrentamiento entre humanistas y observantes, claro a lo largo del siglo xv, se concretó en los primeros años del siglo xvi en la oposición de dos concepciones sobre la enseñanza de los autores clásicos: la del siciliano Marineo, del milanés Pedro Mártir y de los hermanos Geraldino, por un lado —corriente italiana—, y la de Juan de Sobrarias, Diego de Muros, Diego Ramírez de Villaescusa y de Elio Nebrija, línea humanista española. Los primeros buscan ante todo la belleza de la forma literaria y de los valores estéticos. Los segundos quieren que la poesía contemple también las verdades reveladas. La elegancia literaria no representa el valor supremo de la educación.

⁸ DE LA TORRE Y DEL CERRO, A., *Testamentaria de Isabel la Católica*, Valladolid, 1968, pp. 446-447.

El tema aparece muy vivo en los prólogos de las ediciones del *Paschale* de Sedulio (1494, 1497 y 1500), en la visita de Diego Ramírez de Villaescusa a la universidad de Salamanca (1512), en la dedicatoria que Nebrija antepuso a su comentario a las obras de Prudencio (1512) y en el prólogo de Arias Barbosa a la *Historia Apostólica* de Arator (Salamanca, 1516). El prólogo a esta última tiene aires de manifiesto desde su mismo título: *Ad iuvenes studiosos bonarum litterarum praefatio*.

Todavía Nebrija ridiculiza el ciceronianismo puramente formal en la edición que hizo en Alcalá en 1529 del *Ciceronianus* de Erasmo. Aquellos humanistas distinguen fábula y verdad, repetición y creación, especialmente en el campo de la mitología:

Si tuvieran esto presente los que por unas gotillas de la fuente Castalia que han salpicado sus vestidos se creen ya unos perfectos imitadores de la antigua elegancia, cuando en realidad no son más que unos simios de los autores antiguos, a buen seguro que no afectarían un lenguaje enteramente pagano, ni por repetir a cada paso *mebercule, si diis placet, dii boni, sancte Jupiter*, se tendrían por unos cicerones resucitados; manía no menos ridícula que la de aquellos que cuando echan un *esse videatur* al fin de un período, se tienen por unos perfectos ciceronianos.

Con más serenidad se expresa Nebrija:

Nosotros no buscamos o no debemos buscar solamente la pureza del latín, sino el conocimiento de otras muchas cosas que aumentan el caudal de las ideas y de las palabras. No vamos a perder, por un purismo mal entendido, el caudal de las ideas y de las palabras... Mezclando los autores gentiles con los cristianos se templará la crudeza gentilica de los primeros con la suavidad evangélica de los segundos y se adquiere una manera de hablar más natural y mucho más sencilla y elegante...⁹

Las cátedras de humanidades de Alcalá pusieron las bases decisivas de solución a este problema.

1514 y 1515. Místicas franciscana y jerónima

Se encuentran en *Sol de contemplativos o Mística Teología de San Dionisio*, Toledo, 1514, y en *Spill de la vida religiosa*, Barcelona 1515. El primero, traducido por fray Antonio de Ciudad Real, franciscano en San Juan de los Reyes de Toledo, tiene como autor a Hugo de Balma, cartujo en Meyrat, cerca de Lyon. El traductor matiza, desintelectualiza, añade y quita lo que le parece, de acuerdo con la teoría del traductor en aquella época. Los observantes franciscanos de la Salceda aceptan esa obra como óptimo resumen de la espiritualidad de san Buenventura y de la Observancia. Alcanzó

⁹ ANTONIO NEBRIJA, E., *Prudentii opera*, Logroño, 1512, dedicatoria; ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, 1977, II, pp. 48 y ss.

varias ediciones y comentarios a lo largo de un siglo en España, entre ellos uno de Jerónimo Gracián, editado en 1601, para las discípulas inmediatas de santa Teresa. Su influencia en nuestra mística se refleja en la concepción de las tres etapas clásicas de la espiritualidad: purgativa, iluminativa y unitiva, como líneas que se entrecruzan, no como etapas sucesivas; en la valoración de la experiencia, en el ritmo de la antropología, que no es monista —sola materia, solo espíritu—, ni dualista —materia y espíritu separados—, sino, cuerpo y alma unidos en una persona, —integrada— que se relaciona con los hombres y con Dios.

El conocimiento de Dios por amor, sin intermedio del entendimiento, recibe el nombre de noticia amorosa y es uno de los distintivos peculiares de la mística española de la Edad de Oro.

Spill de la vida religiosa —uno de los clásicos de la literatura catalana— se suele atribuir al jerónimo Miguel de Comalada. Vio la luz en Barcelona en 1515. Traducido al castellano por un jerónimo de Talavera de la Reina en 1533 es uno de los libros espirituales más editados y traducidos de su tiempo: doce ediciones en castellano, diez en holandés, ocho en inglés, tres en alemán, dos en italiano, irlandés y catalán, y una en danés, polaco y portugués. Describe de modo anovelado el itinerario del monje *deseoso*, que desde el desierto inicia su camino hacia la perfección, que es el amor de Dios. Su antítesis es otro monje: *bien me quiero* y el complemento de ambos el monje *indigno*. Acaso la página más bella sea la dedicada al encuentro con Dios:

Com vos vidreu a parlar ab mi..., vos fe compte que yo us dic estes paraules: tu e yo..., e axi oblidau vos de tot lo mon, e de tot quant haveu vist ne ohit... Lo segon es pera vos: que siau esclau de tots..., e siau rey e senyor de vostra carn e passions e vicis...¹⁰

Dios solo y alma sola, sólo Dios basta y otras fórmulas similares se repetirán en la vida y obras de nuestros místicos. *Yo y tú* es el título de un libro famoso de Martín Buber.

Entre 1480 y 1516 tuvieron lugar los planteamientos fundamentales de la espiritualidad española de la Edad de Oro. Sobre la ascesis exigente de la Observancia, basada en austeridad y penitencia, se formalizó el uso sistemático de la oración mental entre los franciscanos y benedictinos de Valladolid, el ideal de pobreza, la unión con Dios por amor superando el conocimiento puramente intelectual y una doble línea de estima y rechazo de los fenómenos extraordinarios que Dios concede a algunas personas. Esta espiritualidad no constituye un moncayo aislado. Tiene sus fuentes bien constatadas en autores autóctonos: Lulio, Sabunde, Martín de Córdoba, Ximénez de Préxamo, Hernando de Talavera, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Rodrigo Fernández de Santaella, Francisco Eiximenis, Juan Roig de Corella, San Vicente Ferrer, Juan de Torquemada, Lope

¹⁰ *Spill de la vida religiosa*, Joan Rosembach Alemany, Barcelona, 1515, fols. viii-viii, capítol XXXIII.

de Salazar y Salinas..., y extranjeros como San Buenaventura, Hugo de Balma, Kempis, Dionisio de Rijkel, Ludolfo de Sajonia, Zerbolt de Zupfen... Pero sobre todo se fundamenta en una profunda vida interior, encarnada en muchas horas de oración entre los jerónimos, benedictinos vallisoletanos, observantes franciscanos, agustinos y otras órdenes mendicantes y monásticas: entre seis y doce horas diarias.

1517. Al llegar Carlos a España

Una conjunción de acontecimientos, casi un poco rocambolésca, trajeron a España como rey al hijo de Felipe el Hermoso, nieto de Maximiliano de Austria, emperador de Alemania, y de la infanta castellana doña Juana de Trastámara, hija de los Reyes Católicos. Fernando el Católico, la víspera de su muerte en Madrigalejo, pueblo de Cáceres (enero de 1516), declaró heredero de todos sus estados a Carlos y para ello anuló el testamento hecho meses antes en Burgos a favor de Fernando, hermano menor que Carlos. El 17 de septiembre de 1517 Carlos desembarcó en el puerto de Tazones (Asturias). Su llegada no despejó la incertidumbre política vivida en la época de las regencias y mantenida hasta el final de las guerras de las comunidades y germanías, o, si se prefiere, hasta su matrimonio en el alcázar de Sevilla con Isabel de Portugal (febrero de 1526).

En el terreno de la espiritualidad, don Carlos encontró planteado el problema de los alumbrados, trajo como regalo la riqueza humanista y reformista de su discípulo y amigo Erasmo, se enfrentó en Alemania y en España con el problema de Lutero, mostró especial cuidado por la reforma de los mendicantes y de los monjes, y no puso obstáculo al desarrollo de la espiritualidad de los observantes centrada en la oración intelectual, que hoy llamamos mental, y en la afectiva. Son los cuatro grandes problemas de la espiritualidad española desde 1517 hasta los autos de fe de Valladolid y Sevilla y el índice de libros prohibidos en 1559.

1510, 1524 y 1525. Los alumbrados de Toledo

Tema aún confuso en no pocos historiadores. Ofrezco mi punto de vista después de muchas horas de trabajo y no pocas publicaciones sobre el particular y su entorno.

Comienzo por el nombre. Se llamaron a sí mismos «alumbrados, dejados y perfectos». Sus contemporáneos y sucesores los designaron con las dos primeras palabras. En 1937 Bataillon reunió bajo el epígrafe de *iluminismo castellano* a alumbrados y recogidos¹¹. Como la palabra «iluminismo» ha designado con frecuencia la época de la Ilustración (siglo XVIII), e «iluminismo castellano» no distingue cosas tan distintas como

¹¹ BATAILLON, M., *Erasmo y España*, I, México, 1950, pp. 72-83, y en toda la obra.

mística recogida y alumbrados, yo creo muy acertados los dos primeros nombres con que se les designa desde la repulsa de los franciscanos de 1524 y el decreto de la Inquisición de 1525. Esos nombres responden perfectamente a su experiencia religiosa. El nombre de «perfectos» encierra muchas otras connotaciones.

Han sido considerados como realidad intrahispana, inexistente en Portugal, Francia e Italia. Yo mismo he repetido no pocas veces esa afirmación hasta darme cuenta que el quietismo romano y, en su tanto, el francés de fines del siglo XVII se consideran como mala inteligencia y vivencia de la mística teresiana y sanjuanista, lo mismo que afirman de los alumbrados Francisco de Osuna, Francisco de Ortiz, Laredo y otros contemporáneos. Las circunstancias políticas y sociales fueron muy diversas en 1525 y 1675, pero no tan distintos los planteamientos del espíritu.

El alumbradismo español de 1525 es un camino de perfección cristiana, según confiesan el ideólogo de la secta, Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz, la fundadora, y María de Cazalla, su más famosa y heroica representante:

El dejamiento al amor de Dios, que yo pretendía, era tal que a los dejados ponía en la cumbre de la perfección, que el glorioso san Dionisio pone en vía purgativa, iluminativa y unitiva ¹².

Isabel de la Cruz: «Era de tanta eficacia la libertad que ella tenía en el amor de Dios..., que tenía por cierto que no podía ser engañada, y de aquí le vinieron todos los atrevimientos... en hablar de la Sagrada Escritura y en doctrinalla a otros ¹³.

En esa línea se expresa María de Cazalla:

Si una persona va a hacer obra pía, o... de misericordia por galardón que ha de recibir... no merece ninguna cosa, sino que es propietario de sí mismo. Si el intento principal es la retribución, pero que no se reprueba el merecimiento, e que si en esto ha estado errada, se somete debajo de lo que tiene la Iglesia ¹⁴.

El alumbradismo español de 1525, y lo mismo cabe decir del extremeño de 1575, del andaluz de 1620 o del valenciano de esa misma época, no son otra cosa que mala inteligencia de la recta doctrina y vivencia de los místicos.

Se trata de una espiritualidad de conversos seglares y algunos religiosos y clérigos sin formación teológica, que en varios temas es heterodoxa y en algunos otros heteropráctica. Tales los referentes a la ley del amor, que les eximía de todas las otras leyes y mandamientos ¹⁵; a la divinidad y humanidad de Cristo, sobre todo en su pasión y muerte; a la veneración de la cruz y estatuas; al mérito, al valor de las obras externas... Algunos franciscanos observantes, como F. de Osuna y F. de Ortiz, lo consideraron

¹² RUIZ DE ALCÁRAZ, P., en su proceso, citado por MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados*, Madrid, 1972, pp. 134-135.

¹³ ANDRÉS, M., *El misterio de los alumbrados desvelado por sus contemporáneos*, Burgos, 1976, p. 48.

¹⁴ ORTEGA, M., *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, 1978, pp. 112, 82...

¹⁵ DE OSUNA, F., *Ley de amor*, vol. 38, Madrid, pp. 496-498.

de Salazar y Salinas..., y extranjeros como San Buenaventura, Hugo de Balma, Kempis, Dionisio de Rijkel, Ludolfo de Sajonia, Zerbolt de Zupfen... Pero sobre todo se fundamenta en una profunda vida interior, encarnada en muchas horas de oración entre los jerónimos, benedictinos vallisoletanos, observantes franciscanos, agustinos y otras órdenes mendicantes y monásticas: entre seis y doce horas diarias.

1517. Al llegar Carlos a España

Una conjunción de acontecimientos, casi un poco rocambolésca, trajeron a España como rey al hijo de Felipe el Hermoso, nieto de Maximiliano de Austria, emperador de Alemania, y de la infanta castellana doña Juana de Trastámara, hija de los Reyes Católicos. Fernando el Católico, la víspera de su muerte en Madrigalejo, pueblo de Cáceres (enero de 1516), declaró heredero de todos sus estados a Carlos y para ello anuló el testamento hecho meses antes en Burgos a favor de Fernando, hermano menor que Carlos. El 17 de septiembre de 1517 Carlos desembarcó en el puerto de Tazones (Asturias). Su llegada no despejó la incertidumbre política vivida en la época de las regencias y mantenida hasta el final de las guerras de las comunidades y germanías, o, si se prefiere, hasta su matrimonio en el alcázar de Sevilla con Isabel de Portugal (febrero de 1526).

En el terreno de la espiritualidad, don Carlos encontró planteado el problema de los alumbrados, trajo como regalo la riqueza humanista y reformista de su discípulo y amigo Erasmo, se enfrentó en Alemania y en España con el problema de Lutero, mostró especial cuidado por la reforma de los mendicantes y de los monjes, y no puso obstáculo al desarrollo de la espiritualidad de los observantes centrada en la oración intelectual, que hoy llamamos mental, y en la afectiva. Son los cuatro grandes problemas de la espiritualidad española desde 1517 hasta los autos de fe de Valladolid y Sevilla y el índice de libros prohibidos en 1559.

1510, 1524 y 1525. Los alumbrados de Toledo

Tema aún confuso en no pocos historiadores. Ofrezco mi punto de vista después de muchas horas de trabajo y no pocas publicaciones sobre el particular y su entorno.

Comienzo por el nombre. Se llamaron a sí mismos «alumbrados, dejados y perfectos». Sus contemporáneos y sucesores los designaron con las dos primeras palabras. En 1937 Bataillon reunió bajo el epígrafe de *iluminismo castellano* a alumbrados y recogidos¹¹. Como la palabra «iluminismo» ha designado con frecuencia la época de la Ilustración (siglo XVIII), e «iluminismo castellano» no distingue cosas tan distintas como

¹¹ BATAILLON, M., *Erasmo y España*, I, México, 1950, pp. 72-83, y en toda la obra.

mística recogida y alumbrados, yo creo muy acertados los dos primeros nombres con que se les designa desde la repulsa de los franciscanos de 1524 y el decreto de la Inquisición de 1525. Esos nombres responden perfectamente a su experiencia religiosa. El nombre de «perfectos» encierra muchas otras connotaciones.

Han sido considerados como realidad intrahispana, inexistente en Portugal, Francia e Italia. Yo mismo he repetido no pocas veces esa afirmación hasta darme cuenta que el quietismo romano y, en su tanto, el francés de fines del siglo XVII se consideran como mala inteligencia y vivencia de la mística teresiana y sanjuanista, lo mismo que afirman de los alumbrados Francisco de Osuna, Francisco de Ortiz, Laredo y otros contemporáneos. Las circunstancias políticas y sociales fueron muy diversas en 1525 y 1675, pero no tan distintos los planteamientos del espíritu.

El alumbradismo español de 1525 es un camino de perfección cristiana, según confiesan el ideólogo de la secta, Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz, la fundadora, y María de Cazalla, su más famosa y heroica representante:

El dejamiento al amor de Dios, que yo pretendía, era tal que a los dejados ponía en la cumbre de la perfección, que el glorioso san Dionisio pone en vía purgativa, iluminativa y unitiva ¹².

Isabel de la Cruz: «Era de tanta eficacia la libertad que ella tenía en el amor de Dios..., que tenía por cierto que no podía ser engañada, y de aquí le vinieron todos los atrevimientos... en hablar de la Sagrada Escritura y en doctrinalla a otros ¹³.

En esa línea se expresa María de Cazalla:

Si una persona va a hacer obra pía, o... de misericordia por galardón que ha de recibir... no merece ninguna cosa, sino que es propietario de sí mismo. Si el intento principal es la retribución, pero que no se reprueba el merecimiento, e que si en esto ha estado errada, se somete debajo de lo que tiene la Iglesia ¹⁴.

El alumbradismo español de 1525, y lo mismo cabe decir del extremeño de 1575, del andaluz de 1620 o del valenciano de esa misma época, no son otra cosa que mala inteligencia de la recta doctrina y vivencia de los místicos.

Se trata de una espiritualidad de conversos seculares y algunos religiosos y clérigos sin formación teológica, que en varios temas es heterodoxa y en algunos otros heteropráctica. Tales los referentes a la ley del amor, que les eximía de todas las otras leyes y mandamientos ¹⁵; a la divinidad y humanidad de Cristo, sobre todo en su pasión y muerte; a la veneración de la cruz y estatuas; al mérito, al valor de las obras externas... Algunos franciscanos observantes, como F. de Osuna y F. de Ortiz, lo consideraron

¹² RUIZ DE ALCÁRAZ, P., en su proceso, citado por MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados*, Madrid, 1972, pp. 134-135.

¹³ ANDRÉS, M., *El misterio de los alumbrados desvelado por sus contemporáneos*, Burgos, 1976, p. 48.

¹⁴ ORTEGA, M., *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, 1978, pp. 112, 82...

¹⁵ DE OSUNA, F., *Ley de amor*, vol. 38, Madrid, pp. 496-498.

inicialmente como movimiento de seglares hacia una auténtica perfección y participaron activamente en sus reuniones; pero pronto hubieron de separarse de ellos. Eran grupos cerrados fundamentalmente de conversos judíos, deseosos de servir a Dios por amor puro, entendido a su modo, con los cuales resultaba imposible dialogar. Era claro su afán de contraponerse y superar a los cristianos viejos.

Nervio del alumbradismo o dejadismo: una vez llegados al amor se dejaban a Dios y consideraban contraproducentes los mandamientos y obras del cristiano. Osuna y Ortiz hablan de mala inteligencia de verdadera doctrina, de falsificadores del amor, y por lo mismo del hombre.

Desborda los linderos de estas páginas un análisis de los elementos hereditarios hebreo-conversos en lo eclesial, cultural y social, que pesaron en la constitución de estos grupos veinte años después de la expulsión de los judíos en 1492.

Pedro Ruiz de Alcaraz parece haber conocido *Sol de contemplativos*, o al menos haber oído hablar del mismo en sus reuniones alcarreñas con Francisco Ortiz y Francisco de Osuna, franciscanos de la Salceda.

Se creían iluminados y que todo lo que sentían era impulso y libertad en el Espíritu Santo, de modo que si él no venía, no hacían cosa buena, y si les venía, la realizaban aunque fuese contra los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Creían tener hilo directo con Dios. Los recogidos les reprochan repetidamente la falta de caridad universal, por ser grupo cerrado y secreto:

Los falsos devotos quieren echar manos a las obras de amor de Dios antes que ponerlas en las... de amor de los hombres; por lo tanto se quedan vacíos de Dios y dan grandes caídas en sectas y errores. Devotos medio brujos... traen sus lenguas bañadas en el lenguaje de amor a Dios y sus manos ociosas en obras de caridad universal posibles con sus prójimos, si no son con los de sus sectas y ligas ¹⁶.

No se trata de personas aisladas, sino de grupos. Para caracterizarlos se ha acudido a lo largo del siglo XX a las proposiciones del decreto de la Inquisición de 1525 y a los procesos inquisitoriales de los protagonistas. Se repetía sin cesar que nadie había hablado de ellos hasta el humanista Juan Maldonado en torno a 1540. Realicé una búsqueda no exhaustiva en 19 autores contemporáneos, que escribieron entre 1524 y 1570, y ordené sus afirmaciones desde once aspectos. 17 los consideraron vía espiritual de perfección; 12, con conciencia de protagonizar algo nuevo incluso con riesgo de cisma; 11, partidarios de la contemplación y no de la acción; otros 11, faltos de caridad universal, malos entendedores de buena doctrina y considerarse perfectos; 9, insisten en el dejamiento; 8, en que aceptan solamente la oración mental y no la vocal; 4, en que su único mandamiento es el del amor ¹⁷.

¹⁶ DE MALUENDA, L., *Vergel de virginidad*, fol. Cc2, cap. 27, Burgos, 1539.

¹⁷ ANDRÉS, M., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, 1994, pp. 274-281; en la p. 276 ofrecio los autores y obras correspondientes.

En la tarea de gobierno del César Carlos no aparecen los alumbrados, aun cuando muchos de ellos intervinieron abiertamente en la guerra de las comunidades. Debajo de sus problemas religiosos y humanos laten otros de índole económica, social y demográfica, apenas desvelados científicamente. Ellos tocaron algunas fibras populares muy hondas en relación con la teología de la acción y del amor, conectaron con el ambiente subjetivo europeo y lo formularon en conclusiones teóricas y prácticas no siempre aceptables.

El grupo de la Alcarria se convirtió en problema dentro de la orden franciscana hasta el punto que el general de la Orden, fray Francisco de Quiñones, condenó a cárcel a los frailes alumbrados que no se apartasen de esa senda inmediatamente y sin resistencia en el capítulo provincial de Toledo de 1524. Acababa de regresar del norte de Europa y de constatar por sí mismo la crisis producida por el subjetivismo bíblico luterano. La mística española exigía buena inteligencia de la revelación y recta praxis de la acción.

1516-1525-1527. Erasmismo y erasmistas

Erasmus es el gran regalo traído por Carlos y su corte flamenca en 1517. Tema incómodo para el historiador español por tratarse de una personalidad polifacética: autor espiritual, reformador, teólogo, exégeta, humanista, predecesor y adversario de Lutero. Muchos autores no distinguen con claridad sus diversas facetas. No es extraño, pues, que algunos compatriotas nuestros le hayan considerado heterodoxo y otros la esperanza frustrada de una reforma a fondo de la iglesia y de la sociedad españolas. Erasmus, como reformador, tropezó fuertemente con las dos reformas más estructuradas de la época: la española y la luterana.

El hecho histórico consiste en que desde 1516 a 1530 vieron la luz 19 obras suyas en nuestro suelo y siete ediciones del *Enchiridion militis christiani* entre 1526 y 1530. Lo tradujo el palentino arcediano del Alcor con el título acertadísimo de *Enquiridion del caballero cristiano*, justamente cuando los miembros de las órdenes militares se convertían en burgueses y necesitaban una recia espiritualidad laical, y las imprentas editaban en serie las novelas más famosas de caballerías.

Erasmus traía la aureola de excelente humanista, de consejero del joven soberano —en su servicio había escrito *Institutio principis christiani*—, de teólogo, escriturista, crítico y reformador, autor de libros espirituales y de retórica, escritos en latín excelente, alejado del purismo italiano y cargados de gracejo y crítica despiadada de la actividad eclesiástica. Basta asomarse a *Diálogos*, *Moriae Encomyon* y *Enchiridion militis christiani*. Este último ofrece un auténtico itinerario de la vida cristiana; su traducción popularizó la visión erasmiana del cristiano en familias, conventos y rincones más olvidados de la geografía española.

El traductor constata en una de sus obras que Erasmus

tuvo grandes defensores y émulos, tanto que en su tiempo no se hablaba de otra cosa sino de cuáles eran erasmistas y cuáles antierasmistas..., y aun acá, en España, hubo sobre esto no pocas disputas y ayuntamientos y escritos de personas religiosas que le fueron muy contrarias, porque, a la verdad, él se hubo en sus obras y escrituras algo más libre y áspidamente que los tiempos entonces pedían ¹⁸.

Asimismo que:

Considerando que si como Erasmo escribió este libro veinticinco años ha, en un latín subido para los que buscan ocasión de calumniar, lo uviera de escrevir aora en lengua común para todos, uviera respeto a moderar algo para con estos y satisfacer también a los simples, conforme en lo uno y en lo otro a la doctrina de San Pablo.

Ha de ser, pues, intento del intérprete, declarar su sentido por más o menos palabras, o mudando unas maneras de decir en otras, por rodeos, o también por sumas... Y por ventura fue necesario usar desta licencia más en este tratado que en otro. Porque demás... túvose también miramiento en otros algunos lugares al gusto de los no letrados y gente común ¹⁹.

La historiografía española ha vivido una larga época de panerasmismo, en que todo lo espiritual español de la época se veía *sub specie Erasmi*. Ello se debió a la obra espléndida del príncipe de los hispanistas franceses, Marcell Bataillon, titulada *Erasmo y España*, aparecida durante nuestra guerra civil (1937) y necesitada en aquel entonces de una crítica profunda y serena de sus extraordinarias aportaciones positivas y de sus faltas de percepción. En mis obras, especialmente en la *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América* (pp. 284-292), trato de describir el impacto de la espiritualidad del insigne humanista holandés en la de nuestra patria.

Se basa principalmente en las siete ediciones del *Enquiridion*, cuya versión se extiende algo más del doble del original, hasta el punto de poder ser considerada como una obra nueva. Se caracteriza por su libertad, de acuerdo con la teoría del traductor en aquel tiempo, que el Arcediano acepta en pleno y expone en la «exhortación al lector en nombre del intérprete». Ella le permite añadir, cambiar, suprimir, dulcificar. En una ponencia con ocasión del centenario de santa Teresa ofrecí unas indicaciones sobre parejas de sinónimos, bimetración sintáctica y estilística, sistema de cambios, rodeos y amplificaciones, supresión de alusiones mitológicas, matizaciones y suavizaciones. El Arcediano es maestro consumado en moderar el lenguaje.

Bastaría recordar algunos ejemplos: Erasmo prefiere a los filósofos platónicos (*platonicos sequi malim*); el Arcediano traduce: «Peligrosa cosa es saberlos»; donde el original duda del valor del ayuno, el traductor introduce como elemento decisivo el amor a

¹⁸ FERNÁNDEZ DE MADRID, A., *Silva Palentina de cosas memorables*, Palencia, 1932, pp. 277-278.

¹⁹ *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*, Dámaso Alonso, Madrid, 1971; «Exhortación al lector en nombre del intérprete», pp. 104-105.

la Iglesia: «*si es porque lo manda la Iglesia, bien haces*»; la frase polémica: *monachatus non est pietas*, la interpreta: «*el hábito no hace al monje*»²⁰.

El erasmismo espiritual español está muy ligado a la interpretación del Arcediano del Alcor. Me atrevo a afirmar que el *Enquiridion* alcanzó su más subido éxito en aquello que empalmó con la espiritualidad autóctona: interioridad, dirección evangélica y paulina, superación del monopolio de la perfección para los religiosos y universalidad de la llamada a la misma, libertad, relieve de la persona. Erasmo extremó algunos de esos aspectos. Numerosas indecisiones y oscuridades del holandés quedaron superadas por la personalidad del traductor y el optimismo y buen sentido de los lectores.

Lo confirma la intervención de Francisco de Vitoria en la junta de teólogos de Valladolid de 1527:

Es muy probable que todas las frases que se reprochan en Erasmo sean entendidas por él en el sentido más católico; y esto es creíble. Pero de ello no es de esperar nada bueno para la consolidación de la fe y pueden perjudicar en gran manera a la fe de los flacos, de los irreflexivos o de los jóvenes... No hay que hacer poco caso al escándalo dado así a los humildes... Y creo que Erasmo mismo no me tomará a mal el haberlo dicho²¹.

La espiritualidad de Zumárraga, de san Juan de Ávila o del P. Granada, que citan o recomiendan determinadas obras de Erasmo, desbordan por todos los costados la del humanista roterdanense. La reforma de Erasmo mira menos a la extirpación de abusos, mejora de costumbres y transformación en Cristo que a la educación de la mente. Parece una especie de socratismo cristiano.

La espiritualidad española ha sido presentada con mucha frecuencia desde los alumbados, Erasmo, los protestantes y la Inquisición, es decir, desde fuera y no desde dentro de ella misma. Esas corrientes forman parte de su realidad, pero no son el todo ni lo más importante. Frente a la espiritualidad de Erasmo, basada en poca oración, mucho estudio y abundante crítica, la española acentúa la oración y el amor, y proclama que tanto tienes de amor cuanto de oración. El *Enquiridion* es una metodología, la mística española, una experiencia. Un verbo podría ilustrarnos en este terreno: *ut te transformeris*; en Erasmo tiene sentido activo: que tú te transformes; en nuestros místicos, pasivo: que seas transformado. Dentro de la espiritualidad erasmiana no hubiera encontrado sitio la mística española²².

Creo un desacierto histórico la interpretación de buenos y malos aplicada a los participantes de las juntas de Valladolid de 1527. Se comienza por llamar libelo a las

²⁰ ANDRÉS, M., «La religiosidad de los privilegiados. Santa Teresa y el erasmismo», *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, Salamanca, 1983, pp. 172-174.

²¹ BATAILLON, M., *Erasmo y España*, I, p. 296.

²² Sobre la espiritualidad de Erasmo: ETIENNE, Jacques, *Spiritualisme Erasmiens et theologiens louvanistes*, Louvain, 1956.

denuncias de los frailes y respuesta científica a la de Erasmo, y se sigue por ignorar los análisis de los teólogos, incluso de los amigos del gran humanista holandés como Francisco de Vitoria. La historia no es una película del Oeste. ¡Qué ejemplo ofrece Bataillon en el tratamiento del tema!

1521-1527-1538. Mística del recogimiento. Codificación

En 1521 publica el franciscano Alonso de Madrid *Arte para servir a Dios*, que alcanzó 24 ediciones en castellano, 12 en latín, 6 en francés, otras tantas en alemán y 3 en italiano. Destaca el valor de la libertad y del amor puro. En 1527 ve la luz *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, primera codificación de la mística española del recogimiento, al cual siguen *Vía spiritus de Bernabé de Palma*, con seis ediciones, y *Subida del monte Sión* de Bernardino de Laredo, con otras tantas. Osuna y Laredo son los dos grandes maestros de santa Teresa de Jesús. San Ignacio de Loyola perfila lo fundamental de lo que sería el *Libro de los Ejercicios Espirituales* en Manresa en 1521. Libertad, verdad, pobreza, oración vocal, mental y afectiva, amor puro, fe y obras... son temas en carnes vivas en los recogidos, alumbrados, erasmistas, misioneros de América y luteranos.

Francisco de Osuna en *Tercer Abecedario Espiritual* bautiza la mística franciscana con el nombre de *recogimiento* por diez razones, y la diferencia esencialmente del alumbradismo en esa obra y en *Cuarto Abecedario o Ley de amor* (1530). Recomendando la lectura de algunos tratados de la primera obra: razón del nombre (tratado VI), integración de cuerpo y alma en la persona (tratado 1, cap. 2), entrar dentro de sí (tratado IX, cap. 7), entender y gustar (tratado XII), seguimiento de Cristo (tratado XVII) y contemplación quieta (tratado XXI).

La palabra «recogimiento» no tuvo éxito para significar esta mística hasta nuestros días, pero su realidad constituye el núcleo de la vivencia de gran parte de los místicos españoles posteriores. Unos lo confiesan abiertamente, como la Mística Doctora; otros toman párrafos enteros sobre el silencio del entendimiento, la oración de quietud, la reflexión de las potencias..., o imágenes literarias como el erizo, el caracol y otras de contenido fitológico o marítimo.

Ofrezco un texto de Osuna sobre el nombre y otro sobre la integración de la persona, y otro de Laredo sobre la reflexión de las potencias al centro. Razón décima del nombre:

Recoge en uno a Dios y al ánima, que por eso se ha venido tanto a recoger en sí; lo cual de verdad se hace cuando la divina claridad, como en vidriera o piedra cristalina, se infunde en el ánima, enviando por delante como sol los rayos de su amor y gracia, que penetran en el corazón, siendo en lo más alto del espíritu primero recibidos. A lo cual se sigue el perfectísimo recogimiento que junta y recoge a Dios con el ánima y

al ánima con Dios; y la participación de ella en el mismo Señor en el cual está recogida toda...²³.

Sobre la integración:

Anden siempre juntamente la persona y el espíritu...; que... no ande cada uno por su parte... el cuerpo ande por una parte y el corazón por otra...; avisate y suelda tu corazón y guarnécelo; junta todas tus piezas que son tus cuidados...; ca ese tu cuerpo es vestidura del ánima...²⁴ La concordia de estos dos hermanos es a Dios muy apacible y aun también a los hombres...²⁵

Para la mística del recogimiento, cuerpo —sentidos, pasiones, habilidades— y alma con todas sus potencias se integran en unidad inseparable. Es el punto de partida de la mística española de acuerdo con la concepción de la persona humana en la cultura española desde san Paciano, Gregorio de Elvira y Prisciliano hasta Unamuno, Guillén, Laín Entralgo, pasando por el *Myo Cid*, *Generaciones y Semblanzas*, y escritores del Siglo de Oro. Los místicos no comparten el dualismo erasmista y alumbrado; el hombre es una totalidad que se une a Dios, no dos partes pegadas una a otra, como caballo y caballero, chofer y coche. Cristo es una persona en dos naturalezas.

En esto se fundamenta la que ellos llaman reflexión de las potencias al centro del alma. No se trata de una reducción ontológica de los fenómenos espirituales a una complejidad cada vez menor; ni de una reducción epistemológica en busca de leyes de mayor horizonte, sino de la unidad real de la persona, compuesta de cuerpo y alma, debidamente relacionados. Es una especie de simplificación experiencial de los sentidos y potencias hacia su fuente y raíz última, que llaman centro, fondo, hondón, apex, parte más alta del ser. Los místicos la expresan con lenguaje de interioridad variado en cada autor e incluso en cada obra, lo mismo cuando se refieren a la acción de Dios que a la del hombre: subir, bajar, imprimir, sellar, juntar, abrazar, atravesar, herir, arrebatar... Están más cerca de san Buenaventura que del maestro Eckhart, máximo exponente de esta doctrina en el medievo.

La reflexión de las potencias al centro no sólo es proceso de concentración, sino también de purificación, despojo y noche oscura. Bernardino de Laredo lo explica con alusiones al flujo y reflujo del mar y con ejemplos del mundo animal como el erizo, la tortuga, el caracol:

Y sabed que un caracol sale de su zurroncillo y va donde ha menester, y lleva su casa a cuestras, y saca unos como cornecicos con que se guía a donde va; y si le tocan, por sutilmente que sea, luego hacen reflexión y se entran en la cabeza sin que los podáis

²³ DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, tratado VI, cap. 4, Madrid, 1972, p. 247.

²⁴ OSUNA, *op. cit.*, tratado I, cap. 2, pp. 129, 133-137.

²⁵ OSUNA, *op. cit.*, pp. 143 y ss.

ver; y si sienten impedimento, todo el cuerpo se refleja y mete dentro en sí y nada parece fuera ²⁶.

Volverse hacia sí mismo, eso es hacer reflexión. En ella las potencias dejan de obrar hacia afuera, pero no dejan en absoluto de obrar. Acentúo este punto, porque es fácil caer en interpretaciones quietistas.

Añadiría una última consideración sobre la pobreza evangélica de los descalzos y de muchos observantes. Acaso el mejor termómetro de la misma se contenga en la «Obediencia» y en la «Instrucción» de Francisco de Quiñones, ministro general de la Orden Franciscana, dirigidas el 4 y 30 de octubre de 1523 a los Doce Apóstoles de México:

Ahora, en la hora undécima... no vais por dinero, sino sin promesa de paga, pisoteadores de la gloria del mundo, poseedores de la pobreza..., para que así, hechos por necios para el mundo, convirtáis al mundo por la locura de la cruz ²⁷.

A ella ha vuelto el CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) en nuestros días.

Se trata de dos documentos básicos en la historia de la Iglesia americana y de la espiritualidad española, que responden plenamente a la espiritualidad de la Cruz, a la situación de desarrollo económico y riqueza del renacimiento, a la negación del subjetivismo teológico luterano y a la universalidad misionera de la Observancia. ¡Cuántas veces he pensado que esos documentos figurarían en todas las antologías sobre el Renacimiento, caso de haber sido escritos fuera de España!

No es menos básico su concepto de unión entre oración vocal y mental.

1521-1558. El luteranismo

El luteranismo llegó a España primero como noticia y luego como doctrina y vivencia. Juan de Vergara, testigo presencial de lo acaecido en Worms en 1521, confiesa que al principio todos se aficionaron a Lutero como reformador contundente, «mas después que la gente se comenzó a desvergonzar y desacatar, apartáronse los cuerdos y persiguiéronla» ²⁸.

La afirmación de Juan de Vergara merece una reflexión por su acierto en muchos otros casos de la historia de la reforma en España: actitud inicial entusiasta y más

²⁶ DE LAREDO, B., *Subida del monte Sión*, Sevilla, 1538. Cito por *Místicos Franciscanos*, vol. II, Madrid, 1948, p. 359.

²⁷ MELQUIADES, A., *Contenido y transcripción de la «Obediencia» e «Instrucción»*, Congreso de Franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo. Actas y Estudios, Monasterio de Guadalupe, 1986, pp. 403, 419-420.

²⁸ ANDRÉS, M., «La imagen de Lutero en España hasta 1559», en *Lutero y la reforma*, Cáceres, 1985, pp. 69-70; *idem*, *Historia de la Mística de la Edad de Oro*, pp. 292-292; *idem*, *La teología Española en el*

tarde más serena frente a tantas reformas que nacían de dentro (descalcez, alumbrados...) o llegaban de fuera (erasmismo, luteranismo, calvinismo). Un pueblo curtido desde el entorno de 1380 con la idea y experiencia de la Observancia, en la que se condensaban sus esfuerzos reformadores. Antes de realizarse en plenitud ya recibía la noticia de un nuevo reformador y de su ideal, al que en principio se aficionaba con facilidad. Pronto llegaba la reflexión desde las facultades de teología, desde la predicación, desde el diálogo persona a persona, sobre afirmaciones poco o de ningún modo admisibles: sólo espíritu y no también cuerpo, sola interioridad sin reflejo externo, sólo iglesia espiritual y no también iglesias materiales, sola fe y no también obras... y actuaciones de pillaje, robo, destrucción de estatuas y objetos de culto. Era la desmesura, el descarto, la desvergüenza de que habla Juan de Vergara, la compulsación entre noticia más o menos idealizada y realidad viva y material. La reforma española necesita aún ese estudio que ilustra su historia verdadera y puede elevarla a la categoría de tantas otras revoluciones hasta nuestros días.

¿Quién diseñó la primera imagen oficial de Lutero en España y cómo? No dudaría en destacar la figura de Adriano de Utrecht, deán de Lovaina y vicescanciller de aquella universidad, preceptor del futuro Carlos V, defensor ante Fernando el Católico de su candidatura como heredero de los reinos españoles y del necesario cambio de testamento, obispo-cardenal de Tortosa, regente de España en ausencia del Rey, inquisidor general de Aragón desde 1517 y de Castilla desde 1518, finalmente romano pontífice con el nombre de Adriano VI. Muchos especialistas han estudiado detenidamente desde diversos ángulos el primer encuentro entre reforma española, cargada de años y de realizaciones, y reforma luterana, recién nacida: A. Redondo, Tellechea, Longhurst, el que os habla y tantos más.

Los primeros meses de 1521 resultan sumamente fecundos: la dieta de Worms y una serie de cartas de León X en febrero, marzo y abril al almirante y al condestable de Castilla, asociados muy inteligentemente por don Carlos a la regencia, pidiéndoles que impidan la difusión en España de las obras de Lutero, enviadas por Fröben; carta de Adriano al Emperador pidiéndole entereza en la defensa de la fe; de los gobernadores del reino pocos días antes de la batalla de Villalar, pidiéndole mano dura frente a Lutero,

que no contento con haber pervertido y seducido a Alemania, procura pervertir y contaminar estos reinos, y con ayuda de algunos de estas partes ha tenido forma de hacer traducir sus herejías en lengua castellana y enviarlas a esta nación, y porque de pequeña centella puede nacer y levantarse gran incendio y peligro para nuestra fe, estando alteradas algunas ciudades de estos reinos, podría causarse gran escándalo y mayor incendio...

En parecidos términos escribieron al Emperador varios obispos y grandes del reino. Consideran el proyecto de Lutero como herejía azuzadora de la guerra comunera y

siglo XVI, II, pp. 311-329 (cambio en la sociedad española frente a la herejía luterana) y pp. 424-441 (reforma española y reforma protestante).

connivente con los conversos de los Países Bajos. Por su parte, el Emperador escribe dos cartas a los regentes españoles, el 20 y el 27 de abril, en las que considera hereje a la persona y heréticas y reprobadas sus obras; constata la osadía de enviar sus escritos a España y manda tajantemente impedirlo.

Cabría espigar en la correspondencia de Alfonso de Valdés, secretario de cartas latinas del Emperador, con Pedro Mártir en agosto de 1520 y junio de 1521, en la que destaca la insensatez de Lutero, el veneno de su doctrina y su obstinación empedernida. Por ello el diálogo resulta muy difícil, por no decir imposible.

Similares son las posturas de los dos primeros teólogos españoles, que escribieron contra los errores de Lutero: el mallorquín Jaime de Olesa, que envió su obra al papa León X, fallecido el 2 de julio de 1521, y el dominico aragonés Cipriano Benet, profesor en la Sapienza de Roma, que publica un *quodlibeto* en la Ciudad Eterna en 1521 contra los *martinistas* y *luterianos*, y promete una obra más amplia en seis libros²⁹.

Abrazan la línea proluterana ciertos cortesanos asistentes a la dieta de Worms y algunos alumbrados y erasmistas. En informaciones de amigos de Erasmo —probablemente de Juan de Vergara que dialogó largamente con el humanista holandés durante aquellos meses de 1521— se basa Leonard en su *Historia del Protestantismo* para afirmar que los breves y bulas de León X no consiguieron nada en España. Difícil resulta sostener hoy esa afirmación.

¿Qué incidencia tuvo el luteranismo en la espiritualidad española durante la vida del César Carlos? No permite esta ocasión espigar los procesos inquisitoriales de luteranos hasta 1558, ni los libros de Encinas, el único discípulo personal de Lutero, ni los de otros luteranos y calvinistas españoles en vida del Emperador, ni los de los jerónimos que en 1558 huyeron desde Sevilla a Ginebra y otras ciudades europeas. Su espiritualidad es un tema muy sugestivo en sí, en los procesos de Valladolid y Sevilla antes de 1559, y después de esa fecha en Antonio del Corro, Casiodoro de la Reina, Cipriano de Valera, Adrián Sarabia y otros peregrinos españoles en el protestantismo europeo.

Tampoco habría que olvidar los reflejos luteranos que los dominicos de San Esteban encontraron en la docencia de Juan de Oria, sucesor de Matías de Paz en la cátedra de Prima de Salamanca, ya en 1522; las concomitancias con el luteranismo de determinadas tesis de alumbrados, condenadas en 1525, y de algunos otros, considerados normalmente como erasmistas. Tal es el caso de bastantes páginas del *Diálogo de la doctrina cristiana* de Juan de Valdés, tomadas casi literalmente de obras de Lutero. Su autor hubo de marchar de inmediato a Italia, acaso informado por su hermano Alfonso.

No es fácil en esos primeros momentos separar la realidad doctrinal y vivencial alumbrada, erasmista, protestante y mística, por causa del deslumbramiento de las novedades que todos aireaban; la situación general de reforma en la Iglesia y en la sociedad, hondamente impresionada por los descubrimientos geográficos y los cambios científicos y sociales. Todo ello produjo una profunda crisis en la espiritualidad española.

²⁹ ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, 1977, II, p. 428.

Hace falta conocer a fondo las diversas posturas y llamarlas con sencillez por su nombre. No se puede entrecomillar a los dirigentes luteranos y calvinistas de Valladolid, Sevilla y sus entornos como sencillos evangélicos o piadosos erasmistas. Su doctrina sobre fe y obras, libre albedrío, certeza de la salvación, purgatorio, Iglesia, sacramentos... coincide plenamente con la luterana. Otra cosa es la conciencia que cada uno de ellos tuviese, especialmente la gente sencilla. La única manera de acabar con leyendas blancas o negras es estudiar caso por caso y su evolución a lo largo de toda su vida. Recuerdo mi última conversación con M. Bataillon, después de su postrera conferencia en la Fundación Universitaria Española de Madrid sobre la espiritualidad de Encinas, y mis largas charlas con Gordon Kinder, que tanto trabajó para esclarecer la historia de los primeros protestantes españoles.

En *La teología española en el siglo XVI* (II, pp. 311-329) estudio largamente la política española frente a los luteranos desde las cartas de los regentes en abril de 1521 y las respuestas del Emperador, siguiendo por la dieta de Worms en ese mismo año y por la actitud proerasmiana de los inquisidores en 1527 hasta la represión de 1559. La aparición de núcleos sociales de protestantes en Valladolid y Sevilla colmó la paciencia del Emperador retirado en Yuste:

Que mientras el rey y yo hemos estado ausentes destes reinos, han estado en tanta quietud..., y que agora que he venido a retirarme y descansar en ellos y servir a Nuestro Señor, suceda en mi presencia y a la vuestra tan gran desvergüenza y bellaquería..., sabiendo que sobre ello he sufrido y padescido en Alemania tantos trabajos y gastos y perdido tanta parte de mi salud...

Lenguaje diverso del empleado en las dietas imperiales hasta la iniciación del Concilio de Trento y durante el primer período del mismo.

1525-1559. Crisis de la espiritualidad española

No se trata, a mi parecer, de simples tensiones, sino de auténtica crisis, paralela a la producida en la geografía, astronomía y Derecho. La cultura pasó de geocéntrica a heliocéntrica; el derecho del *orbis christianus* al *orbis terrarum*, es decir, de los derechos de la cristiandad a los de la humanidad; la espiritualidad de las coordenadas de la observancia de la regla religiosa primitiva a las de llamada universal a la perfección.

España vive en la cresta de las reformas; de ahí la necesidad de valorar el elemento religioso como componente de la historia total. Crisis historiográfica o de interpretación de los hechos, viva ya entonces y más en nuestros días, y crisis histórica, debida al advenimiento de una nueva dinastía, de diferente equipo gobernante, de cambio de política internacional, de trance de desaparición de lo judío y musulmán como elementos fundamentales de la convivencia social, de elaboración y docencia de la teología, exégesis y moral, y de vivencia de los caminos de retorno a Dios.

En este último campo se produjo una auténtica baraunda. Entrechocaron observantes, claustrales y descalzos, alumbrados y recogidos, cristianismo interior y evangélico de Erasmo y el nacido de la integración de cuerpo y alma; pobreza y penitencia; oración vocal, mental y afectiva; conocimiento de Dios no sólo por razón, sino por amor; llamada universal a la perfección o circunscrita a religiosos y a personas determinadas; lenguaje normal o de alumbrados y herejes; estilo autóctono o de Alemania; publicación de la Biblia y de libros espirituales y teológicos en lengua vulgar o sólo en latín, entonces lengua de la cultura. Se hablaba de tiempos recios y de peligros de los tiempos.

Abundaron las exageraciones por exceso y por defecto. Cabría ofrecer un catálogo más detallado de los temas más conflictivos en nuestra espiritualidad entre 1525 y 1560. Bastan las líneas anteriores, indicación precedente y la constatación de que cuatro teólogos contemporáneos: Juan de Medina, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y el canonista Martín de Azpilcueta escribieron un tratado sobre la oración³⁰.

La crisis afectó a las órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas, carmelitas. y también a los seglares: alumbrados, erasmistas, grupos protestantes, beaterios. Ello creó auténtica psicosis y miedo a hablar y escribir. Melchor Cano en su crítica al *Catecismo Cristiano* acusa a Bartolomé de Carranza, no menos de cincuenta veces, de alumbrado, veinte de luterano a secas o de sabor luterano y otras muchas de falsa espiritualidad y de lenguaje confuso. También fueron denunciados a la Inquisición el cardenal de Burgos y el obispo de Coria. En ese ambiente nacieron los índices de libros prohibidos. El de Valdés de 1559 produjo desconcierto y descorazonamiento en las personas espirituales.

España salvó ese bache gracias a una alta ciencia teológica y a una vida cristiana sostenida por grupos de profesores de universidad, de religiosos de primera talla, como los franciscanos Alonso de Madrid, Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, los Doce Apótoles de México y san Pedro de Alcántara; de dominicos como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Fray Luis de Granada...; de agustinos como Santo Tomás de Villanueva y Beato Orozco; de sacerdotes seculares como San Juan de Ávila y su escuela sacerdotal; de la primera generación de jesuitas; de los predicadores cuaresmeros; del sentido misionero proyectado hacia América, África, Filipinas y el Extremo Oriente.

Ése es el verdadero *cordón sanitario* que salvó la fe del pueblo español. También influyó la Inquisición. Pero querer reducirlo todo al Santo Oficio, como se hace repetidamente, es ponerse de espaldas a la verdadera historia.

Clave importante para entender esta crisis: *Diálogo sobre la necesidad... de la oración y divinos loores vocales*, Salamanca, 1555, del dominico Juan de la Cruz, homónimo del Místico de Ontiveros, menos polémico que Melchor Cano, colegial de San Pablo de Valladolid y amigo del P. Granada, aunque muy lejos de los planteamientos espirituales del autor de *La Guía de Pecadores*. Escribe en el momento de máxima tensión

³⁰ ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, II, pp. 576-582.

entre la espiritualidad tradicional dominica de signo bíblico, ascético, activo, cristocéntrico e intelectual y la de signo afectivo, propiciada por Luis de Granada, Bartolomé de Carranza y otros dominicos. Todo ello exacerbado por la difícil situación militar del Emperador en Alemania, su renuncia al trono, retirada a Yuste y el peligro protestante.

Juan de la Cruz combate la recomendación inconsiderada de la espiritualidad afectiva frente a la tradicional de la orden, no admite la noticia amorosa, ni el amor sin previo conocimiento, ni el amor puro. No parece entender el silencio del entendimiento y el despojo de la voluntad, como expresión de completa disponibilidad ante Dios. Acude en su defensa a la filosofía aristotélico-tomista del conocimiento: mientras estamos en el cuerpo,

nuestro entendimiento no puede entender ni por consiguiente amar a Dios, como tampoco a las criaturas, sin convertirse a las fantasías e imágenes... que pueda formar y representar el entendimiento y éste a la voluntad... Y lo mismo digo del amor puro... sin afección ni respeto a nosotros mismos y a otras criaturas. Porque semejantemente es imposible en esta vida, mas es de la celestial Jerusalén ³¹.

Propone cuatro series de objeciones a la mística del recogimiento y a la oración afectiva: metafísicas, teológicas, antropológicas y pastorales; no se ajusta a la filosofía del conocimiento; roza los linderos de la visión intuitiva; propone un amor puro psicológicamente imposible, y recomienda, a pendón desplegado, dejar que Dios obre en el hombre ³².

Fray Luis de Granada en el *Libro de la oración y meditación*, que acababa de ver la luz un año antes en Salamanca, recomienda la oración afectiva, en la que,

sosegado y quieto el entendimiento, repose y huelgue la voluntad en sólo Dios, empleándose todo en amor y gozo del Sumo Bien. Este es el estado perfectísimo de la contemplación que siempre hemos de anhelar...

Melchor Cano se asustó ante la crisis y no acertó a encararla. Lo mismo acaeció a Juan de la Cruz, que termina su libro con estas palabras angustiosas:

Todopoderoso Señor..., acuérdate de aquellos tus grandes amigos, nuestros padres y maestros..., no nos desheredes de tu misericordia. No tenemos en este tiempo capitán y guías, príncipes ni profetas de la autoridad y santidad que fueron nuestros antiguos preceptores. No tenemos holocausto de perfecta mortificación, no sacrificio de suave devoción, no ofrenda de alegre y pronta obediencia, no lugar de primicias de nuestros primeros intentos puramente enderezados a sólo tu servicio en las corporales obras que hacemos...

³¹ DE LA CRUZ, J., *op. cit.*, pp. 354-355.

³² DE LA CRUZ, *op. cit.*, pp. 349 y ss., 340, 362-365.

No nos deseches de tu presencia...Vuélvemos la alegría de tu familiaridad... No dijo más porque los sollozos interrumpían la voz. Y así todos nos despedimos gimiendo.

Pocos años después describe así la situación Teresa de Jesús:

Yo no sé en qué ha de parar, porque aun no he cincuenta años, y en lo que he vivido he visto tantas mudanzas, que no sé vivir³³.

La crisis se resolvió positivamente de un modo que Juan de la Cruz no acertó a entrever. En su derredor maduraban Juan de Ávila, Luis de Granada, Pedro de Alcántara, el beato Orozco y alboreaban Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Luis de León, Arias Montano y Juan de los Ángeles.

Conclusión

Termino. Completaría esta visión general añadir algo sobre la espiritualidad personal de Carlos V y sobre el empalme de todos estos problemas con el gobierno inicial de Felipe II. El primer tema resulta de sumo interés en sí mismo y en relación con el proceso de su hispanización. No sé que se haya tocado a fondo.

La espiritualidad española se amasó durante el tiempo del César Carlos. Sufrió ataques desde fuera y desde dentro —alumbrados, erasmistas, protestantes—. El *índice de libros prohibidos* de 1559 condenó a los más emblemáticos promotores de la misma: Osuna (franciscano), Francisco de Borja (jesuita), Juan de Ávila (clero secular), Luis de Granada y Bartolomé de Carranza (dominicos).

Esa crisis produjo, entre otros, estos cuatro efectos: proceso inquisitorial de Carranza y de fray Luis de Granada, y marginación de las denuncias al arzobispo de Burgos y al obispo de Coria; aumento de la preocupación interna por la presentación de su espiritualidad en la Compañía de Jesús que, unos años más tarde, procesó a Baltasar Álvarez, Antonio Cordeses y otros místicos de la Orden; desarrollo del espíritu ecuménico, que llevó a Felipe II a escribir más de seiscientas cédulas reales entre 1560-1568 a los obispos, generales y provinciales de las órdenes religiosas y cabildos catedrales pidiendo oraciones por la unión de la Iglesia y a respaldar la *Biblia Políglota de Amberes*; Arias Montano, además de dirigir la citada *Políglota*, escribió el primer libro de espiritualidad ecuménica en *Dictatum Christianum*, compuesto en España antes de 1568 y publicado en Amberes en 1575³⁴, y finalmente, a una profundización de la mística, que alcanzó su cima pocos años después. Para Teresa fue Cristo su libro, cuando sus autores y libros predilectos fueron condenados o declarados sospechosos en 1559.

³³ *Vida*, cap. 37, 11.

³⁴ AGS, CC, *libro de Cédulas*, 321, fols. 248-249, contiene la primera cédula; ANDRÉS, M., «De las oraciones por la unión de la Iglesia de Felipe II a la espiritualidad ecuménica de Arias Montano (1560-1575)», en *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano*, Luis Gómez Canseco, Huelva, 1998, pp. 29-61.