



Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana.

Editorial

Proceso y realidad

Lucio Nontol

Artículos

Las llagas de san Francisco. ¿Cómo y para qué?

Manuel Romero

Luz, arte, presencia divina: santas luminosas en algunas pinturas del final de la Edad Media en el Museo episcopal de Vic, Cataluña

Dominique de Courcelles

Bajo la advocación de Angela de Foligno. Las terciarias franciscanas de fray Lope de Salinas: reforma y profetismo (c. 1445-1460)

María del Mar Graña Cid

Sigmund Freud: la crítica del sujeto moderno y el descubrimiento de su carácter simbólico

Joan Andreu Alcina

Reseñas

Landgrebe, Jobst y Smith, Barry, *Why Machines Will Never Rule the World. Artificial Intelligence without Fear*

Lucio Nontol

Proceso y realidad

Lucio Nontol, TOR

Seton Hall University

nontollu@shu.edu

Alfred N. Whitehead en su libro *Process and Reality* nos presenta una serie de preocupaciones que no dejan de ser actuales: la realidad como proceso, el sentimiento y satisfacción en el devenir de la naturaleza, el lenguaje, la materia, el espacio y el tiempo, la conciencia, la creatividad, Dios. Podrían añadirse otras muchas preocupaciones acuciantes hoy en día, sin embargo, Whitehead nos señala que cada época «crea su realidad». Platón sostenía que lo real es la *Ousía*, la idea. Tomás de Aquino afirmaba la prioridad de la objetividad sobre la subjetividad o lo que suele denominarse realismo filosófico. Kant defendía la idea de «Crítica» o el proceso por el que la razón emprende el conocimiento de sí misma. Toda crítica implica, al mismo tiempo, una limitación de la razón y un empleo de la razón desde su limitación. Ahora el ser humano se encuentra aislado en sí mismo. ¿Cómo recuperar la realidad? La ilustración sofista renunció a este cometido. Sócrates sabía que no sabía. Y así, un sinnúmero de propuestas que nos llevan a pensar que cada periodo de la historia construye la realidad como mejor sabe. No siempre como mejor puede. Si esto es de este modo, entonces:

«¿cabe confiar en la realidad, o se trata, como mínimo, de una broma de mal gusto? El inventario de respuestas a lo largo de la historia es variable. Hoy tendemos a pensar que la pregunta no tiene mucho sentido, toda vez que el sentido es un invento de los hombres. Hoy nos tenemos en pie desde una cierta prioridad de la praxis sobre la teoría. Conocer no es un acto pasivo, sino el producto de una interacción con la realidad»¹.

El ser humano ha hecho siempre grandes reflexiones y, más en concreto, ejercicios de equilibrio y terapia. En la antigüedad se recurría al mito, más adelante se acudía a la razón como función «salvífica/terapéutica»; lo importante era encontrar algo en que sostenerse, apoyarse o algo que diera sentido a la vida. Los creyentes nos apoyamos en la fe, otros lo hacen en la virtud o en la excelencia. Vemos que las respuestas evolucionan y cambian con

¹ Citado en: p. S. PÁNIKER, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Editorial Kairós, 2003, p. 226.

el tiempo, sin embargo, la búsqueda de una realidad o alguna experiencia que garantice la «bondad» de las cosas permanece. Incluso en el ámbito privado, tendemos a ubicar nuestros puntos de apoyo. Es imprescindible para el ser humano, sin embargo, no siempre se comprende en primera instancia. Se requiere un proceso para adaptarse a la realidad y, en ella, indagar en puntos de apoyo que lleven a un estilo de vida renovado. Proceso y realidad es una de las claves que el ser humano necesita para encontrar referencias existenciales.

Conscientes de esta constatación, el comité editorial de la *Revista Hispanoamericana TOR* ha decidido, en este primer número del año 2024 reflexionar sobre la búsqueda de puntos de apoyo de la humanidad en las distintas épocas de la historia, principalmente en la Edad Media en la Edad Contemporánea. Fr. Manuel Romero (TOR, Ministro Provincial), presenta un artículo titulado «Las llagas de San Francisco, ¿cómo y para qué?»; el autor se aproxima a la posibilidad de comprender ese acontecimiento como experiencia mística cristiana. La Dra. Dominique de Courcelles, en su artículo «Luz, arte, presencia divina: santas luminosas en algunas pinturas del final de la Edad Media del Museo episcopal de Vic, Cataluña» reflexiona sobre la evolución de la teología y espiritualidad medieval. La Dra. María del Mar Graña en su trabajo titulado «Bajo la advocación de Ángela de Foligno. Las terciarias franciscanas de fray Lope de Salinas: reforma y profetismo (c. 1445-1460)», nos ofrece un excelente análisis histórico, teológico y espiritual de un fraile franciscano conventual. Por otra parte, el Dr. Joan Andreu, en su artículo denominado «Sigmund Freud: la crítica del sujeto moderno y el descubrimiento de su carácter simbólico», elabora una reflexión filosófica que tiene como objetivo reformular la noción del Yo, es decir, el autor tiene como base de su propuesta la psicología, Freud reformuló la noción moderna del Yo al considerarla como la manifestación emergente de una instancia inconsciente fundamental. Para finalizar, nuestro agradecimiento especial a cada uno de los autores que han contribuido con sus investigaciones. Gracias por vuestra generosidad y vuestro tiempo.

Las llagas de san Francisco. ¿Cómo y para qué?

The Wounds of Saint Francis. How and for What?

Fr. Manuel Romero

Tercera Orden de san Francisco

Ministro Provincial

romeroq@hotmail.com

Resumen

Con motivo del octavo centenario de la impresión de las señales que los clavos y la lanzada de Cristo dejaron en Francisco de Asís, nos acercamos a la posibilidad de comprender ese acontecimiento como experiencia mística cristiana. La tradición franciscana sigue el patrón de los primeros biógrafos (Tomás de Celano y san Buenaventura) y de las representaciones pictóricas de Giotto en la basílica del Sacro Convento de Asís. Son aproximaciones externas que han de situarse en la experiencia vital de Francisco en torno al año 1224, tiempo de renunciaciones y de incomprensiones por parte de los hermanos a un proyecto de vida por hacer. Lo profundo de Francisco lo vemos en sus Escritos, en las Cartas, en las que sigue la hilazón de la noche de Getsemaní, en la que Jesús entrega su obra en manos del Padre. ¿Sirve esto para mostrar y explicar a nuestros contemporáneos lo que es una experiencia mística? ¿Nos ayuda a los cristianos a configurarnos y asemejarnos, en este momento de la historia, a Cristo?

Palabras clave

Llagas de san Francisco, centenario llagas, escritos de san Francisco, mística

Abstract

On the occasion of the 8th centenary of the impression of the signs that Christ's nails and spear left on Francis of Assisi, we approach the possibility of understanding that event as a Christian mystical experience. The Franciscan tradition follows the pattern of the first biographers (Thomas of Celano and Saint Bonaventure) and of the pictorial representations of Giotto in the basilica of the Sacred Convent of Assisi. They are external approximations that must be situated in Francis' life experience around the year 1224; time of renunciations and misunderstandings on the part of the brothers about a life project to be done. We see the depth of Francis in his Writings, in the Letters, in which he follows the thread of the night of Gethsemane, in which Jesus delivers his work into the hands

of the Father. Does this serve to show and explain to our contemporaries what a mystical experience is? Does it help us Christians to configure ourselves and resemble, at this moment in history, Christ?

Keywords

Wounds of Saint Francis, centenary wounds, writings of Saint Francis, mysticism

Llega para nosotros el centenario de las llagas de san Francisco de Asís. Un acontecimiento que recuerda la impresión de las señales que los clavos produjeron en Cristo, pero doce siglos después en el santo de Asís.¹ Este tema, tan asumido por la tradición franciscana, no deja de tener su complejidad y su controversia.

Hoy hay mucho interés por todo lo extraordinario, como muestran los programas de lo esotérico en los medios y las redes sociales. Cada vez se suman más seguidores, lo que delata la necesidad de la gente de una explicación de lo inexplicable y su gusto por lo trascendente, mientras que el mundo teológico sospecha de estos «signos contradictorios» y los considera accesorios para el acto de fe. Da la impresión de caminar en paralelo y sin intención de converger.

Se nos ofrece la oportunidad de hacer pedagogía y clarificar, porque -de lo contrario-, serán otros, y fuera de nuestro ámbito, los que impongan su relato. Ochocientos años después nos preguntamos, ¿por qué Francisco recibió los estigmas de Cristo? y -a la vez- ¿cómo nos afecta a nosotros?².

2

El fenómeno místico

Tenemos que comenzar describiendo lo que significa la «mística» -como disciplina de la teología espiritual-, y la experiencia que subyace en quien la vive.

La mística es un fenómeno que trasciende lo humano y que se manifiesta en la historia humana. No les sucede a los ángeles -al menos no tenemos noticia-, sino a gente concreta con sus preocupaciones y sus sueños. Y acaece a personas de diferentes tradiciones religiosas

¹ Perforaciones en las manos, pies y costado. «Así, pues, al instante comenzaron a aparecer en sus manos y pies las señales de los clavos, tal como lo había visto poco antes en la imagen del varón crucificado. Se veían las manos y los pies atravesados en la mitad por los clavos, de tal modo que las cabezas de los clavos estaban en la parte inferior de las manos y en la superior de los pies, mientras que las puntas de los mismos se hallaban al lado contrario. Las cabezas de los clavos eran redondas y negras en las manos y en los pies; las puntas, formadas de la misma carne y sobresaliendo de ella, aparecían alargadas, retorcidas y como remachadas. Así, también el costado derecho, como si hubiera sido traspasado por una lanza, escondía una roja cicatriz, de la cual manaba frecuentemente sangre sagrada, empapando la túnica y los calzones» (LM 13, 3).

² Encontramos Llagas de la Pasión en Santa María Francisca de las cinco llagas, en San Pío de Pietrelcina. Y fuera de nuestra familia: santa Catalina de Siena, santa Rita, santa Verónica Giuliani, beata Anna Katharina Emmerick, beata Elena Aiello, Therese Neumann, Marthe Robin y Madre Yvonne-Amada de Jesús, etc.

y culturas. Si preguntáramos a diez personas en el centro de la ciudad, sobre ¿qué es la mística?, lo más seguro es que una no contestara, otras dos dirán que no saben nada, dos nos hablarían del Padre Pío, una sexta nos sorprendería con una poesía del siglo de Oro español, otras dos nos llevarían a la tradición del Dalai Lama y el resto se debatiría por considerar el tema o desconocido o del ámbito de las técnicas orientales de relajación. Un batiburrillo interesante que da muestras de la distancia que hay entre nuestras celebraciones de centenarios y lo que mueve e interesa a nuestros contemporáneos.

No hay que desesperar, estamos en un momento crucial. Por eso, proponemos partir de lo que nos cuentan los textos de la tradición franciscana y acercarnos a su origen en la intimidad de Francisco. Algo que nos lleva a lidiar con los extremos: la idealización de la santidad y el cuestionamiento de los fenómenos místicos.

Francisco de Asís, el místico

Francisco de Asís es, en sí, un fenómeno viral mantenido en el tiempo. Pocos personajes de la historia han dado lugar a tanta vida y a tantos trazos de espiritualidad. Por eso, el misterio de las «llagas» puede que nos indique algo sobre su experiencia del Misterio de Dios.

Francisco se convierte en torno a 1206, con unos 20 años, y comienza a vivir como los penitentes de Asís.³ El ideal de la penitencia y de práctica de la misericordia cautivarán a muchos de sus contemporáneos como Isabel de Hungría, Angela de Foligno o Raimundo Lulio.

Ahora, ¿qué experiencias místicas tuvo Francisco? Son muchas las referencias que encontramos en las fuentes franciscanas. Nos centramos en las dos grandes áreas que podemos documentar y desechemos «las Florecillas» por ser un escrito posterior y muy edulcorado.⁴

Comenzamos por los *Escritos franciscanos*. Proviene de lo que los otros vieron o conocieron de Francisco. Se aglutinan en las Biografías y aparecen cuando ya no vive el santo, en torno a la última parte del siglo XIII. Los ponemos en primer lugar por ser lo que conocimos en la formación y se han conservado casi inalterados. Son escritos muy adornados y teologizados que pretenden mover a la devoción.

³ «¿De dónde sois?» Ellos respondían llanamente: «Somos penitentes, oriundos de la ciudad de Asís» (AP 19; cf. TC 37).

⁴ **Escritos franciscanos.** Tienen prioridad los más antiguos. La *Primera vida de Celano* junto a la tradición oral del *Anónimo de Perusa*. Un material desplegado a partir del Capítulo de 1247. **Escritos de Francisco.** En ellos se conoce a san Francisco por dentro. Los encontramos en el códice 338, conservado en la biblioteca Comunal de Asís. M. ROMERO. *Las Cartas de san Francisco*, Palma de Mallorca, 2013, pp. 8-9.

«Al instante dirigía el ojo de la consideración a la hermosura de aquella flor que, brotando luminosa en la primavera de la raíz de Jesé, dio vida con su fragancia a millares de muertos. Y, al encontrarse en presencia de muchas flores, les predicaba, invitándolas a loar al Señor, como si gozaran del don de la razón» (1ª Celano XXIX, 84).

«Era levantado muchas veces a la dulzura de tan alta contemplación, que, arrebatado por encima de sí mismo, a nadie revelaba la experiencia que había vivido de lo que está más allá del humano sentido. Pero por un caso que fue notorio queda para nosotros claro con qué frecuencia quedaba enajenado en la dulcedumbre del cielo» (2ª Celano LXIV 98).

Por otro lado, están los Escritos de Francisco. Son los que él quiso que se escribieran y muestran sus deseos y anhelos. Se han ido recuperando tras la «vuelta a las Fuentes» que propició el concilio Vaticano II y pertenecen a la franja temporal que comprende el año 1215 hasta 1224.⁵ Van desde los escritos poéticos –como el Cántico de las Criaturas–, pasando por las oraciones –como las Alabanzas al Dios Altísimo–, hasta llegar a las Cartas –como la 2ª Carta a Todos los Fieles–⁶.

«Tú eres esperanza nuestra, tú eres fe nuestra, tú eres caridad nuestra, tú eres toda dulzura nuestra, tú eres vida eterna nuestra: Grande y admirable Señor, Dios omnipotente, misericordioso Salvador» (ALD 6).

«¡Oh, cuán glorioso es tener en el cielo un padre santo y grande! ¡Oh, cuán santo es tener un tal esposo, preclaro, hermoso y admirable! ¡Oh, cuán santo y cuán amado es tener un tal hermano y un tal hijo, agradable, humilde, pacífico, dulce, amable y más que todas las cosas, deseable, nuestro Señor Jesucristo! Él que dio su vida por sus ovejas y oró así al Padre: “Padre santo...”» (1CtaF I,11-14).

Podemos comprobar que en estos textos no aparecen conceptos ni términos místicos ya que su tematización será posterior y porque Francisco no tenía conciencia precisa de lo acaecido. El único eco (como señala Octaviano Schmucki), será la *Oración* conclusiva de la Carta a la Orden (CtaO 50-52)⁷, donde el santo pide a Dios –entre otras cosas– «que, interiormente purgados, iluminados interiormente y encendidos por el fuego del Espíritu Santo, podamos seguir las huellas de tu amado Hijo, nuestro Señor...». No obstante, este fragmento pertenece a los últimos escritos y en el momento en el que Francisco ya no dicta mensajes. Por lo que hemos de considerar que la experiencia mística de Francisco se

⁵ Es el marco temporal que va desde la primera carta que conservamos (1CtaF, 1215) hasta la última (CtaO, 1223-24). Y las citamos así: primero el tipo de documento; por ejemplo, Cta (carta) y luego a quién se dirige; por ejemplo, O (orden).

⁶ Ver el cuadro del «Marco temporal» en MORENO, op. cit., p. 23, nota 4.

⁷ Cf. O. SCHMUCKI. «La mística de san Francisco de Asís a la luz de sus escritos», *Selecciones de franciscanismo*, 20, 60 (1991).

muestra prioritariamente en las «palabras» que él quiere que sean escritas y enviadas a todos: —«Yo, el hermano Francisco, vuestro menor siervo, os ruego y os conjuro, en la caridad que es Dios y con la voluntad de besaros los pies, que recibáis con humildad y caridad éstas y las demás palabras de nuestro Señor Jesucristo, y que las pongáis por obra y las observéis» (2CtaF 87).

Donde podemos ratificar la personalización profunda del Misterio de Dios en Francisco es en los versos que añade, en 1221, al inicio de la primera redacción de la Carta a todos los Fieles (1215). Ahí refleja los dos fundamentos de su espiritualidad y por ende, de su experiencia mística: el Misterio de la Encarnación (centenario de Greccio) y el de la Redención (centenario de las Llagas)⁸.

«El altísimo Padre anunció desde el cielo, por medio de su santo ángel Gabriel, esta Palabra del Padre, tan digna, tan santa y gloriosa, en el seno de la santa y gloriosa Virgen María, de cuyo seno recibió la verdadera carne de nuestra humanidad y fragilidad. El, siendo rico, quiso sobre todas las cosas elegir, con la beatísima Virgen, su Madre, la pobreza en el mundo. Y cerca de la pasión, celebró la Pascua con sus discípulos y, tomando el pan, dio las gracias y lo bendijo y lo partió diciendo: Tomad y comed, éste es mi cuerpo. Y tomando el cáliz dijo: Ésta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados. Después oró al Padre diciendo: Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz. Y se hizo su sudor como gotas de sangre que caían en tierra. Puso, sin embargo, su voluntad en la voluntad del Padre, diciendo: Padre, hágase tu voluntad; no como yo quiero, sino como quieras tú. Y la voluntad del Padre fue que su Hijo bendito y glorioso, que él nos dio y que nació por nosotros, se ofreciera a sí mismo por su propia sangre como sacrificio y hostia en el ara de la cruz; no por sí mismo, por quien fueron hechas todas las cosas, sino por nuestros pecados, dejándonos ejemplo, para que sigamos sus huellas» (2CtaF 4-13).

Así pues, consideramos que las «palabras» son las señales de la experiencia mística de Francisco de Asís que, con posterioridad, reflejarán sus biógrafos.

Las Llagas de Cristo en Francisco

Situados en esas «palabras» que guardan tanta vida, podemos dar el paso siguiente: ¿qué vemos de esa experiencia más allá de las palabras?

La costumbre religiosa ha arrastrado a una idealización de la santidad cargada de estigmas, bilocaciones, experiencias extrasensoriales, éxtasis y arrobamientos. A la vez, la Iglesia católica se ha esmerado en afinar esos «fenómenos místicos» y para no identificarlos con la santidad.

⁸ Estos versos se introducen en 1221 a la 1CtaF para manifestar la Fe de la Iglesia tras el IV Concilio de Letrán, con lenguaje y organización personal de Francisco. Así evita el voluntarismo de la 1CtaF. Cf. M. ROMERO, op. cit., pp. 62-63, nota 4.

Dios nos ama con o sin milagros. Y los milagros puede buscarse por muchos motivos sin necesidad de tener fe. Por eso, la celebración de este Centenario nos exige vincular la experiencia mística de Francisco con la Fe en Cristo. La primera Biografía de Tomás de Celano (Cf. 1 Cel II, 94-96) y la Leyenda Mayor de san Buenaventura (LM XIII 1-15) describen el acontecimiento de la «Estigmatización» vinculado a una vida de fe y una experiencia mística de la cruz de Cristo. Se da en el ámbito del ayuno por la fiesta de san Miguel (29 de septiembre), en el contexto de la fiesta litúrgica de la exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre) y se produce en el eremitorio del Monte Alvernia de la siguiente manera:

«... tuvo Francisco una **visión de Dios**: vio a un hombre que estaba sobre él; tenía seis alas, las manos extendidas y los pies juntos, y aparecía clavado en una cruz. Dos alas se alzaban sobre su cabeza, otras dos se desplegaban para volar, y con las otras dos cubría todo su cuerpo» (1 Cel II, 94).

«Ante esta **contemplación**, el bienaventurado siervo... se sentía envuelto en la mirada benigna y benévola de aquel serafín de inestimable belleza; ... esto le producía un gozo inmenso y una alegría fogosa; pero al mismo tiempo le aterraba sobremanera el verlo clavado en la cruz y la acerbidad de su pasión» (1 Cel II, 95).

«Ante tal aparición quedó lleno de estupor el Santo y experimentó en su corazón **un gozo mezclado de dolor**. Se alegraba, en efecto, con aquella graciosa mirada con que se veía contemplado por Cristo bajo la imagen de un serafín; pero, al mismo tiempo, el verlo clavado a la cruz era como una espada de dolor compasivo que atravesaba su alma» (LM 3).

«... cuando su corazón se sentía más preocupado por la novedad de la visión, comenzaron a aparecer en sus manos y en sus pies **las señales** de los clavos, al modo que poco antes los había visto en el hombre crucificado que estaba sobre sí... Y en el costado derecho, que parecía atravesado por una lanza, tenía una cicatriz que muchas veces manaba, de suerte que túnica y calzones quedaban enrojecidos con aquella sangre bendita» (1 Cel II, 96).

En esta redacción simple encontramos el desarrollo que la tradición mística delineó siguiendo los pasos de la purificación (ayuno por la fiesta de san Miguel), la iluminación (con los textos la Pasión de Cristo) y la unión (con el Serafín alado)⁹.

Después aparece el «secreto» que Francisco siempre guardó ante estos signos. Él no:

«... solía revelar a nadie aquel importante secreto... Pues tenía la experiencia de que es un gran mal comunicar todo a todos, y ... había dado con algunos que, simulando estar de acuerdo, disentían interiormente; con quienes le aplaudían por delante y se burlaban a sus espaldas; con otros que, juzgando los hechos, habían difundido entre personas sencillas y buenas suspicacias respecto de él» (1 Cel 96).

⁹ La unión del alma con Dios establece el seguimiento de tres vías, procedimientos, pasos o fases, según B. FONTOVA, *Tratado espiritual de las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva*, Valencia, 1390-1460.

Una prevención que nos habla de su sensatez y de la autenticidad de la experiencia que usarán otros místicos. Santa Ángela de Foligno, años después, relatará su experiencia solo por mandato de su confesor: «Comencé a sentir esa cruz y ese amor profundamente, en el alma, y esa cruz la experimentaba corporalmente, y sintiéndola, mi alma se derretía en el amor de Dios»¹⁰.

Todos conocemos cómo en siglos posteriores se intentará afinar la experiencia mística sospechando de toda señal palpable. Los abusos de los iluminados y la curiosidad de nobles y reyes provocarán un férreo discernimiento de estos fenómenos en los s. XVI y XVII;¹¹ años de Contrarreforma e Inquisición. La Teología especulativa corregirá las manifestaciones públicas de arrobamientos, sanaciones y estigmas como confirmación objetiva de una santidad subjetiva.

Como vemos en las Fuentes, para Francisco fue desconcertante este modo de Amar de Dios y pensaba que también lo sería para sus frailes. De ahí su silencio y su pudor a mostrar las Llagas. Todos los biógrafos coinciden en que este hombre santo nunca buscó nada y lo agradeció todo.

La Noche Oscura

Los santos, especialmente los que han dejado su experiencia espiritual redactada, reconocen que, tras recibir impresiones directas y concretas del Misterio de Dios, sienten un desconcierto. Una sensación profunda de no ser merecedores del amor de Dios ni de las señales que han aparecido en su vida o en su cuerpo. Es la experiencia de la «noche oscura» o la pérdida de seguridades en el camino del seguimiento de Cristo.

¿Qué le sucedió a Francisco en torno al año 1224? Vayamos a los antecedentes. En 1220 Francisco deja la dirección de la Orden en manos de Pedro Catani y el Papa designa al cardenal Hugolino como «protector, gobernador y corrector de la fraternidad» (1Cel 73-75). En esos meses, los hermanos solicitan a Francisco una Regla escrita al no conservarse la aprobada oralmente por Inocencio III. A inicios de 1221 redacta el documento con un estilo

¹⁰ CF. Á. DE FOLIGNO, *El libro de la vida o Libro de la experiencia*, edición, traducción del latín, P. GARCÍA ACOSTA, Siruela, 2014.

¹¹ Leer el libro de la Vida que escribe Teresa de Ahumada y donde se refleja el control al que eran sometidos aquellos que tenían experiencias místicas. Cf. T. DE JESÚS, *Libro de la Vida*, Paulinas, 2007.

evangélico que imita la primitiva y expresa su experiencia espiritual. Sin embargo, no contenta a los ministros y él decide apartarse del liderazgo, tanto organizativo como espiritual.¹²

Ese mismo año (1221) redacta una nueva edición de la Carta a los Fieles (2CtaF) con un contenido eminentemente espiritual y reflejo de su **experiencia mística**. En sus versos podemos acercarnos a lo que Jesús padeció la noche antes de su muerte, tal y como se ve en la «oración sacerdotal» del eEvangelio de san Juan. En ella encontramos el trasfondo de angustia y abandono de la noche de Getsemaní con un orden distinto a los versículos de Juan.¹³

«A continuación oró al Padre, diciendo: Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz. Y sudó, como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra. Puso, sin embargo, su voluntad en la voluntad del Padre, diciendo: Padre, hágase tu voluntad; no se haga como yo quiero, sino como quieres tú» (2CtaF 8-10).

«Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti. Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros» (Jn 17,11).

Francisco se centra en la petición de Jesús al Padre: que mantenga, con su providencia, a los hombres que han compartido su vida. Y luego pide para sus frailes la posibilidad de experimentar la cercanía que el Hijo de Dios vive con el Padre en el tiempo presente y por toda la eternidad (filiación) y suscitarla en otros (maternidad). Una petición difícil en medio de un rechazo y un silencio. Pero una petición cruda, sufrida -como Jesús-, al tener que desapropiarse del Reino. Francisco deja la Orden en manos de Dios, antes de dejarla en manos de los ministros.¹⁴ La noche oscura le abre al misterio de la Redención, como otro Cristo.¹⁵

¹² Aunque el concilio había decretado que toda nueva Orden tomase como forma de vida las Reglas ya existentes, se permite a Francisco elaborar una «reglita» en torno a 1210. Cf. M. ROMERO, op. cit., p. 29, nota 4.

¹³ Juan evangelista tuvo una gran influencia en la configuración de su experiencia mística. La oración sacerdotal la reproduce en los escritos que son fundamento de la 2CtaF: 1 CtaF 13b-19 y RnB 22. En: O. VAN ASSELDONK, «San Juan evangelista en los escritos de san Francisco», *Selecciones de franciscanismo*, VIII, 24 (1979), pp. 459-484, p. 459.

¹⁴ «Con la entrega de un enamorado, la sencillez de un niño y el espíritu creador de un artista, el Pobrecillo procura reproducir en su propia vida los sentimientos y la actuación de Cristo». SCHMUCKI, «La Orden franciscana de la Penitencia a la luz de las Fuentes Biográficas del s. XIII», *Selecciones de franciscanismo*, 68, p. 377.

¹⁵ P. DIERCKX, «La experiencia espiritual de Francisco de Asís», *Cuadernos Franciscanos*, 142 (2003), pp. 113-124.

La tradición del «Alter Christus»

Con posterioridad, serán los biógrafos los que relaten lo que vieron. Todos consideran este acontecimiento un verdadero regalo de Dios. San Buenaventura, en su «Leyenda Mayor», interpreta así el acontecimiento:

«Después que el verdadero amor de Cristo había transformado en su propia imagen a este amante suyo, terminado el plazo de cuarenta días que se había propuesto pasar en soledad y próxima ya la solemnidad del arcángel Miguel, bajó del monte el angélico varón Francisco llevando consigo la efigie del Crucificado, no esculpida por mano de algún artífice en tablas de piedra o de madera, sino impresa por el dedo de Dios vivo en los miembros de su carne» (LM 5).

Ciertamente, la experiencia de Jesucristo que tuvo Francisco en el Averno venía preparada por lo vivido meses antes y continuará después de las llagas. La estigmatización que sufre será el reflejo de su «configuración» con Cristo en su Pasión y su crucifixión.

Y lejos de sumirse en el silencio o en la queja por los dolores que debió de sufrir con esas úlceras abiertas y con la ceguera que le acechaba, se abre a un mundo de agradecimiento. Fruto de ellos será en «Cántico del hermano Sol» de unos meses después.¹⁶

9

La Mañana de Resurrección

«Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando Jesús vino. Le dijeron, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. Él les dijo: Si no veo en sus manos la señal de los clavos, y meto mi dedo en el lugar de los clavos y en su costado, no creeré.

Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro, y con ellos Tomás. Llegó Jesús, estando las puertas cerradas, y se puso en medio y les dijo: Paz a vosotros. Luego dijo a Tomás: Pon aquí tu dedo y mira mis manos; y acerca tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente» (Juan 20, 24-28).

¿Por qué aparece este fragmento del Evangelio aquí y ahora? Porque Jesús resucita con un cuerpo glorificado, diferente, pero con los «estigmas». Esas señales de la muerte son importantes para cada uno de los que meditamos el Evangelio, porque nos hace «contemporánea» la entrega de Jesús. Sus «llagas» son señales de su compromiso con la Humanidad, permitidas por el Padre por respetar nuestra libertad y porque Francisco siempre tuvo al Cristo de san Damián ante su mirada.¹⁷ Aún hoy, podemos venerar ese

¹⁶ Altísimo, omnipotente, buen Señor, tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición. A ti solo, Altísimo, corresponden, y ningún hombre es digno de hacer de ti mención. (Cántico del Hermano Sol 1-2).

¹⁷ La explicación del icono la encontramos en: EL CRISTO DE SAN DAMIÁN. Descripción del icono por Richard Moriceau, OFM Cap. <https://www.franciscanos.org/enciclopedia/moriceau.html>

Cristo románico resucitado, que flota sobre la negritud del sepulcro. No tiene corona de espinas y sí unos ojos muy abiertos, Su rictus transmite la Paz de la que habla el Evangelio, a la vez que resaltan las señales de los clavos y la lanzada del costado. Quizá las llagas de Francisco sean reflejo y participación de ese Cristo resucitado que trajo el Perdón para todos los que creen en él. Sus «llagas» son señales del *amor Fraterno, por sus frailes*.

Las artes y la Estigmatización

Desde entonces ha llegado hasta nosotros ese acontecimiento mediado por las artes. Al principio nos propusimos explicar este centenario con palabras, y lo hemos intentado, pero es más plástico y directo para la gente de hoy mirar un cuadro.



10

La pintura al fresco que más ha influido, la más primigenia, es la que Giotto preparó en una de las paredes de la Basílica superior del sacro convento de Asís. Esta representación ha determinado nuestro imaginario. Representa a un Serafín con alas que vuela sobre la figura de un Francisco que acoge unas líneas luminosas que van de las llagas de las manos de uno a otro, de los pies de uno a otro y del costado de uno a otro.¹⁸

¹⁸ Entre 1272 y 1280 el artista Cimabue y su taller trabajaron en los frescos del transepto y del ábside. Este representó a la Iglesia terrestre, algunos episodios de la vida de la Virgen y a la Iglesia celeste. pero más reconocido aún por haber sido el maestro de Giotto di Bondone, el artista que más contribuyó a la creación del Renacimiento italiano. Giotto fue quien traspasó las limitaciones del arte y los conceptos medievales e inició un lenguaje de representación naturalista. Se destacó

Este ha sido el patrón seguido por pintores y escultores para mostrarnos lo que sucedió en el interior y el exterior de Francisco, un día de septiembre de 1224, en la soledad del monte Alvernia.

Hoy, ochocientos años después, nos encontramos celebrando ese acontecimiento y con la responsabilidad de conocerlo, explicarlo y vivirlo. La llamada a configurarnos con Jesús es la misma, aunque la época sea diferente. Los franciscanos (independientemente de la familia de pertenencia) anhelamos una fraternidad universal que ha de fraguarse en el tú a tú, acogida y amada en su diversidad. A la vez que hemos de aprender de Francisco de Asís que la entrega y el rechazo son ingredientes de vida fraterna.

Esto sí que es comprensible para nuestros contemporáneos que nos ven como varones y mujeres, diferentes y agradecidos, siguiendo a un Francisco llagado de amor.

«Y a aquel que tanto ha soportado por nosotros, que tantos bienes nos ha traído y nos traerá en el futuro, y a Dios, toda criatura que hay en los cielos, en la tierra, en el mar y en los abismos rinda alabanza, gloria, honor y bendición, porque él es nuestro poder y nuestra fortaleza, y sólo él es bueno, sólo él altísimo, sólo él omnipotente, admirable, glorioso y sólo él santo, laudable y bendito por los infinitos siglos de los siglos. Amén» (2CtaF 61-62)

al pintar el ciclo de frescos de la vida de san Francisco en la parte inferior de la nave de la basílica: veintiocho episodios de la vida del santo que se encuentran separados por elementos arquitectónicos pintados con la técnica conocida como *trompe l'oeil* ("trampa al ojo") entre tramo y tramo, lo que simula una verdadera arquitectura incluso con un punto de vista centralizado. Cf. <https://sobreitalia.com/2008/11/23/la-basilica-superior-de-asis-y-los-frescos-de-giotto/>

Luz, arte, presencia divina: santas luminosas en algunas pinturas del final de la Edad Media del Museo episcopal de Vic, Cataluña

Light, Art, Divine Presence: Luminous Women Saints in some Paintings from the Late Middle Ages from the Episcopal Museum of Vic, Catalonia

Dominique de Courcelles

Université Paris Sciences Lettres, ENS-CNRS

Institut d'Estudis Catalans

Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona

Dominique.decourcelles@club-internet.fr

Resumen

El Museo Episcopal de Vic, internacionalmente conocido por su extraordinaria colección de pintura romana y gótica, permite seguir no solamente la evolución estilística e iconográfica de la pintura catalana, sino también la evolución de la teología y espiritualidad medieval. A finales de la Edad Media por la liturgia de la luz se descubre una nueva ordenanza del saber, en la cual la evidencia enérgica de lo femenino luminoso, a partir de la Virgen Madre de Dios, tiene una función primordial.

Desde la mandorla solar de la Virgen del Niño de Santa Margarida de Vilaseca pasando por las santas que rodean a Francisco de Asís estigmatizado y la Virgen de Pentecostés de Santa María de Verdú o santa Emerenciana lapidada, por citar solo a algunas, todas esas mujeres pintadas se mueven en un elemento natural que es la luz. Se imponen por su luminosidad y la luz es su condición absoluta, presencia divina.

Palabras Clave

Santas luminosas, Luz-arte, Presencia divina, Museo Episcopal-Cataluña

Abstract

The Episcopal Museum of Vic, internationally known for its extraordinary collection of Roman and Gothic painting, allows us to follow not only the stylistic and iconographic evolution of Catalan painting, but also the evolution of medieval theology and spirituality. At the end of the Middle Ages, through the liturgy of light, a new ordinance of knowledge was discovered, in which the energetic evidence of the luminous feminine, starting from the Virgin Mother of God, has a primary function. From the solar mandorla of the Virgin of the Child of Santa Margarida de Vilaseca through the saints who surround the stigmatized Francis of Assisi and the Virgin of Pentecost of Santa María de

Verdú or stoned Saint Emerenciana, to name just a few, all those painted women They move in a natural element that is light. They are imposed by their luminosity and light is their absolute condition, divine presence.

Keywords

Luminous Saints, Light-art, Divine Presence, Episcopal Museum-Catalonia

Introducción

El Museo Episcopal de Vic, vinculado a la Biblioteca Episcopal inaugurada en 1806, se constituyó oficialmente en 1889. A mediados del siglo XIX se inicia una campaña de salvaguardia del patrimonio histórico y artístico de la ciudad, relacionada con la *Renaixença catalana*. En 1868 una exposición organizada en los claustros del convento de Sant Domènec de Vic permite recoger el retablo gótico del convento de Santa Clara, obra de Lluís Borrassà, el frontal del altar románico de Santa Margarida de Vilaseca, el retablo de Santa Magdalena de Perella, de Bernat Martorell, etc. El éxito de la exposición anima a los responsables a considerar la creación de un museo que permita la recuperación del arte medieval de la Comarca de Vic. El obispo Josep Morgades i Gili organiza una colecta de obras de arte en todo el obispado. El P. Josep Gudiol i Cunill, nombrado curador del museo en 1898, contribuye al aumento de las colecciones; es el autor en 1902 de *Nocions d'Arqueologia Sagrada Catalana*, considerado el primer manual científico que trata de la historia del arte catalán. Muere en 1931 y su *Catàleg dels manuscrits del Museu Episcopal de Vic* aparece después de su muerte, en 1934.

Así, el Museo Episcopal de Vic, internacionalmente conocido por su extraordinaria colección de pintura romana y gótica, permite seguir la evolución estilística e iconográfica de la pintura catalana y, también, la evolución de la teología y espiritualidad de la Edad Media. Las colecciones del Museo muestran bien que, si a principios del siglo XII el Cristo Pantocrátor se encuentra en los ábsides y en los frontales de altares de las iglesias de Cataluña, cincuenta años después es la representación de la Virgen aureolada, llena de luz, la que se impone, con la nueva importancia concedida a la Encarnación. El resplandor de la Encarnación es el resplandor de un Dios por el cual la luz misma se hace viva en Cristo. Los santos y santas representados en los retablos de las iglesias participan entonces en la luz de la Encarnación y de la Resurrección. Por otra parte, la liturgia de la luz, relacionada con la resurrección de Cristo, adquiere a finales de la Edad Media una importancia muy grande.

Luz, vida, santidad

Cuando Dios, en el principio, creó los cielos y la tierra, la tierra era una masa carente de vida e informe y las tinieblas cubrían el abismo, mientras un viento divino aleteaba sobre las aguas. Entonces dijo Dios: «¡Que exista la luz!»¹. El primer acto creador de Dios es un acto de luz. «Al ver Dios que la luz era buena, la separó de las tinieblas, llamando a la luz “día” y a las tinieblas “noche”. Vino la noche, llegó la mañana: ese fue el primer día»². Después, aprovechando la luz del día, Dios distingue y separa el cielo, la tierra y el mar. Crea seguidamente «todo lo que hay en ellos» (Génesis 2, 1): la vegetación, las lumbreras del cielo, las aguas y sus seres vivos, las aves, todos los animales, y por fin el ser humano, varón y hembra.³ Este paso del caos a la armonía de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), mediante distinción y separación, es una creencia que se encuentra en las cosmologías antiguas. Más tarde, en los primeros años de la era cristiana, el poeta latino Ovidio evoca esa misma masa informe, organizada por un dios.⁴ En el magnífico *Pontifical* del arzobispo de Narbona, Pierre de La Jugie, a mediados del siglo XIV, en la primera hoja, Cristo en gloria en una mandorla luminosa presentada por dos ángeles sostiene el mundo en su mano izquierda, esfera perfecta sobre la cual están representados cielos estrellados y aguas ondulantes que ocupan, unos y otras, la mitad del espacio cuya circunferencia es la Tierra.⁵

El prólogo del Evangelio de Juan, versículo 4, dice bien: «En Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres». De este versículo, san Agustín (354-430) da un célebre comentario,⁶ retomado por el pseudo-Dionisio el Areopagita (finales del siglo V), neoplatónico, en la *Jerarquía celeste*: «Dios mismo es el principio iluminador, por naturaleza, verdadera y propiamente, como esencia de la luz, como causa única de la visión»⁷. La luz

¹ *La Biblia. Traducción interconfesional* (BTI), Estella, Editorial Verbo Divino, 2008. Génesis 1, 1-3. Hemos retocado el texto de la BTI para ofrecer una traducción más precisa de las palabras hebreas indicadas. Esta se inscribe en la línea de la traducción latina hecha en el siglo IV por san Jerónimo: «*terra invisibilis et incomposita*».

² BTI, Génesis 1, 3-5.

³ BTI, Génesis 1, 11; 1, 14; 1, 20; 1, 24; 1, 26-27.

⁴ Ovidio, *Metamorfosis*, traducción de Antonio RAMÍREZ DE VERGER y Fernando NAVARRO ANTOLÍN, Madrid, Alianza Editorial, 2017.

⁵ Narbona, tesoro de la catedral. Cf. Dominique DE COURCELLES, «La bibliothèque du chapitre de la cathédrale Saint-Just de Narbonne : culture liturgique et relations artistiques», *Miscel·lània Litúrgica Catalana*, XXVI (2018), pp. 245-262.

⁶ La Biblioteca Episcopal de Vic conserva un manuscrito de las *Homiliae sancti Augustini super Johannem* con el comentario del prólogo, de los principios del siglo XV (ms. 27) (*Catàleg dels Llibres manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu Episcopal de Vic*, per +Mn. Josep Gudiol, prev. Amb un Apèndix per Mn. Eduard Junyent. Extret del *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, Volums VI, VII I VIII. Barcelona, Imprenta de la Casa de Caritat, 1934, p. 45-46.)

⁷ *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 229.

transfigura la materia y permite al hombre subir de las realidades terrenas a las realidades celestiales. ¿Dios sería la luz? ¿Qué es la luz? ¿En qué sentido se puede decir que la luz es Dios y que está viva? La *Vita Christi* del Cartujo Ludolfo de Sajonia, probablemente escrita hacia 1350, evoca la luz divina viva de Cristo. Es significativo que el ms. 170 de la Biblioteca Episcopal de Vic (que constituye el segundo volumen de la *Vita Christi*, con las partes dos y tres, compilado en 1459 *per fratrem Johannem ordinis cartusiensis*) termine con la súplica: «Illumina cor meum lumine tue gratie divine... Amén Deo gratias»⁸.

Los canónigos de Vic, patrocinadores de obras de pintura y de manuscritos, fueron a menudo a estudiar a París en la Sorbona⁹ y han traído libros de París. Por lo tanto, participan directamente en la historia de las ideas filosóficas, teológicas y espirituales de la época, lo que determina sus pedidos a los artistas. La Edad Media gusta de los aspectos sensibles de la realidad, la luz y el color. La creación parece separación y diferenciación, ordenación y armonización. Para Juan Escoto Erígena (810-877), filósofo del renacimiento carolingio, traductor del pseudo-Dionisio, muy apreciado por Ramon Llull (1232-1316) y Nicolás de Cusa (1401-1464), cada criatura recibe y transmite la luz divina según el orden establecido en la escala de los seres, es decir, según el nivel al que Dios los ha puesto. Todos los seres se encuentran inundados de esta luz, que se extiende como cascada tras cascada, emanando del ser primero que instauro cohesión y unificación. Por la contemplación maravillada de la materia transfigurada por la luz, el hombre puede remontarse, por grados, por una sucesión de analogías y de concordancias, *more anagogico*, hacia el ser invisible e inefable que es el principio de todo.¹⁰

El color hasta el oro deslumbrante es aquí como un coeficiente luminoso de la bondad creadora y ordenadora de Dios. La idea de Dios como fuente de luz procede de tradiciones muy antiguas, desde el mundo semítico hasta Egipto e Irán pasando por el Bien platónico, sol generador de la Ideas. Al comienzo de la creación y de la vida, la luz constituye el medio natural que ilumina el mundo y lo hace visible. La trascendencia de una luz metafísica da su pleno sentido a la luz física del Sol. San Agustín y posteriormente

⁸ *Catàleg dels Llibres manuscrits...*, op. cit., p. 178.

⁹ Por ejemplo, el ms. 52 *Magistri Thomae de Hibernia Manipulus Florum*, del siglo XIV, ofrecido a la catedral de Vic por el ardiaca Bernat de Finestres, fallecido el 8 de agosto de 1371, contiene: *extracta a libris XXXVI. auctorum edita a magistro thoma de hybernia quondam socius de Sorbona*. Los autores son, entre otros, el pseudo-Dionisio, san Agustín, san Ambrosio, san Jerónimo, san Gregorio, san Bernardo, san Hilario, san Isidoro, san Juan Crisóstomo, los Victorianos, sino también Cicerón, Seneca, Boecio, etc.

¹⁰ Juan Escoto Erígena, *Periphyseon* III, 692-693, Paris, Presses universitaires de France, Epiméthée, 2009. Ver también: Marie-Thérèse D'ALVERNY, «Le cosmos symbolique du XII^e siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1953), pp. 31-83.

el pseudo-Dionisio Areopagita alaban a Dios como fuego, fuente de claridad, algo que no dejan tampoco de expresar autores árabes como Ibn Bayya (Avempace 1077/1082-1138) o Ibn Tufayl (1110-1185)¹¹.

El símbolo del concilio de Nicea, en 325, ha consagrado la concepción de Jesucristo *lumen de lumine* como luz del mundo. Ramon Llull hace una interpretación mística del *lumen de lumine* en el prólogo de su *De Lumine* de 1303 y, sobre todo, en su *Ars mystica theologiae et philosophiae*, afirmando que el efecto centelleante equivale a la luz, aunque uno y otra conserven sus distinciones específicas y numéricas.¹² Llull se encuentra de este modo muy cerca de las *Collationes de septem donis Spiritus sancti* de san Buenaventura (1221-1274), que compone una analogía similar.¹³ En su *Comentario al II Libro de las Sentencias*, san Buenaventura escribe:

«La luz es el elemento natural común que se encuentra en cada cuerpo, cuerpo celeste o cuerpo terrenal... La luz es la forma sustancial de los cuerpos, en virtud de la cual los cuerpos poseen el ser tanto más verdadera y dignamente por participar de ella en el más alto grado»¹⁴.

La luz (*lux*) como forma sustancial y energía creativa hace que la materia adquiera existencia; la luz, como esplendor de los cuerpos capaces de recibirla y difundirla, es una disposición luminosa (*lumen*). En *Fèlix o Libre de Meravelles* que Ramon Llull escribe en París hacia 1288, un pastor se dirige a Dios delante de Fèlix:

«Sènyer Déus, dix lo pastor, vós sòts lum e font de vida... En aquella lum, Sènyer, seran los corses glorificats de les sancts... e aquells corses il·luminarà aquell cel qui és lum. -Bell amic, dix Fèlix, per lum és significada saviesa, e saviesa significa lum; e per lum és significada glòria, e per tenebres és significada pena e ignorancia»¹⁵.

A partir del siglo XII se impone, en las representaciones de pintura y escultura, la Virgen Madre de Dios con la contribución específica y admirable de lo femenino a la vida natural y espiritual del mundo. El mundo necesita la representación sensible y visible de la mujer

¹¹ Cf. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, Pérez Dubrull, 1883, I, p. 3.

¹² Ramon LLULL, *Ars mystica theologiae et philosophiae*, III, 1, ROL V, 154, p. 339.

¹³ BONAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, VIII, 20, ed. Collegii s. Bonaventurae, 1891, *Opera omnia* V, p. 498.

¹⁴ BONAVENTURA, *Commentarius in II Librum Sententiarum*, 12, 2, 1, 4; 13, 2, 2, *Opera theologica selecta*, ed. L. M. BELLO, Florencia, Quaracchi, 1934-1949. La Biblioteca Episcopal de Vic conserva el II Libro de las Sentencias.

¹⁵ Ramon LLULL, *Libre de Meravelles*, III, 17, *Obres essencials*, Barcelona, Ed. Selecta, 1957, I, p. 349.

para hacer memoria de la historia de la salvación. Esto es lo que supieron expresar los artistas confrontados por los creyentes sobre la exigencia de representar en pintura a la Madre de Dios, a la Magdalena, primera testigo de la resurrección de Cristo y, posteriormente, a muchas otras santas, a su imagen y semejanza, que se entregan enteramente bajo la luz. Una nueva concepción de la relación entre Dios, el mundo y el ser humano se abre camino entonces; lo femenino luminoso es llamado a ser mediador dinámico (*ars humana*) entre Dios en su creatividad divina y el mundo, como contrapunto exacto de la naturaleza considerada como una fuerza de vida de la cual dependen el nacimiento y el crecimiento de los seres.

Ramon Llull, en su *Libre d'Evast e Aloma e de Blanquerna*, escrito a partir de 1275, sitúa de forma significativa a un personaje femenino, Natana, al comienzo de la historia, antes de que se inicien el viaje y la búsqueda del héroe Blanquerna. Las primeras palabras de Sor Natana, que acaba de ser elegida abadesa, tratan sobre el ver:

«Segons que la divinal ordenació ha volgut ordenar home, és ordenat que home deixa usar ordenament de sa vista corporal, en tal manera que se'n segueasca ordenació en la vida espiritual... On, primerament sien ordenats nostres ulls a veer lo Crucifici, e en la image de nostra dona santa Maria, e en les altres figures qui ens representen la vida dels sants qui són passats d'aquest segle. Honrament façam a aquestes figures, soplegant a elles tota hora que les vejam, e en nostra ànima remembrem ço que ens signifiquen...»

17

Y Sor Natana concluye:

«Esguardem en lo cel, veent con és gran, remirant lo sol, la lluna, les estelles. Cogitem en la mar e en la terra, e en los aucells, bèsties, plantes, gents. Lloem Déu, qui és tan gran; cor si Déus ha creades tantes e tan diverses e tan belles creatures, quant més és gran, qui és creador...

L'abadessa pregava les dones que veesen corporalment e espiritualment, per tal que llur coratge s'exalçàs a amar Déu, e que no s'enclínàs a malvestat ni a defalliment»¹⁶.

Mediante el gesto de inscribir a sus hermanas en la luz de las imágenes sagradas y de la creación tan bella, la santa abadesa Natana las hace nacer para la elevación hacia otra luz, invisible.¹⁷ Las sitúa de este modo en el seno de la coincidencia, entre la luz natural de las

¹⁶ Ramon LULL, *Libre d'Evast e Blanquerna*, a cura de Maria JOSEPA GALLOFRÉ, pròleg de Lola Badia, Barcelona, Edicions 62 i "la Caixa", 1982, pp. 83-84.

¹⁷ El dominico valenciano Antoni Canals (1352-1418), traductor de Séneca, san Bernardo y Hugo de San Victor, entre otros, no dice otra cosa en su *Scala de contemplació* hacia 1398-1401: a partir de la admiración de las cosas del mundo, «la anima... tota es arrapada e elevada en sa devota consideratió e contemplatió». Antoni CANALS, *Scala de Contemplació*, introducción y transcripción por Juan ROIG GIRONELLA, S.I., Barcelona, Fundació Balmesiana, Ed. Balmès, 1975, p. 112.

cosas, imágenes sagradas o creaturas, luz en acto, y la luz sobrenatural, divina, luz en potencia. Así, el conjunto de representaciones de ese femenino luminoso, entre naturaleza y divinidad, conservado en el Museo Episcopal de Vic, constituye una verdadera prolongación de la plegaria de la abadesa Natana. Con una extraordinaria coherencia de espacio y tiempo, permite comprender cómo la luz, la naturaleza y la santidad se entrelazan mediante el gesto pictórico y cuál es la importancia y la mediación de la mujer santa y luminosa entre Dios y el mundo.

Aureola, mandorla, círculo, oro

La historia de la creación es la historia del triunfo de una figura geométrica, característica de los pensamientos platónico y neoplatónico: el círculo u «orbe», que sustituye lo informe. Platón, en el *Timeo*, explica que el demiurgo, a partir de los cuatro elementos, «el fuego y la tierra, el agua y el aire», ha constituido «el cuerpo del mundo»:

«Su plan era el siguiente: en primer lugar, que fuera en grado sumo un viviente íntegro y completo, compuesto de partes completas... En cuanto a su figura, ... la conveniente al viviente que iba a contener en sí mismo a todos los seres vivos sería una figura que contuviese en sí misma todas las figuras. Por eso el Dios lo torneó con forma esférica y circular, equidistante por todas partes desde el centro hasta los extremos. Entre todas las figuras es esta la más perfecta y semejante a sí misma»¹⁸.

Esta figura representa la victoria de lo diferenciado sobre lo indiferenciado aterrador, cuando la separación de los elementos y su reparto suceden a su agrupamiento confuso que precede a la intervención divina. La mandorla que corona o aureola a los santos se compone, precisamente, de dos semicírculos inacabados, como símbolo de la *Majestas Domini*, Jesús eterna e infinitamente glorificado, o de la Madre de Dios, Reina del Cielo. La mandorla tiene forma de almendra, que es el antiguo símbolo de la imposibilidad de acceder a un tesoro, encerrado en una envoltura prácticamente infranqueable. En el *Libro de Jeremías* (I, 11-12), el almendro es un símbolo de vigilancia.¹⁹ La mandorla, cerrada pero radiante, representa pues, la concentración de una luz que se escapa del interior, es decir, de la naturaleza divina de Cristo. En la Edad Media la almendra simboliza también el embrión encerrado en el útero y su forma recuerda una vulva estilizada.

¹⁸ PLATÓN, *Timeo*, traducción, introducción y notas de Conrado EGGERS LAN, Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 164.

¹⁹ El nombre del almendro evoca al Señor vigilante.



Segunda mitad del siglo XII: el frontal del altar du couvent de Santa Margarida de Vilaseca, L'Esquirol (Osona)

Este frontal del altar del convento de monjas de Santa Margarida de Vilaseca es probablemente el trabajo de un taller de Vic de la segunda mitad del siglo XII. En el siglo XIV es traído a Vic, cuando las religiosas van a ocupar un nuevo convento que más tarde será el de los trinitarios descalzos. La Virgen y el Niño incluidos en la mandorla que figura sobre el frontal del altar se encuentran protegidos, como dentro de una almendra. La blancura de sus rostros y del velo de la Virgen, tendido sobre sus hombros, forma un sistema dual con el rojo del interior de la mandorla, de la aureola y de la túnica del Niño divino, lo que señala la última etapa de la transmutación de la materia original en la economía de la salvación. La materia, tras su estado original de negrura, pasa, en efecto, por el blanco antes de la esperada salida del sol, la aureola dorada de la Virgen, que corresponde a la elevación del fuego hasta su más elevada intensidad.²⁰ Los colores de los cuatro ángeles, sobre un fondo dorado o rojo, que sostienen la almendra de la mandorla podrían ser los de los cuatro elementos: la tierra, el agua, el aire y el fuego. Pero ¿no podría la almendra ser también un huevo, el huevo filosófico, es decir el vaso alquímico, el huevo que protege la vida y el ser y anuncia la venida de la estrella?²¹

²⁰ Como bien recuerda Carl Gustav Jung, el rojo y el blanco son entonces rey y reina y pueden celebrar sus bodas químicas. Cf. Carl Gustav JUNG, *Psychologie et alchimie*, París, Buchet/Chastel, 2004, pp. 299-303.

²¹ JUNG, op. cit., p. 90.



Hacia 1450: retablo de santa María Magdalena de Perella, de la iglesia de Santa Magdalena de Perella, San Joan de les Abadesses (Ripollès)

Magdalena, «apóstol de los apóstoles» según el dominico Santiago de la Vorágine, autor de la célebre *Leyenda dorada* hacia 1260-1270, es, sin duda, la mujer más importante de la historia de los orígenes cristianos después de la Virgen Madre de Dios.

El pintor humanista Bernat Martorell realizó hacia 1450 el retablo de Santa María Magdalena de Perella. Situada en el centro de la composición se encuentra la figura sedente de la santa que lleva el frasco de perfume, bajo la representación de la crucifixión, donde su larga silueta roja acompaña y sostiene a la de la Madre de Dios. La santa, sentada sobre una cátedra, se inscribe en un arco polilobulado sobre fondo de oro, mientras que la crucifixión, bajo un cielo igualmente de oro, tiene lugar sobre una colina rocosa que domina una llanura con dos árboles. Mientras los ángulos superior izquierdo e inferior derecho acogen oscuras escenas de interior, solamente iluminadas por las aureolas de los personajes, ya se trate de santos servidos por la santa en la última cena o ángeles que participan en la ascensión al cielo de su alma por Cristo, los ángulos superior derecho e inferior izquierdo acogen dos escenas místicas esenciales de su vida en vastos paisajes. Abajo a la izquierda, está la escena *Noli me tangere*. Bajo una franja de cielo dorado y ardiente, sobre un vasto fondo de paisaje oscuro e inflamado al mismo tiempo donde una

construcción entre árboles indica el desplazamiento venidero para la proclamación y donde se marcan elementos vegetales como grandes espigas, María Magdalena y Cristo se miran, en blanco y rojo. La Magdalena y el Cristo resucitado celebran las nupcias químicas convirtiéndose en el crisol del que ha de nacer el oro puro.²²

Precisamente, el ángulo superior derecho del retablo, en contraposición con la escena del *Noli me tangere*, está ocupado por ese oro puro de la presencia real divina, místicamente experimentada por la santa llevada por los siete ángeles; ese es el objeto de la visión del sacerdote oculto en una gruta rocosa, como en la materialidad del mundo, que está privada de color y vegetación y cuya desnudez expresa bien la verdad del alma cristiana en proceso de salvación. Pero una sutil perspectiva prepara ya para el espectador del retablo transiciones hacia el oro puro, sin medida ni contacto con la gruta de quien se esconde para ver. El manantial representado en perspectiva del que fluye el río claro, los árboles y las construcciones de tamaño progresivamente reducido confieren a los ángeles, que llevan a la santa solo cubierta por su cabello ondulado, un efecto de movimiento y elevación en el oro verdaderamente dramático, como nubes meteorológicas y como el vuelo de los pájaros. El espectador, observador de esa perspectiva, se halla entonces, a la espera de su propio alzamiento y su propia transformación. Es obvio que el manantial tiene aquí una función simbólica esencial en ese paso hacia el oro puro: es el manantial situado por Dios en medio del paraíso y hace eco, como agua de salvación en el sacramento del bautismo, a toda transformación, a toda transmutación, a toda transustanciación. La Magdalena, mujer escrita y pintada bajo la luz de oro, «apóstol de los apóstoles», aparece aquí como una transmutación de la Eva tentadora, anunciadora de un posible regreso del ser humano arrepentido al paraíso. El artista participa del acto creador de luz de Dios, mediante su propio gesto pictórico de iluminación de un proceso redentor de transmutación. Lo que se evoca es la trascendencia de una luz metafísica, sin la menor necesidad de la luz física del Sol.

En la misma época, cuando redescubre el neoplatonismo de los orígenes, de Plotino a Proclo, el filósofo florentino Marsilio Ficino (1433-1499) comprende que la teoría platónica del amor permite redefinir la función del hombre en el universo y, en particular, el asunto de la redención mediante la cual la naturaleza creada se encuentra devuelta a Dios. Pues bien, ese es el tema que trata Martorell en la escena de la Magdalena en ascensión. El ser humano se vuelve divino por un proceso de perfeccionamiento y de purificación infinito. El

²² Es lo que logró Nicolás Flamel, según dicen, el 25 de abril de 1382 en la Torre de Santiago, en París, realizando la unión del azufre rojo y del mercurio blanco, los dos metales del *opus magnum*. Este simbolismo se asocia al de la sangre roja de la menstruación y al del esperma blanco, y la reunión de ambos colores simboliza la creación.

amor es la consciencia de una carencia y la búsqueda de un tesoro que remite a una verdad misteriosa, entrevista un día. Estas palabras de Ficino, en su *Argumento para la teología platónica*, podrían aplicarse a la Magdalena catalana en su ascensión:

«Al igual que en la realidad más baja -a saber la materia prima- hay identidad del ser y del ser informe y tenebroso, en la más alta hay identidad del ser y del ser formal y luminoso, o mejor de la forma, de la luz y del ser. En efecto, para Moisés, la materia es abismo de tinieblas y sujeto informal de las formas, mientras que Dios, luz, es abismo de luces, forma y fuente de formas»²³.

De esta manera, el paso de los elementos al cielo de oro puro se efectúa mediante la pérdida de la materia; llevada por los ángeles, cubierta tan solo por sus cabellos rubios como los de los ángeles, la Magdalena se convierte en naturaleza una, indivisible, inmutable, antes de completar su elevación hasta Dios, bajo la luz divina.

Mujeres santas a finales de la Edad Media

Las mujeres pintadas en los retablos, Virgen Madre de Dios y santas de los primeros tiempos, no han de hacernos olvidar que numerosas figuras femeninas acceden, a finales de la Edad Media, a la santidad y a los honores del culto público. La predicación de las nuevas órdenes, en particular franciscana y dominica, ejerce, en efecto, una profunda influencia sobre las mujeres, lo que les permite también a dichas órdenes extender su dominio sobre la sociedad laica. Las santas cuya experiencia religiosa lleva por marco la vida conventual son minoría respecto de las que buscan realizar el ideal de los fundadores permaneciendo en el mundo y conservando el estado laico. San Francisco y santo Domingo nunca tuvieron inicialmente la intención de fundar órdenes femeninas,²⁴ a causa de las características de predicación y vida intelectual de su vida religiosa. La santidad de las mujeres se distingue, por tanto, de la de los hombres por su deseo de vida humilde y espiritual en el mundo. La creación divina se les presenta como una producción infinita de formas y ritmos que viven de la naturaleza, capaces de rodear su experiencia mística. Sensaciones visuales y valores espirituales van de la mano.

²³ Marsilio FICINO, *Argument pour la théologie platonicienne*, traducción en francés y notas de Sébastien GALLAND, presentación de Julie REYNAUD, París, Manucius, 2016, p. 60.

²⁴ André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, París, BEFAR, 241, 1981, p. 402.



Vers 1415: Lluís Borrassà (Gerona hacia 1360-Barcelona entre 1424 y 1425), es el autor del imponente y magnífico retablo del convento de Santa Clara Vella de Vic, que data de 1415

Este retablo está considerado como una obra fundamental de la pintura europea del gótico temprano internacional. El cuerpo superior –a saber, los tres paneles que constituyen su ático y, por debajo, los dos que están dispuestos a una y otra parte de la representación de san Francisco de Asís tronando sobre una alta cátedra– está dedicado a grandes alteraciones de las realidades naturales, cósmicas, astronómicas, meteorológicas. En la escena de la crucifixión, donde el suelo tiembla y se agrieta, el crucificado, divino «contraído en él», en palabras de san Buenaventura, se inscribe sobre el oro puro del cielo como sobre un triángulo. A la derecha de la crucifixión, la curación del luminoso rey leproso Abgaro de Edesa por san Judas, así como, a la izquierda de la crucifixión, el milagro de santo Domingo salvando a los náufragos en un mar alzado, se efectúan bajo una pura luz de oro. A un lado y otro de san Francisco tronando en su cátedra, la misma luz de oro cubre la escena de la

desesperación de las madres durante la matanza de sus hijos, Santos Inocentes cuyos cuerpos claros se amontonan en el suelo, y la escena igualmente dramática del martirio de los santos Judas y Simón. Pero en el caso del martirio de los dos santos, un sol con rayos de fuego está mirando a la tierra. El contraste entre las realidades múltiples y palpables del mundo, entre las tinieblas y los efectos de luz de oro puro, concuerda con la fuerza y la violencia de las escenas, con el choque tumultuoso de los elementos, al tiempo que refleja la oposición entre el bien y el mal que es el fundamento de la Pasión y de la muerte redentora de Cristo, siempre bajo la luz divina.

En el centro del retablo, bajo el panel de la crucifixión, se encuentra san Francisco, con la herida abierta de su estigma, aquí a la vista de todos, entregando la regla franciscana a santa Clara y a los monjes e instituyendo así las tres Órdenes franciscanas. El santo es de mayor proporción que quienes lo rodean y no entra en contacto con ellos más que a través de los libros de su regla. Llama la atención que la cátedra con baldaquino en la que está sentado no llegue al borde del marco del panel, contrariamente a las túnicas de los dos personajes que reciben las reglas. La cátedra parece así, ingravida o arrastrada por la levitación del santo –el cordón de su túnica de sayal, así como el de la túnica del hermano que recibe la regla, parecen a punto de caer bajo la base de la cátedra–, mientras que su cabeza aureolada se inscribe sobre el fondo de la misma cátedra por encima de sus monjas y sus monjes en un espacio de oro puro donde el pintor tal vez representase a algunos de sus contemporáneos. ¿San Francisco sería entonces el mediador por excelencia entre la humanidad, los tres órdenes de la humanidad, y la divinidad? Aquí, la forma ovalada del desgarrado de su túnica marrón, en forma de almendra, que revela el estigma divino es el signo de la divinidad y señala su elevación hacia el oro. Y sabemos que sus hermanos, de forma significativa, lo llamaban «madre».

Por debajo se encuentra el panel dedicado a la triple invocación del retablo con el arcángel san Miguel, Nuestra Señora de la Esperanza acompañada por santa Cristina y san Cipriano, sin duda, los patronos de los donantes, y santa Clara. El arcángel guerrero, Nuestra Señora de la Esperanza y santa Clara tienen las mismas proporciones que san Francisco, los otros santos y santas del mismo nivel del retablo son más pequeños, incluido santo Domingo. El vientre de la Virgen embarazada, bajo su túnica simbólicamente bordada de flores y frutos, tiene la forma ovalada de una almendra, como el desgarrado de la túnica de san Francisco que revela el estigma. Dos mujeres, santa Marta y santa Perpetua, están en el centro de cada panel que flanquea a este panel central. Santa Marta vence al

dragón, mientras que santa Perpetua, madre y mártir en el siglo III, lleva como un ramo de flores de oro que tiene la misma forma que el vientre de la Virgen embarazada.

El retablo está, por tanto, organizado en torno a un eje vertical, como un *axis mundi*, sobre el que están situados en alineación de arriba a abajo las figuras de Cristo en la cruz, de san Francisco estigmatizado en su trono y de Nuestra Señora de la Esperanza mientras que la línea inferior del *axis* marca la separación entre los dos paneles de la predela. Cristo, san Francisco y la Virgen adquieren así un estatus verdaderamente cósmico. La predela muestra a diez santos personajes sobre fondo de oro, con las mismas aureolas perladas que los santos y santas de los paneles superiores, entre los cuales figuran los santos esposos Elzéar de Sabran, conde de Ariano (+ 1323), y Dauphine de Puimichel (+ 1360). Elzéar y Dauphine vivieron en la primera mitad del siglo XIV, casados durante más de veintitrés años, sin que su matrimonio fuera nunca consumado, lo que sumió a la Provenza al completo, donde vivían, en admirativa estupefacción, como cuentan los cronistas.

Porque si bien el retablo de Lluís Borrassà, destinado a las monjas, revela que el estigmatizado san Francisco de Asís superó perfectamente la separación dogmática entre la naturaleza y el espíritu al recibir en sus carnes las marcas divinas, también da fe de que son las mujeres, todas las mujeres, quienes mediante su presencia de luz y de vida disponen de la *virtus operandi*, como auxiliares del Creador y matrices de formas, ligadas a las energías cosmogónicas. A imagen de la Virgen de Esperanza y de la emblemática santa Clara, ya sean vírgenes, madres, mártires, madres de mártires, su *virtus* sobre fondo de oro contribuye a hacer de la creación divina un organismo vivo, íntimamente renovado, a pesar de la muerte. La noción de concordancia, esta «cadena dorada del mundo», desarrollada por Ramon Llull que tiene la visión del cosmos como organismo, parece particularmente apropiada en este caso.²⁵

El retablo de Lluís Borrassà, sobre fondo de oro puro, sería pues, su artística ilustración. Cada componente del cosmos, cada figura del retablo está en relación con el esplendor de su principio mediante la correspondencia, la armonía, su capacidad reveladora. Pues el acto de luz de la creación, dinamismo formador, es formador de otros tantos focos de vida luminosa y formadora que hacen participar a los elementos del mundo en la luz divina; el femenino luminoso, que sigue a María virgen y Madre de Dios, expresa perfectamente la luz informante del creador. La analogía es continua entre esa *ars humana*,

²⁵ Ramon LLULL, *Rhetorica*, citado por Umberto ECO, *Arte y belleza en la estética medieval*, traducción de Helena LOZANO MIRALLES, Barcelona, Lumen, 2012, p. 165.

tan apreciada por Nicolás de Cusa, y la creatividad divina. Es la aplicación de una metafísica de la luz que constituiría la inspiración del artista Lluís Borrassà.

Así pues, desde el glorioso estigma de la muerte y la resurrección de Cristo, hombre y Dios, hasta la almendra del nacimiento divino, pasando por el dragón, por la brazada de flores de oro y los nuevos santos Elzéar y Dauphine, la acción creadora y ordenadora de Dios en el cosmos se prosigue infinitamente. El femenino luminoso expresa el despliegue siempre renovado de la sabiduría divina. La esencia de la religión y la piedad consiste entonces, en el libre movimiento hacia Dios que se da toda persona informada por la luz, en armoniosa concordancia con todas las cosas.

Luz cósmica, vínculo cósmico entre los seres

Jaume Ferrer II, activo entre 1430 y 1461, de la escuela llamada de Lleida, conocía sin la menor duda el retablo del convento de Santa Clara de Vic. La Virgen Madre de Dios que pinta hacia 1432-1434 en la escena de Pentecostés para el retablo de la iglesia Santa María de Verdú tiene los mismos colores del manto y de la túnica, los mismos cabellos rubios que Nuestra Señora de la Esperanza, pintada por Lluís Borrassà, y en ella se encuentra la misma forma de la almendra.

El cuerpo de la Virgen de Pentecostés constituye en sí mismo una mandorla o una almendra, un óvalo alargado bien definido por un manto negro; no tiene contacto ni medida común con los apóstoles que la rodean, temerosos y agitados por movimientos desordenados en razón de la llegada del Espíritu santo, salvo tal vez con el joven apóstol Juan, cuyos cabellos son rubios como los de ella y que une las manos en el mismo gesto orante. Absorbida en su oración, la Virgen parece flotar o levitar sobre un suelo de roca gris o de tierra compacta, a veces recubierta de arena y guijarros, y ante un amplio y resplandeciente río triangular de oro y luz, como un camino, rodeado de un lado y otro por densas ondas de nubes grises y cuyo punto de fuga al infinito, vértice de ese triángulo de oro, se sitúa en el centro de la composición. El río radiante evoca así, por su deslumbrante fulgor, la afirmación del pseudo-Dionisio Areopagita en *Los nombres divinos* según la cual Dios infinito es comparable a un rayo luminoso «que no alcanzamos ni a concebir ni a expresar ni a captar por ninguna visión»²⁶.

²⁶ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los Nombres divinos*, I, 4, 593 c: en *Los nombres divinos y otros escritos*, traducción de Josep SOLER, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2007.



Entre 1432 y 1434: Retablo de Santa Maria de Verdú (Urgell)

El suelo desnudo, mineral y estéril, simboliza la condición del hombre, tras el pecado original que lo apartó del hermoso jardín del paraíso terrenal, pero también es el lugar donde los ermitaños acceden a la salvación. Llama la atención que se distingan doce piedras, en cuatro grupos de tres, como los doce apóstoles que rodean a la Virgen. Por delante del radiante río dorado destaca la impassible cabeza rubia de la Virgen de Pentecostés, aureolada de oro, tocada en lo alto por el pico ardiente de la paloma del Espíritu, que constituye de este modo el vértice de otro triángulo donde se inscriben todos los personajes. Porque María también nació del Espíritu y concibió por el Espíritu, es la matriz divina, el gran misterio del que nacen todos los seres, el espejo de la Trinidad, recuerdan los alquimistas. El triángulo femenino duplica y prolonga el triángulo divino. El río o camino de oro aparece, por tanto, entre las espesas nubes grises, como el soplo del viento o el viento mismo, soplo espiritual cuya luz sobrenatural no puede sino eclipsar toda

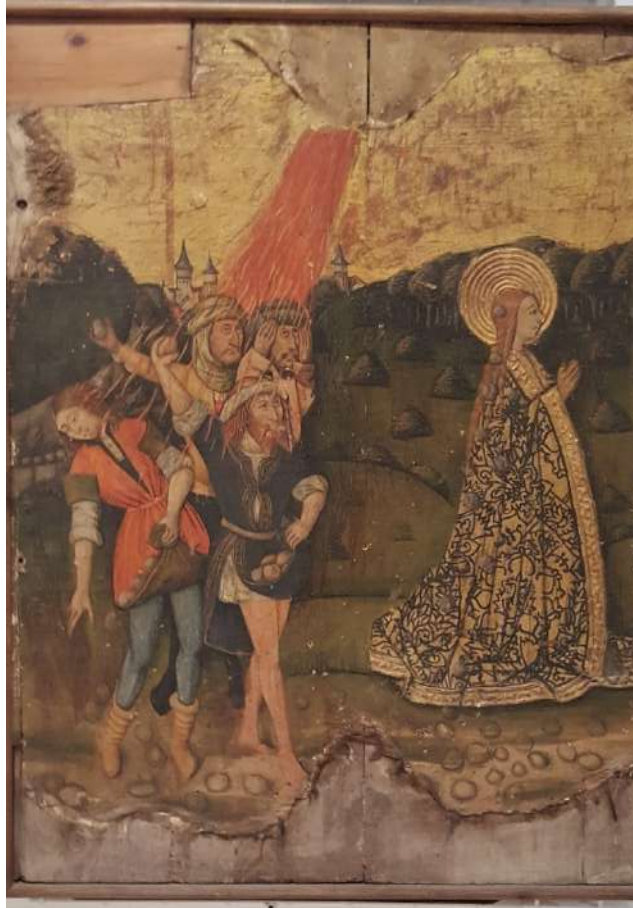
luz material, gloria que rodea a María sin necesidad de ángeles. La pintura se hace ciencia de la luz, desde la naturalidad de una luz solar hasta la trascendencia de una luz sobrenatural. También para Marsilio Ficino, en la misma época, la luz metafísica es lo que da sentido a la luz física del sol.²⁷

Esta mujer Virgen y Madre de Dios sería pues, con su manto negro, como la Luna nueva que parece «negra» o «cenicienta» o como la Tierra inmóvil del *Almageste* de Ptolomeo. Los astros o las estrellas fijas, según la exposición de las *Meteorológicas* de Aristóteles, se repartirían en círculos alrededor de ella como para mostrar lo que, en Dios, permanece oculto por debajo de una última región de un verde azul muy oscuro. Esta última región bien podría ser la de Saturno o el «cielo final» del Primer motor con función reguladora, según la *Sphœra mundi* de Johannes de Sacrobosco de principios del siglo XIII, conforme a la visión ptolemaica. Así como Dios suele estar representado tocando con el dedo las estrellas fijas para crear el mundo, aquí la paloma del Espíritu toca la cabeza de la mujer Virgen y Madre de Dios, estrella fija en la agitación del mundo, Tierra que acoge la Encarnación como acto de luz al comienzo de la nueva creación de salvación. Tal vez en la última región, en ese más allá de la aprehensión visual, ese «cielo final», se encuentre la infinita e indefinible morada de Dios. Lo claro y lo oscuro se unen aquí en la luz cristalina, cristalina coincidencia de los opuestos. Hermes Trismegisto había recomendado: «Para conocer a Dios, consideremos pues el universo entero, el cielo con el hermoso orden de sus astros y de sus constelaciones»²⁸.

Así pues, la dimensión cósmica conferida por el pintor a la figura de la Virgen de Pentecostés, con ese efecto de profundidad que da la luz del oro, resalta su particular y perfecto poder de mediación con lo divino, recapitulando y culminando de tal modo eternamente todas las mediaciones santas desde el comienzo del mundo. La luz constituye el vínculo cósmico entre los seres.

²⁷ Marsilio FICINO, *Quid sit lumen?* (1476), trad. Bertrand SCHEFER, París, Allia, 1998.

²⁸ Hermes Trismegisto, *Pimandre*, V, § 2 et 3.



Finales del siglo XV: Joan de Rua, lapidación de santa Emerenciana

¿No podríamos considerar en esa perspectiva cósmica la sorprendente lapidación de santa Emerenciana por Joan de Rua a finales del siglo XV? Aquí, las fuerzas que mueven la vida interior de la santa, impasible bajo las piedras, son verdaderas potencias cósmicas que desencadenan los fuegos del cielo sobre quienes la lapidan. La escena transcurre en un hermoso y apacible paisaje de colinas arboladas, bajo un cielo de oro sobre el cual destacan las torres de alguna ciudad cercana. La *virtus* de Emerenciana es la fuerza de su voluntad santa capaz de forzar mediante el fuego el destino de quienes la matan. Se encuentra ahí un nuevo equilibrio energético, debido a la fe, de la cual Cristo dijo que era capaz de mover montañas. Al contemplar a la santa en oración pensamos en las palabras de Pico della Mirandola: «No hay nada más grande en la tierra que el ser humano, nada más grande en el ser humano que su espíritu y su alma. Y al elevarte hasta ellos te elevas por encima del cielo»²⁹.

La aureola de la santa y su magnífica túnica de brocado participan ya, en el mundo terrenal de los humanos, del oro puro de la divinidad, a imagen y semejanza de la Virgen

²⁹ Pico DELLA MIRANDOLA, *In astrologiam*, lib. III, cap. XXVII, 519.

cósmica, perfecta mediadora. Luminosa, la santa se dispone a regresar a su medio divino, a su luz natural. Es la *evidencia* -*evidentiā* de los latinos, *enargeia* de los griegos- que hace ver, que revela: Dios, derogando la ley que quiere que todo cuerpo con peso no se eleve jamás y permanezca en el suelo, se dispone a amar lo bastante a esa que lo ama y lo desea para elevarla hasta él como una bruma dorada o una hoja de oro. El rapto de santa Emerenciana es la experiencia de su voluntaria pasividad bajo la luz. Nos situamos aquí en la perspectiva humanista del Renacimiento: no hay nada sobre la tierra más grande que el ser humano.

En conclusión

Tras el acto de luz realizado por Dios al comienzo de la creación, la luminosidad visible de la naturaleza y de los seres está en el principio de la tensión de cada ser hacia la luz eterna de Dios. Lo femenino luminoso halla en este alumbramiento de todas las cosas su principio místico y extático. Se descubre así una nueva ordenanza del pensamiento y del saber, en la cual la evidencia energética de lo femenino luminoso, como arte de habitar bajo la luz, a partir de la Virgen Madre de Dios, tiene, una función primordial.

De esta evidencia energética los pintores cuyos ejemplos hemos mostrado aquí, voluntariamente circunscritos en el espacio y el tiempo de Cataluña, han dejado extraordinarias alabanzas. El gesto pictórico, que entrelaza en el cuadro la luz, la naturaleza y la santidad, se hace evidentemente luminoso, acto de iluminación, a imagen y semejanza del gesto inicial del creador de la luz, y posteriormente a imagen y semejanza del alumbramiento por la Virgen Madre de Dios *lumen de lumine*.

Desde la mandorla roja y solar de la Virgen del Niño de Santa Margarida de Vilaseca pasando por todas las santas que rodean a Francisco de Asís estigmatizado y la Virgen de Pentecostés de Santa María de Verdú o la santa lapidada, por citar solo a algunas, todas esas mujeres pintadas se mueven en un elemento natural que es luz. Se imponen por su luminosidad, se entregan bajo la luz, que es su condición absoluta. ¿No son acaso comparables al carbúnculo, piedra de luz de los lapidarios, ya que no hay sol terrestre que lo pueda iluminar, tan bien descrito por Jean de Meung en el *Roman de la Rose*³⁰. Así, por las santas luminosas lo invisible se hace artísticamente visible, presencia vivida.

³⁰ Guillaume DE LORRIS y Jean DE MEUNG, *Le Roman de la Rose*, v. 20551-20562: *Libro de la rosa*, traducción de Carlos ALVAR y Julián MUELA, Madrid, Editorial Casariego, 1994.

**Bajo la advocación de Angela de Foligno. Las terciarias franciscanas de fray
Lope de Salinas: reforma y profetismo (c. 1445-1460)**

*Under the Advocation of Angela de Foligno. The Franciscan Tertiaries of
Friar Lope de Salinas: Reformation and Prophetism (c. 1445-1460)*

María del Mar Graña Cid¹

Universidad Pontificia Comillas

mar.grana@comillas.edu

Resumen

El franciscano conventual Lope de Salinas promovió una fraternidad reformista en la zona burgalesa a mediados del siglo xv de la que formaron parte frailes y terciarias y que dio origen a la Custodia de Santa María de los Menores. Ellos y ellas compartieron una misma propuesta espiritual cuyos referentes doctrinales se encuentran en Francisco de Asís y otras importantes figuras como Angela de Foligno y Clara de Asís. Se estudian aquí las características de dicha propuesta, así como los rasgos definitorios de la forma de vida terciaria femenina, que ofrece un vínculo especialmente destacado con Angela de Foligno. Pobreza, oración mental, liturgia visionaria y profetismo fueron los principales fundamentos de esta propuesta de reforma. Se plantea la posibilidad de señalar conexiones con Juana de la Cruz, la gran profetisa y reformadora terciaria del paso del siglo XV al XVI.

Palabras clave

Terciarias franciscanas, Lope de Salinas, Francisco de Asís, Angela de Foligno, Clara de Asís, Juana de la Cruz, profetismo, liturgia visionaria

Abstract

The conventual Franciscan Lope de Salinas promoted a reformist fraternity in the Burgos area in the mid-15th century, which included friars and Tertiaries and which gave rise to the Custody of Santa María de los Menores. They shared the same spiritual proposal whose doctrinal references are found in Francis of Assisi and other important figures such as Angela of Foligno and Clare of Assisi. The characteristics of this proposal are studied here, as well as the defining features of the

¹ He presentado partes de este artículo en las ponencias: «Beatas místicas y franciscanismo en Castilla (siglo xv)», *Congreso Internacional En torno a las místicas (siglos XII-XXI): textualidad, teatralidad, espiritualidad*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 14-17 octubre 2019; «Las franciscanas terciarias en la historia», *Jornadas Tercera Orden Regular de Penitencia de San Francisco. Historiografía*, Palma de Mallorca, Provincia Española de la Inmaculada Concepción TOR, 4-5 noviembre 2022. Agradezco la invitación a estos eventos por permitirme profundizar en mi trabajo.

female tertiary way of life, which offers a particularly notable link with Angela of Foligno. Poverty, mental prayer, visionary liturgy and prophecy were the main foundations of this reform proposal. Here is raised the possibility of pointing out connections with the great prophetess and tertiary reformer of the turn from the 15th to the 16th century, Juana de la Cruz.

Keywords

Franciscan Tertiaries, Lope de Salinas, Francis of Assisi, Angela of Foligno, Clare of Assisi, Juana de la Cruz, prophecy, visionary liturgy

Es sabido que la Orden de Penitencia de San Francisco u Orden Tercera, una de las grandes aportaciones del siglo XIII, rebasó su función original de acogida del laicado con familia y trabajo al desarrollar formas de vida comunitaria. Su gran complejidad histórica ha sido resultado de esa doble fisonomía, pero también de su carácter flexible y contextual. En concreto, las comunidades se situaron a medio camino entre lo laico fuera de norma y lo regular y mostraron diversas gradaciones, sobre todo porque el proceso hacia la institucionalización de corte conventual que acabaría dando origen a la Tercera Orden Regular de San Francisco no afectó a toda la realidad terciaria, o no del mismo modo.² Tampoco fue homogéneo su vínculo con el franciscanismo y, entre otras características, pudo haber grandes disparidades entre las experiencias de hombres y mujeres. Baste este breve apunte para indicar la necesidad de estudios monográficos con enfoques locales y cronologías delimitadas.

Las reformas bajomedievales fueron decisivas en el proceso hacia la constitución de la Tercera Orden Regular. En el ámbito hispano, la Corona de Castilla asistió desde el último tercio del siglo XIV al desarrollo de un rico mosaico de propuestas terciarias en diversos puntos de su geografía, tanto masculinas como femeninas. Sobre todo, las segundas son poco conocidas, carencia que deja abiertos múltiples interrogantes sobre una dedicación religiosa que años después brindaría figuras reformistas y magisteriales tan destacadas como Juana de la Cruz.

Dedicaré estas páginas a uno de los proyectos religiosos que más pueden contribuir a iluminar la trayectoria histórica de las terciarias en la época de las reformas. Se trata de la fraternidad que impulsó en la zona burgalesa fray Lope de Salazar y Salinas –o Lope de Salinas– y que dio origen a la Custodia de Santa María de los Menores en 1454. Al interés indudable de esta propuesta se suma la ventaja de haber conservado un amplio corpus

² La bibliografía es abundante. Entre las publicaciones más recientes, véase S. CABOT ROSSELLÓ, *Franciscanismo, trigo y cizaña. Novelesca historia de la TOR*, 2 vols., Franciscanos TOR, Palma de Mallorca, 2022.

documental con información bastante completa, incluso de los planteamientos teológicos. Partiendo de aquí, pretendo analizar las características de las comunidades femeninas de la custodia y apuntar su posible incidencia en la historia de las terciarias franciscanas castellanas.

Fray Lope de Salinas y la reforma franciscana

Lope de Salinas (1393/1394-1463) ha sido considerado el sucesor de fray Pedro de Villacreces, gran exponente del primer reformismo franciscano. Con él se crió desde los 10 años en La Aguilera (Burgos) y llegó a ser su confidente más cercano.³ Ello no restó originalidad a su propuesta. Veamos sus rasgos principales.

Un proyecto de frailes

Muerto su maestro en 1422, fray Lope decidió fundar nuevos establecimientos. Gozaba del respaldo del provincial de Castilla, que limitó su actuación a la Custodia de Burgos, y de los condes de Haro, don Pedro Fernández de Velasco y doña Beatriz Manrique. Fray Lope comenzó a fundar en 1427. En 1441, los condes fueron reconocidos patronos de esas fundaciones y en 1454 se erigió la Custodia de Santa María de los Menores.⁴ El papado garantizó cierto grado de autonomía de esta nueva circunscripción franciscana respecto a las autoridades conventuales, de las que en última instancia dependía. Así, estipuló que «ningunos religiosos, conventuales nin observantes, non se entremetan en nos nin en nuestras casas, nin en nuestra jurisdicción, nin en nuestro vivir, so graves penas»⁵. Siguiendo a Villacreces, el proyecto comenzó siendo masculino.

La primera fundación, en 1427, fue Santa María del Puerto de la Salud de Briviesca, también conocida como Santa María de los Menores. Ese mismo año, fray Lope fundaba San Antonio de la Sierra, de los Menores o del Salto, a una legua de Fresneda. Hacia 1428 restauró San Francisco de Belorado. Entre 1440 y 1444 fundó San Luis de los Menores o Santa María del Villar del Alveinte, cerca de Salas de los Infantes, y Santa María de Linares, cerca de Belorado. Entre 1444 y 1454, la Asunción de Nuestra Señora o San Bernardino de la Sierra, cerca de Fresneda. Hacia 1450, San Pedro de Pineda. Entre 1450 y 1454, San

³ F. de LEJARZA y Á. URIBE, «Fray Lope de Salazar y Salinas», en VV. AA., *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, número extraordinario con ocasión del V Centenario de San Pedro Regalado (1456-1956), en *Archivo Ibero-Americano*, XVII, 65-68 (1957), pp. 373-470.

⁴ FRAY LOPE DE SALINAS, «Primeras Satisfacciones», en VV. AA., *Introducción*, pp. 775-851, 776. Sobre el patronato: LEJARZA y URIBE, op. cit., pp. 406-412.

⁵ Son palabras del propio fray Lope: FRAY LOPE DE SALINAS, op. cit., pp. 852-896, 895.

Bernardino de Poza. Hacia 1456, Nuestra Señora de Vico, cerca de Arnedo. Hacia 1457, San Esteban de los Olmos, cerca de Burgos. Hacia 1458, Santa María de los Ángeles en Cidamón. En 1459 o 1460, San Bartolomé, en Santa Gadea. En lugar y fecha desconocidos, San Francisco del Mar o Nuestra Señora del Mar.

Se trataba en su mayoría de pequeños eremitorios instalados en lugares solitarios, aunque próximos a las poblaciones. El de Briviesca, cabeza de la custodia, se erigió a medio kilómetro de la villa, en medio de un bosque junto al río. Los frailes compaginaban el retiro con una intensa actividad pastoral por los alrededores.⁶

La inclusión de mujeres: de beatas a terciarias

Los establecimientos femeninos se hicieron esperar y su origen plantea dudas. Según fray Lope, la iniciativa partió de la condesa doña Beatriz y él tuvo que aceptar «con asaz trabajos de mi espíritu»⁷, pero acaso se tratase de una afirmación retórica. En 1457 afirmaba que eran tres,⁸ lo cual tampoco está claro. Las poblaciones elegidas fueron Briviesca, Belorado y Pineda. Aunque asimétricas en número respecto a las masculinas, sus emplazamientos perfilaron un diseño de implantación gemela que manifestaba la pertenencia a una misma fraternidad.

La inclinación por la Tercera Orden debió responder a diversas causas, entre ellas las necesidades del poder señorial. En la década de 1440, se perfilaban tres modelos femeninos de reforma franciscana: las clarisas representaban el de mayor proyección, un modelo monástico que, tras renovarse en Santa María la Real de Tordesillas, se difundía por Castilla; por su parte, las beatas de espiritualidad franciscana y las terciarias encarnaban las principales formas laicas reformistas. Hasta entonces, los Velasco se habían inclinado por el modelo de Tordesillas, al que adscribieron su monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar. Pero, tras consolidar su título condal, parecieron deseosos de encabezar su propio proyecto y acaso doña Beatriz se plantease promover una rama femenina en la reforma de fray Lope. No había más posibilidad que crear un modelo nuevo, pues el vínculo de las clarisas de la Congregación de Tordesillas con la Corona imposibilitaba las entidades religiosas independientes en su seno. Por ello, es significativo que las fundaciones femeninas no se iniciasen hasta los años cuarenta, cuando los condes ya gozaban del

⁶ LEJARZA y URIBE, op. cit., pp. 391-392, 387.

⁷ FRAY LOPE DE SALINAS, op. cit., p. 880.

⁸ FRAY LOPE DE SALINAS, op. cit., p. 881; *Crónica de la provincia franciscana de Burgos*, edición, introducción e índice alfabético Antolín ABAD PÉREZ, OFM, Madrid: Editorial Cisneros, 1990, p. 266.

patronato y, por tanto, del poder impositivo. La opción por la Tercera Orden parecía ser la única viable: las terciarias se sometían a la jurisdicción de fray Lope y al patronato condal.

Sin duda, también hubo razones religiosas y espirituales. En otros ámbitos europeos, la inicial oleada reformista franciscana había propiciado el vínculo entre frailes y terciarias. Uno de los casos con mayor repercusión fue el de fray Paoluccio Trinci, reformador pionero que a finales del siglo XIV estableció en Foligno un beaterio de franciscanas en el que acabaría integrándose la considerada fundadora de la Tercera Orden Regular femenina, Angelina de Montegiove o de Marsciano.⁹ La flexibilidad de la vida terciaria facultaba su adaptación a los paradigmas del primer reformismo franciscano, lo cual no era posible para las clarisas en aquel momento.

Por otra parte, en los territorios de influencia de los condes de Haro se tendía desde la década de 1430 a la institucionalización de beaterios. El primer caso se dio en Briviesca, donde una comunidad de tres beatas residentes en una casa próxima a la ermita de Santa María, extramuros de la villa y a orillas del río, habría decidido transformarse en monasterio de clarisas. Eugenio IV autorizó la fundación en 1438 adscribiéndola a la Congregación de Tordesillas, pero a condición de que contase con bienes suficientes.¹⁰ El monasterio no llegó a fundarse por falta de medios y fue doña Beatriz quien, hacia 1445 o quizá 1448, apoyó económicamente la transformación en casa de la Tercera Orden bajo la obediencia de fray Lope.¹¹

Pudo ser determinante la actuación pastoral del convento masculino de Briviesca, así como que encabezase la reforma. Al comenzar a crear las comunidades femeninas en la misma población se hacía visible la equidad evangélica entre varones y mujeres y se otorgaba relevancia a las terciarias. Interesa conectar estas apreciaciones con la advocación de la casa. En crónicas y documentos figura con el que debió ser su nombre oficial, «Santa Isabel», haciendo honor a la gran santa de la Orden Tercera. Sin embargo, fray Lope la denominaba «Santa Ángela» en referencia a Ángela de Foligno, que no estaba canonizada. Se muestra así la importancia que otorgó a esta comunidad. Ciertamente, fue la de más largo recorrido en la custodia y con la que los frailes entablaron relaciones afianzadas.

El caso de Belorado resulta confuso. En 1358, unas beatas residentes en el campo llamado Bretonera, junto a una ermita extramuros que custodiaba una imagen milagrosa

⁹ E. MENESTÒ, (ed.), *Le terziarie francescane della Beata Angelina: origine e spiritualità*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1996.

¹⁰ L. WADDINGO, *Annales Minorum, seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, t. XI, n.º XLI, p. 357.

¹¹ LOPE DE SALINAS, *Crónica de la provincia*, op. cit., p. 264.

de la Virgen, se transformaron en monasterio de clarisas. Debido a las guerras entre Castilla y Navarra, este monasterio y el convento de San Francisco fueron abandonados.¹² No sabemos si llegó a instalarse un nuevo beaterio tiempo después o si hubo monjas repobladoras. Cuando los cronistas señalaban que fray Lope restituyó y reformó el lugar con permiso del obispo y que fue reedificado por el conde de Haro, quizá se estaban confundiendo con el convento de los franciscanos, que también restableció en 1441.¹³ Otras noticias señalan la existencia de una comunidad femenina en 1443, año en que un gran incendio habría obligado a sus integrantes (¿beatas?) a trasladarse a Santa Clara de Medina de Pomar bajo el amparo de la condesa mientras se reedificaba la casa, a la que volverían en 1451.¹⁴ Sin embargo, las fechas que se han barajado para el origen de la comunidad de terciarias son 1446, 1449 y 1459.¹⁵ Es posible que el proyecto se iniciase en la década de 1440 y que no culminase hasta 1459, pues, en su testamento de 1458, fray Lope reconocía que la condesa quería que Santa María de Bretonera «se reforme en casa de hermanas», lo cual él recomendaba por entender que «será muy saludable a sus almas» e, incluso, le pedía que pusiese allí «otras semejantes fijas»¹⁶. Por otra parte, la documentación pontificia de 1459 no reconocía su existencia y sí la de 1460, pero no parecía tratarse de una comunidad plenamente instituida,¹⁷ quizá porque todavía se encontraba en proceso de formación. Hace falta más estudio para aclararlo.

La tercera comunidad femenina pudo estar en Pineda de la Sierra. Según las crónicas, surgió de un beaterio próximo a una ermita. El lugar era frío y austero y las religiosas lo abandonaron en fecha imprecisa,¹⁸ algo que también hicieron los frailes. No ha quedado rastro de esta comunidad en la documentación pontificia y es posible que fuese

¹² Según F. GONZAGA, *De origine seraphicae religionis franciscanae eiusque progressibus*, Roma, 1587, Tertia pars, pp. 925-926.

¹³ WADDINGO, *Annales*, t. XI, n° XXXVII, p. 146; GONZAGA, op. cit., p. 920.

¹⁴ E. M^a PASCUAL MELIS-SASTRE, «Monasterio de Santa Clara de Belorado (Burgos)», *Tabor: Revista de Vida Consagrada*, 6 (2008), pp. 509-522, p. 513.

¹⁵ WADDINGO, *Annales*, p. 146; GONZAGA, op. cit., pp. 925-926; LOPE DE SALINAS, *Crónica de la provincia*, op. cit., p. 265; M. J. LANZAGORTA ARCO, «La cultura de la pobreza en la vida conventual clariana femenina. Dos ejemplos de la orden: Santa María de la Bretonera (Belorado) y la Santísima Trinidad de Bidaurreta (Oñate)», en VIFORCOS MARINAS, M^a I. y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, M^a D. (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, 2005, pp. 447-463, 452-453, nota 13; LEJARZA y URIBE, op. cit., p. 416.

¹⁶ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, en VV. AA., *Introducción*, op. cit., pp. 897-925, 925.

¹⁷ *Bullarium Franciscanum*, nova series, t. II, n° 599, pp. 317-319; n° 808, p. 423; WADDINGO, *Annales*, t. XIII, n° XIII, pp. 521-522.

¹⁸ LOPE DE SALINAS, *Crónica de la provincia*, op. cit., p. 266.

un proyecto gestado también a finales de los años cincuenta que no llegó a culminarse. Requiere más estudio.

La forma de vida de las terciarias

Como terciarias franciscanas estas religiosas seguirían la regla instaurada por Nicolás IV en su bula *Supra montem* de 1289, la cual, puesto que no se pensó para comunidades, solía completarse en esos casos con directrices particulares. Sabemos que fray Lope escribió para ellas un *Memorial* «por donde se rigen»¹⁹, al parecer perdido. En 1457 fue acusado de haberles dado una forma de vida diferente a la Tercera Orden.²⁰

¿Beatas enclaustradas y bajo regla?

Estas mujeres no eran monjas ni beatas, aunque compartían algunos aspectos con unas y otras. Se parecían a las monjas en el hecho de asumir una regla, profesar en una orden, tomar un hábito y someterse a la obediencia eclesiástica; también en dedicarse a la vida contemplativa y vivir encerradas; o en formar parte de una estructura canónica, una custodia.

Se parecían a las beatas en el hecho de residir en «casas» o «domus» que no contaban con reconocimiento pontificio y que ni siquiera habían sido reconocidas formalmente como integrantes de la custodia;²¹ en actuar como sujetos con capacidad de discernir y decidir respecto a su vida espiritual –después volveré sobre esto–, en la importancia del trabajo manual y en el hecho de que fuese de tipo textil, en el carácter interclasista de las comunidades o en no observar clausura aunque viviesen recluidas. Y quizá estarían próximas a ellas también en la problemática cuestión de los votos. Es sabido que la regla tercera no estipulaba su emisión, de ahí que, en los casos concretos, que habitualmente contaban con normativas particulares, se documente un amplio espectro de situaciones. La falta de referencias a la custodia invita a pensar que las terciarias no emitían votos formales y que su compromiso religioso se plasmaba en la promesa de seguir el Evangelio.²² Pío II afirmaba en una bula que habían renunciado a sus bienes, asumido la clausura perpetua y

¹⁹ LOPE DE SALINAS, *Segundas satisfacciones*, op. cit., p. 881.

²⁰ Asimismo, de haber impuesto a los frailes una regla que no era la de san Francisco. LEJARZA y URIBE, op. cit., p. 457.

²¹ Los documentos pontificios hablan de «domus» y en el documento de erección de la custodia solo se menciona a los frailes pese a que ya existía la comunidad femenina de Briviesca. Este documento está transcrito en LEJARZA y URIBE, op. cit., pp. 422-423. Para las bulas, véase la nota 17.

²² «Que a Dios prometimos de guardar». FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 901.

emitido voto de continencia. No está del todo claro, sobre todo lo segundo, como ahora veremos. En cualquier caso, distinguía estos compromisos de los tres votos solemnes.

Aunque con frecuencia hallamos en Castilla «beatas terceras» o «beatas de la Tercera Orden», en la custodia burgalesa no se empleaba tal nomenclatura. Estas terciarias eran «frailas», «hermanas» o «religiosas». Sus residencias eran «casas», pero fray Lope las denominaba en alguna ocasión «convento» e incluso, más raramente, «monasterio»²³. Según las bulas pontificias, el Conde de Haro había edificado las oficinas necesarias, sin especificar cuáles;²⁴ probablemente se trataba de alguna adaptación al encerramiento y a la inclusión del espacio litúrgico en el núcleo residencial.²⁵ Dado que la comunidad de Briviesca, la más importante, había surgido de un beaterio, es preciso considerar que siguió un proceso de transformación, pues la condesa financió cambios internos cuyas características no podemos precisar.²⁶ Además, se contó para ello con la licencia del obispo de Burgos. Por otra parte, esta forma de vida estaba organizada por una normativa y unas directrices espirituales de autoría eclesiástica y sometidas a la autoridad masculina. Algunos datos indican una organización interna de las comunidades con nomenclatura institucional: así la denominación «madres vicarias»²⁷ o «ministras»²⁸ para referirse a las superiores.

¿Cabría considerarlas «semirreligiosas»?²⁹ Esta denominación no sería del todo adecuada, pues parece identificar el ser religiosa plena con ser monja. En realidad, se trataba de otra forma de vida consagrada femenina, ni beata ni monástica, situada en un terreno institucional ambiguo, el espacio terciario, lo suficientemente flexible como para admitir distintas claves de funcionamiento. Tal como criticaban los detractores, era algo nuevo. Aunque había precedentes históricos, rompía con el modelo oficial de la reforma franciscana femenina, concretado en las clarisas de Tordesillas, y respondía a las directrices de fray Lope para su custodia. Con su fraternidad mixta de carácter evangélico pretendía

²³ Respecto de «monasterio», solo aparece una vez y en un contexto en el que fray Lope lo utilizaba también para referirse a las casas masculinas; además, acto seguido usaba «casa», como si fuesen intercambiables. FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., p. 881; *Testamento*, op. cit., pp. 923-924.

²⁴ *Bullarium Franciscanum*, nova series, t. II, n° 808, p. 423.

²⁵ Recordemos que el beaterio original se ubicaba junto a una ermita. Sabemos en todo caso que en aquella comunidad se celebraban misas. FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 923-924.

²⁶ Sobre la humildad de estas residencias ofrece datos la comunidad de Belorado cuando se transformó en monasterio de clarisas. GONZAGA, op. cit., p. 926.

²⁷ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 900.

²⁸ Esta última referencia solo la encontramos en la documentación pontificia. *Bullarium Franciscanum*, nova series, t. II, n° 808, pp. 422-423.

²⁹ J. PENNING, «Semi-Religious Women in 15th Century Rome», *Papers of the Dutch Institute in Rome*, 47, 12 (1987), pp. 115-145.

recuperar el carisma original de Francisco de Asís siguiendo su magisterio y en un marco institucional reconocido. Estas mujeres eran religiosas franciscanas integradas en el mismo y compartían con los frailes un género de vida casi idéntico en su inspiración evangélica y eremítica, aunque asimétrico en la dimensión pastoral y eclesial.

El texto conocido como *Segundas satisfacciones* fue escrito por fray Lope en 1457 para defenderse de sus detractores. El capítulo X, dedicado a las terciarias, recogía los aspectos de la forma de vida femenina que resultaron más polémicos en la sociedad de su tiempo.

No se veía con buenos ojos el carácter popular de las comunidades ni la juventud de sus integrantes y se pensaba que su vida espiritual no era adecuada. Frente a la acusación de tratarse de «mochachas e aldeanas», fray Lope afirmaba lo contrario y defendía su carácter interclasista. Había una sola muchacha y las demás eran «adultas e de edad», algunas entre 18 y 25 años, otras desde 25 hasta 40 y otras entre 40 y 60:

«dellas aldeanas e dellas ruanas, e dellas fijasdalgo, e dellas caballerosas, aunque estas condiciones son lo menos en el servicio de Dios en la religión, ca non veo en qué pueda ser menos santa una que otra, o por qué la rústica aldeana que la caballerosa non pueda ser más perfecta, nin veo causa por qué Dios lo tenga en menos por la tal condición de rustiquería, si en el su servicio “sint pares et aequales in religione”³⁰.

39

Esta flexibilidad sociológica, fundada en el concepto de fraternidad evangélica, chocaba con las habituales estructuras aristocráticas y jerarquizadas del monacato y se situaba próxima a la vida beata.

Fray Lope también resaltaba su excelencia espiritual. Eran «siervas de Dios» y de «bien vivir». Su penitencia era estrecha, con «gran silencio», «suficiente encerramiento», «mucha pobreza», «mucha mortificación», «oración mucha», «estrecha e ordenada abstinencia», «trabajo corporal» y «santa lección». Además, destacaba «la humildad de su buen servir» y «la madurez que ellas llevan en su servir, de doce años acá, con mi muy poco servicio que de mí han»³¹.

Se trataba de una forma de vida penitente, y en eso concordaba con el carisma terciario y franciscano. Asimismo, lo hacía otro de sus fundamentos, la idea de servicio, incluso en las relaciones de autoridad. Destaquemos la humildad y madurez. Si la primera también respondía al ideal de minoridad, la segunda comportaba una idea de crecimiento personal fundado en la experiencia. Así, la forma de vida terciaria, tal como se concebía en la Custodia de Santa María de los Menores, facultaba el desarrollo femenino en un

³⁰ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas satisfacciones*, pp. 881.

³¹ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., pp. 881.

marco de dignificación y equidad. Fray Lope no ocultaba su admiración por las religiosas y destacaba otra clave evangélica que era, al tiempo, manifestación de su excelencia espiritual: «ellas son tales que ruegan a Dios por sus perseguidores»³². Subrayemos además que la afirmación «verdaderas siervas de Dios» no era solo una alabanza particular, sino el reconocimiento de que, aun siendo terciarias y no monjas, gozaban de pleno estatuto religioso. Dado que fray Lope exponía estas ideas en un escrito de defensa, podría pensarse que esos aspectos eran cuestionados.

Por el contrario, la admiración expresada por fray Lope comportaba un reconocimiento de autoridad que tenía que ver sobre todo con la vida contemplativa. Afirmaba que las terciarias gastaban «todo el tiempo de noche y de día en continua santa ordenación, mucho más que nosotros». Los frailes estaban condicionados por la obligación pastoral y no podían dedicar todo su tiempo a la «santa ordenación», mientras ellas estaban enfocadas en lo que se consideraba más importante, la contemplación. Se trataba de un modelo de vida contemplativa y no de la dedicación social y asistencial habitualmente vinculada a la Orden Tercera porque fray Lope había pretendido plasmar en femenino la impronta eremítica de su proyecto. Al igual que los frailes, que en algunas de sus casas contaban con torno de monjas para controlar las visitas, las terciarias vivían encerradas. Pero no en clausura ni sometidas al control externo de sus espacios. Ciertamente, las referencias son un tanto ambiguas: en la defensa general de sus religiosas, fray Lope solo mencionaba su «suficiente encerramiento», aunque los tres establecimientos de la custodia estarían «ordenados en su firme encerramiento» y él mismo recomendaba guardarlo lo más estrechamente que pudiesen.³³ Sin embargo, no ponía el foco del modelo femenino en esta cuestión. Además, sabemos que la reclusión no era plena, pues otra de las acusaciones recibidas era que los frailes entraban en las comunidades femeninas y las terciarias en las suyas. Hay disonancia entre estos datos y la bula de Pío II (1459), en la que se mencionaba la «perpetua clausura» en que fray Lope habría situado a estas religiosas.³⁴

El ejercicio de la caridad era importante y formaba parte de la idea de servicio, si bien solo hallamos referencias de tipo interno: los miembros de la fraternidad se ayudaban

³² FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., pp. 882.

³³ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., pp. 881; *Testamento*, op. cit., p. 920.

³⁴ *Bullarium Franciscanum*, nova series, t. II, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1939, n° 599, pp. 317-319.

entre sí de diversas maneras, tanto las personas como las comunidades.³⁵ Cabe pensar que las principales actividades de las terciarias, que eran la oración y el trabajo manual, se insertaban en esta red de ayuda mutua y tenían proyección externa. En concreto, se dedicaban a «lanificios», «linificios» y «oficios e arte del tejer», probablemente para distribuir las manufacturas entre las comunidades o entre las gentes necesitadas de la zona.³⁶

El seguimiento del Evangelio al estilo de Francisco presidía por igual la vida de frailes y frailas. Si la reforma de fray Lope pretendía retomar su espíritu y ellos podían hacerlo mediante la regla y escritos del santo, ellas adoptaban una regla para laicos que se inspiraba en su espiritualidad y se integraban en una orden que, según la tradición, había sido fundada por él: sin duda, constituía un medio ideal para abrazar su magisterio. De este modo, Francisco de Asís fue la omnipresente inspiración espiritual de la Custodia de Santa María de los Menores.

Pero hubo otras figuras inspiradoras. Fray Lope afirmaba que en la custodia conocían la doctrina de «San Francisco e de sus secuaces», «de Santa Clara» y «de Angela», además de Agustín, Jerónimo, Bernardo o Buenaventura.³⁷ Una preciosa referencia de autoridad doctrinal femenina que situaba a las dos maestras franciscanas, Clara de Asís y Ángela de Foligno, en un plano equitativo con Francisco y otros grandes autores cristianos. Cabe pensar que la doctrina de ambas inspiró la espiritualidad de frailes y frailas. Quizá en el caso de ellas se añadiría como referente Isabel de Hungría, pues, según la documentación pontificia, daba nombre a la comunidad de Briviesca:³⁸ las terciarias no compartían con ella la actividad hospitalaria, pero sí la vida penitente. Sin embargo, no era el nombre empleado por fray Lope para Briviesca, sino «Santa Ángela»³⁹, lo cual no solo sería indicativo del influjo alcanzado por esta figura femenina en el franciscanismo castellano de mediados del siglo XV, sino de una concreta opción religiosa. Como es sabido, Ángela fue terciaria y, si bien realizó asistencia hospitalaria, fue ante todo mística y madre espiritual. Puesto que ejerció su magisterio especialmente con frailes y fue reconocida «magistra theologorum», cabría pensar que inspiró a los franciscanos de fray Lope. Sin embargo, al brindar su

³⁵ Fray Lope mencionaba las obras de caridad que cada casa debía hacer en servicio de las otras. FRAY LOPE DE SALINAS, *Memorial contra las laxaciones y abusiones de prelados y súbditos*, en VV.AA., *Introducción*, op. cit., pp. 926-931, 929-930.

³⁶ Es bien sabido que Clara de Asís y sus hermanas se dedicaban al trabajo textil y que regalaban sus productos. M. BARTOLI, *Clara de Asís*, Editorial Franciscana Aránzazu, Oñate (Guipuzcoa), 1992, pp. 97-100.

³⁷ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., p. 865.

³⁸ *Bullarium Franciscanum*, nova series, t. II, n° 599, pp. 317-319; n° 808, pp. 422-423; WADDINGO, *Annales*, t. XIII, n° LXXX, p. 147.

³⁹ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., p. 923.

nombre a la principal casa femenina también se la convertía en inspiración para las terciarias y en esto radicaría otra de las novedades de la custodia burgalesa. Novedad que invita a pensar en un probable énfasis místico de la espiritualidad de estas religiosas al estilo de la franciscana italiana. Además, el hecho de presentarla como «santa» sin estar canonizada es otra preciosa referencia de autoridad que muestra el sentir de los reformadores castellanos hacia ella. También se plantea la posibilidad de que fray Lope entendiese el vínculo entre la fundación de Briviesca y los frailes en esa misma clave de autoridad espiritual y magisterial femenina.

Si bien la orden religiosa que llevaba su nombre había seguido unos derroteros alejados de la inspiración franciscana, Clara de Asís había sido la gran discípula de Francisco y el prototipo femenino de su carisma, sobre todo en pobreza, fraternidad y servicio. Asumió un tipo de vida contemplativa y pudo ser considerada un modelo religioso idóneo para las terciarias de la custodia, que quizá, como en otros lugares, se inspiraron en su regla. Acaso la devoción que las beatas de la zona decían sentir por ella se inscribiese en estos parámetros. No podemos evitar pensar que, de algún modo, la fraternidad de fray Lope estaba pretendiendo plasmar la originaria fraternidad franciscana y que las terciarias eran las únicas que podían encarnar a aquellas alturas del siglo XV el primitivo ideal de las «sorores menores» de San Damián.

Fuese por estas u otras razones, el modelo de vida de las terciarias de la custodia alcanzó éxito social. En doce años de existencia llegaron a ser sesenta. Dado que en 1458 fray Lope limitaba el número de hermanas a veinte por comunidad, cabe pensar que ya estaba dando forma a tres comunidades. También entonces hacía referencia a las muchas vocaciones que florecían por la zona, «pues fambrean muchas por penitencia e por servir a Dios»⁴⁰.

Terciarias y franciscanos: la fraternidad reformista

Fray Lope configuró una fraternidad mixta en equidad evangélica, al menos en el plano vital y espiritual. Buena parte de lo que disponía afectaba «a todos e a todas» indistintamente. Su *Testamento* (1458)⁴¹, culmen de su magisterio y compendio de su reforma, lo dirigió:

⁴⁰ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 902, 924-925.

⁴¹ Complementado por el artículo XIV de sus *Segundas satisfacciones*, que incluía un memorial, *De praecaventiis in futurum*, donde también enumeraba las claves de su forma de vida. FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas satisfacciones*, op. cit., pp. 890-894.

«a todos los hermanos y hermanas, religiosos e religiosas, mis amados hijos e hijas, que agora son e de aquí adelante fueren, moradores e moradoras, servidores e servidoras de Nuestro Señor Jesucristo en la Custodia de Santa María de los Menores, que el devoto señor conde de Haro, don Pero Fernández de Velasco, hijo mío en el Señor e padre de todos los hermanos e hermanas que albergamos peregrinos en sus casas, e la devota señora condesa, doña Beatriz Manrique, su mujer, hija mía en el Señor e madre de todos e de todas, a honor de Dios e devoción de nuestro Padre San Francisco e por salud de sus ánimas, fundaron e edificaron en su tierra».

Esta visión fraternal inclusiva comprendía a toda la sociedad, pues también se dirigía «a todos los siervos e siervas de Dios e a todos los que le temen» para solicitar sus oraciones tras su muerte.⁴² Los términos de equiparación con que unos y otras eran presentados muestran una inspiración directa en Francisco de Asís, muy probablemente en su *Carta a todos los fieles*,⁴³ así como en las reglas de penitencia.⁴⁴ Teniendo en cuenta este marco inclusivo, podría decirse lo mismo del empleo del género masculino universal, que claramente designaba a los dos sexos en la mayor parte de sus escritos. Por ello, al denominar a los religiosos de su custodia «los pobres evangelicales»⁴⁵, es factible pensar que estaba incluyendo a las hermanas.

Esta denominación expresaba el contenido de su propuesta reformista. El seguimiento del Evangelio –«que a Dios prometimos de guardar»– según «nuestro padre» san Francisco era el propósito que Dios había otorgado a fray Lope y que sus «hijos e hijas, presentes e futuros de la dicha custodia» debían conservar en su memoria. Si este era el núcleo del carisma, la pobreza «que Jesucristo e San Francisco ordenaron que guardásemos»⁴⁶ constituía el instrumento para encarnarlo.

La pobreza no era solo material y englobaba el hecho de hacer penitencia: se trataba de despojarse de todo en humildad profunda y estricta obediencia para volcarse al servicio divino y facultar la comunión fraterna. El necesario despojamiento del ego y la construcción de la comunidad se planteaban en relación con la obediencia, cuestión desarrollada al inicio del *Testamento*. La obediencia entrañaba situarse en la Iglesia en paz y comunión y no relajarse en la guarda de la regla, problema que había llevado a la orden franciscana a su perdición. Exigía mortificación y paciencia perfectas para alcanzar humildad profunda:

⁴² FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., p. 897.

⁴³ En sus dos redacciones. SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos, biografías, documentos de la época*, edición preparada por José Antonio GUERRA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991 (4ª ed. revisada), pp. 52-60.

⁴⁴ Entre las múltiples ediciones, véase G. ANDREOZZI, *Storia delle regole e delle costituzioni dell'Ordine Francescano Secolare. Manuale ad uso dei dirigenti e degli assistenti*, Edizioni Guerra, Perugia, 1988, pp. 35-38, 80-85.

⁴⁵ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., p. 907.

⁴⁶ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 906-907.

fray Lope rogaba «a todos e a todas» que su principal cuidado fuese eliminar la propia voluntad y someterse al pastor espiritual. El sujeto se trabajaba y era entrenado con duros ejercicios: obediencias y correcciones ásperas, reprensiones e injurias; además, debía mantener la «rustiquería santa» y tenía vedado el estudio de ciencias, como ordenaba Francisco.⁴⁷ El trasfondo de crecimiento y maduración se expresaba en la imagen de la escalera de las virtudes por la cual subir hacia el amor de Dios, que había de enviarlos a la gloria: se trataba de salvación, pero también de culminación mística.

Junto al lenguaje inclusivo, fray Lope empleaba una especie de simetría o reciprocidad discursiva culminada en enunciados generales. Esta clave retórica contribuía a construir la comunión y se plasmaba en la explicación de la otra cara de la moneda: la autoridad. Entendía su ejercicio en clave amorosa y ejemplar: el pastor también debía trabajarse, ordenarse a sí mismo, para ser obedecido por amor y no por temor, ejercer la justicia, pero abundar más en misericordia y ser ejemplo para todos. La preocupación por su trato con los seglares se planteaba de forma equitativa: debía enseñar a los frailes prevención, especialmente en el trato con mujeres, y lo mismo decía a las «madres vicarias» sobre «la vista e fable, que en todo y por todo deben atajar, de los hombres». En el enunciado general final desarrollaba la cuestión de la perfecta obediencia dirigiéndose a todos: custodios futuros, «pastores e pastoras», sus «súbditos e súbditas», los «hermanos e hermanas, hijos e hijas mías muy amados en Jesucristo que agora son e por siempre fueren en esta custodia». El ejercicio de la perfecta obediencia comprendía tanto el regir como el obedecer y habían de poner especial cuidado en cumplir su función de modo que siempre ejecutasen la mortificación y la humildad, huyesen de toda división y discordia y mantuviesen caridad y amor mutuos.⁴⁸

El valor carismático de la obediencia era grande, pero mucho más importante era la pobreza. Probablemente fray Lope comenzó su *Testamento* con la primera porque pretendía dejar bien atada la supervivencia de la custodia. No cabe duda de que el ejercicio de la pobreza era el instrumento fundamental para seguir a Cristo, tal como había enseñado Francisco. La desarrollaba con detalle en siete puntos –del 8 al 14, ambos inclusive-. Afirmaba haber enseñado siempre una comparación en seis grados que ahora repetía y que rogaba mantener en la memoria. Los tres primeros trataban sobre las cosas externas: libros, herramientas, casas, ropa y limosnas. Seguía el criterio de estrechez estipulado por Francisco, aunque reconocía haber realizado su propia interpretación, consistente en

⁴⁷ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., p. 900.

⁴⁸ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 897-901, 929-930.

templar la pobreza en las cosas menores para poder guardarla en las mayores. Los integrantes de la custodia podían poseer lo necesario para sus labores y gozar de cierta autonomía decisoria, pues, si bien debían seguir una pauta de discernimiento y moderación y no excederse «ellos nin ellas», se trataba de guardar los deseos de Francisco con discreción, atendiendo a las necesidades concretas.⁴⁹

El cuarto y quinto grado tenían que ver con el cuerpo. Aquel trataba sobre castidad, silencio y ejercicio de la palabra. Este, sobre la abstinencia, también en un plano psicológico. Jesucristo y Francisco establecieron la necesidad de ser peregrinos del cuerpo para garantizar la castidad y el segundo había ordenado guardar perpetuo silencio, día y noche. Había que ser pobres respecto al uso de la lengua y no dedicarse a aprender letras ni ciencias para saber hablar de forma retórica o maravillosa, sino contentarse con el habla común procurando moderarla en todas las actividades.⁵⁰

Más importante era el quinto grado: la práctica física y mental de la abstinencia.⁵¹ De romperlo, se arruinarían los anteriores y se imposibilitaría el sexto y más alto. Fray Lope exhortaba a no aflojar la humilde abstinencia de carne y vino, los saludables ayunos y, en general, la templanza y modestia en la alimentación, como les había venido enseñando durante treinta años. Insistía en que no aceptasen consejo contrario porque estaba seguro de que la custodia iba a ser combatida por este tema y que «los que más os combatirán serán fraires de la Observancia». Pero él se apoyaba en Francisco y en su experiencia de haber visto caer a muchos por esta razón. Sin dejar de insistir en la necesidad de discernimiento y discreción, animaba a tener extrema vigilancia, diligencia y fuerza para no abandonar esta forma de pobreza ni hacer caso a quienes alegasen «la flaqueza de la natura». No hacía distinciones entre ellos y ellas ni parecía compartir el tópico de la debilidad femenina. Además, reconocía la posibilidad de que «algunos o algunas» pudiesen hacer más abstinencias o ayunos más rigurosos si lo exigiese su carne, si bien sometándose al prelado espiritual.

Era necesaria también la abstinencia de propiedad y reputación. Debían estar atentos a que nadie en la custodia tuviese propiedades, una grave falta que había de castigarse convenientemente. La reputación se vinculaba al mundo de los seglares, sobre todo de los señores: había que huir de ella, lo cual incidía en la necesidad de limitar la comunicación entre los sexos. Si antes se había referido a los superiores, ahora se trataba de todos los

⁴⁹ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 901-906.

⁵⁰ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 906-907.

⁵¹ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 908-915.

miembros de la custodia, a los que exhortaba a guardar firmemente «vuestros encerramientos». Otra cuestión con planteamiento equitativo.

Fray Lope se apoyaba en Francisco y en la historia de la Orden. Mencionaba a su antiguo compañero fray Pedro Regalado, que le habría comunicado sus revelaciones sobre la importancia de la abstinencia para cimentar la pobreza y la humildad. Y, como respaldo definitivo de su enseñanza, unía a Dios, san Francisco, fray Pedro Regalado y el «santo padre» Villacreces.

El sexto y más alto grado era la pobreza de espíritu.⁵² Tenía que ver con las tres potencias del alma (entendimiento, memoria y voluntad) y sus tres fuerzas (irascible, concupiscente y racional). Por amor a Cristo habían renunciado libremente a estas potencias y fuerzas para ser «perfectos pobres del Evangelio», por eso era el grado de pobreza más valorado por Dios y en ella se contenía la posesión del reino de los cielos. Definía lo que era ser «siervo o... sierva de Dios» y comprendía los anteriores.

A fin de mantenerlos firmes en su opción, fray Lope desarrollaba un discurso salpicado de citas del Evangelio y de exhortaciones a los «hermanos e hermanas, mis hijos e hijas» para que se fijasen en la enseñanza de Francisco. Destacaba el carácter martirial de este grado de pobreza cuando, por no quebrantarlo, se sufrían persecuciones, así como la idea de ascenso: «el pobre de Cristo» podía subir por derecho surco a esta sexta pobreza pasando primero por las anteriores. Con ello plasmaba su noción de seguimiento, que consistía en abrazar la penitencia, corporal y psicológica, y saber guardarla hasta la muerte. Dado que insistía en el sometimiento al prelado espiritual al seguir estos procesos, planteaba de nuevo cómo debía ser ese prelado y volvía a hacer gala de simetría discursiva al tratar sobre la autoridad.

Fray Lope se centraba después en el encerramiento y la concentración, dos cuestiones, sin duda, relacionadas, aunque la primera se vinculaba expresamente a la pobreza. La referencia a Francisco era definitiva: el santo había entendido que el encerramiento era necesario al final de sus días, en la «mayor madurez» de su discreción, tras haber visto que el rigor de la pobreza se aflojaba con el tiempo. Por ello, lo implantó en algunas casas, entre ellas Santa María de los Ángeles, cabeza de la orden, y lo puso por escrito. Los papas habían permitido practicar sus ordenaciones a Villacreces y al propio fray Lope, que exhortaba a sus «hijos e hijas» a que se esforzasen en guardarlo lo más estrechamente que pudiesen.⁵³ Subrayemos la equidad al no ser un asunto solo femenino,

⁵² FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 915-919.

⁵³ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 919-920.

así como esta llamada al esfuerzo personal, como si la reclusión dependiese de los implicados y no de una instancia superior, lo cual remitía a la capacidad autónoma individual y tenía implicaciones importantes desde el punto de vista de las mujeres, habitualmente constreñidas por las imposiciones en este ámbito.

La concentración mental y afectiva fundamentaba la forma de orar, como muestran los puntos 16 y 17. Era requisito necesario la devoción del corazón, mantenerse concentrados. Se trataba de tener los corazones abajados en llanto y suspiro continuo por los pecados, con especial atención al infierno y la muerte, pero también levantados a Dios y su gloria celestial. En esta disposición habían de enviar cada día a Dios suspiros sinceros y oración mental en el oratorio, oración vocal atenta en el coro y sacrificios con limpios corazones en el altar, con mucho fervor. La combinación de la humildad de corazón, la oración ordinaria devota –a su tiempo y con gran fervor– y la abstinencia humilde y discreta conducía a la oración pura y a la alta contemplación. Fray Lope insistía en la necesidad de ordenar bien el gobierno de la abstinencia para lograrlo. Por otra parte, los santos libros eran alimento que daba qué rumiar en las almas, sobre todo «a los reclusos»⁵⁴.

Tras revisar los fundamentos de su propuesta espiritual, fray Lope aconsejaba cautela para observarla y amenazaba con castigos por incumplimiento. Recordaba al ministro de Bolonia que puso estudio de Gramática en la Orden incumpliendo las disposiciones de Francisco y advertía contra quien decidiese hacer lo mismo en la custodia en vez de estudiar sus pautas espirituales. Hacía alusión también a las ceremonias, ritos y formas de decir y celebrar el oficio que les había enseñado.⁵⁵ Sin duda, implícitamente seguía previniendo contra la Observancia.

Las dos últimas referencias del *Testamento* tenían que ver con los patronos de la custodia y de nuevo parecía seguir fray Lope un patrón de reciprocidad expositiva. En el punto 20 trataba sobre las celebraciones que «los hermanos e hermanas» hacían por los condes de Haro desde hacía treinta años: sacrificios, oraciones, ayunos, vigiliyas y disciplinas. Para mantenerlas a perpetuidad y conservar la unidad y concordia en la custodia, ordenaba que el día de su muerte comenzase un sacrificio perpetuo. Todos los lunes había de celebrarse devotamente una misa de difuntos cantada, antes o después de la misa del día, siguiendo un reparto ordenado mensual en una de las siete comunidades que seleccionaba. Se iniciaría por la cabeza, Santa María de Briviesca. El quinto mes era el turno de «Santa Ángela de Bribiesca», donde especificaba que las misas fuesen «rezadas e

⁵⁴ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 920-921.

⁵⁵ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 921-923.

lloradas» y el séptimo el de Santa María de Bretonera «si todavía la señora condesa ordenare que se reforme en casa de hermanas». Finalizaba con encargos a los patronos. A la condesa le decía que esforzase «a sus hijos e hijas de toda la custodia» como siempre hizo, procurando que no estrechasen más de lo que tenían, y que pusiese en Bretonera «otras semejantes hijas» asegurándole el provecho que su alma obtendría con ello. Es claro su interés por esta cuestión. Además, este punto 20 y último se vinculaba temáticamente al primero, en el que rogaba que rezasen por él quienes se enterasen de su muerte, así como los religiosos y religiosas de su custodia.⁵⁶

Las terciarias compartían con los franciscanos los mismos fundamentos espirituales. La fraternidad se entendía en términos de equidad y comunión. Aunque se perciba alguna diferencia, sobre todo en relación con las actividades que los frailes desarrollaban en el exterior, las grandes líneas de fondo eran las mismas. La caridad mutua sustentaba los vínculos y hemos de pensar también en una relación fluida entre sus miembros pese a las prevenciones y los límites impuestos por fray Lope. Por otra parte, ellas no tenían los sacramentos «tan ordenados como cumple o como ellas querrían»⁵⁷ y los frailes hacían esfuerzos por suplir esa falta. A esta necesidad sacramental intuimos que podría sumarse un vínculo de autoridad o magisterio espiritual, quizá místico, por parte de ellas hacia ellos. Nada decía fray Lope al respecto, pero, como hemos indicado, el hecho de situar a las terciarias de Briviesca bajo la advocación de Ángela de Foligno podría ser una pista en este sentido. Otra cuestión importante es que todo descansaba sobre la dignidad del sujeto. La mortificación del ego y el sometimiento a la autoridad no implicaban la pérdida de autonomía personal, no solo por el discernimiento necesario en todo tal como hemos ido viendo, sino porque cada uno tenía responsabilidad magisterial con los otros y fray Lope exhortaba «a todos e a todas que así lo enseñen a todos e a todas sus sucesores e sucesoras». La idea de comunidad se extendía al futuro y el magisterio no era privativo de los prelados ni de los varones.

La fraternidad mixta no fue entendida por los contemporáneos. El trato sospechoso entre religiosos y religiosas fue el argumento con el que «los mordaces detractores... probaron de nos mancillar e macular de mancilla e de infamia por sus sugerencias falsas e maliciosas», lo cual contribuyó enormemente al desprestigio de la custodia. Una persecución que fray Lope calificó como «injusta». Aunque en sus defensas hizo saber que siempre había establecido límites en esta relación, da la impresión de que su tono se fue

⁵⁶ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., pp. 923-925.

⁵⁷ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas satisfacciones*, op. cit., p. 881.

endureciendo. Así, en el *Memorial contra las laxaciones y abusiones de preladados y súbditos* exhortaba a los frailes a huir como de la muerte de entrometerse y de hablar con «las hermanas religiosas», cosa que solo había de hacer el custodio o quien tuviese su licencia.⁵⁸

Teología, visión y profetismo

Acabamos de comprobar que fray Lope unía cuerpo, mente y espíritu en la subida por la escalera que conducía al encuentro divino. La vida de penitencia, plasmada en la abstinencia humilde y discreta, la humildad de corazón y la práctica de la oración ordinaria, llevaba a la que denominaba «oración pura» y «alta contemplación». Fray Lope insistía en la necesidad de ordenar bien el gobierno de la abstinencia para lograrlo. Aunque no lo explicaba con detalle, de sus referencias se desprende que esa oración «ordinaria» consistía en el rezo diario del oficio de las horas y, probablemente, en los tiempos de oración mental.

Destaquemos además que esta propuesta espiritual gozaba de una marcada dimensión visionaria y profética, sin duda heredera de la villacreciana, pero con características propias:

Liturgia visionaria y «misa mental»

Una de las novedades que fray Lope habría introducido en la vida de las terciarias y que sus enemigos criticaban era la observancia de ritos y ceremonias nuevos, creados por él sin tener en cuenta la regla, la tradición o la autoridad.⁵⁹ No se especificaba en qué consistían y las referencias en femenino son muy escasas. Tras lo visto, podríamos pensar que fray Lope entendía todas o la mayor parte de sus directrices en perspectiva inclusiva, aunque no necesariamente lo explicitase. Además, el hecho de que la persecución sufrida acabase modificando la vida fraterna pudo incidir en la redacción de unos textos en los que, a partir de cierto momento, prácticamente dejó de mencionar a las religiosas. Es difícil concretarlo, pues las cronologías de varios de esos escritos todavía no se han fijado.⁶⁰ Con la precaución a que la falta de datos nos obliga, vamos a seguir aquí la hipótesis de la equidad litúrgica.

El vínculo entre liturgia y mística fue otro fundamento de esta espiritualidad, acaso por herencia de Pedro de Villacreces. En *Segundas satisfacciones*, fray Lope planteaba la

⁵⁸ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., pp. 881, 892; *Memorial*, op. cit., pp. 929-930. LEJARZA y URIBE, op. cit., p. 457.

⁵⁹ El papa Pío II hacía referencia a las quejas de que no seguían la regla de penitencia en *Bullarium Franciscanum*, n.s., t. II, n° 599, p. 318; LEJARZA y URIBE, op. cit., p. 457.

⁶⁰ Véase LEJARZA y URIBE, «Escritos villacrecianos», op. cit., pp. 663-685.

posibilidad de transformación facultada por la música litúrgica y ponía como ejemplo a su maestro: recordaba sus «santas lágrimas», «alzamiento de mente» y lo mucho que «se transformaba» con los devotos cantos y tañidos. Aunque reconocía no haber experimentado las mismas gracias, fray Lope entendía que la música era un instrumento de elevación a Dios y pautaba una praxis peculiar con distribución de los tiempos de canto y ejecución instrumental, insistiendo en que fuese un ejercicio ordenado y templado.⁶¹

Especialmente interesante resulta el hecho de que desarrollase esa conexión entre liturgia y mística como un ejercicio personal estructurado en relación con los distintos momentos de la misa y la oración mental. Ello derivaba en la integración de la práctica contemplativa de carácter imaginativo y visionario en las celebraciones y, por tanto, en una liturgia visionaria.

Todo se puso por escrito en la *Instrucción sobre el modo de oír devotamente la misa*.⁶² Siguiendo los preceptos de Francisco y la autoridad de san Jerónimo,⁶³ se había de oír una sola misa al día y hacerse con devoción y atención, lo cual, si bien admitía la oración vocal, se entendía sobre todo como «contemplar» la misa visionando y reviviendo la pasión de Jesucristo de forma mental y afectiva. Esa «contemplación e oración mental, llorada e gemida en la misa», era encendida en cada corazón por el Espíritu Santo según se esforzaba o disponía la fragilidad humana.⁶⁴ Es decir, se reconocía la posibilidad de alcanzar la iluminación divina durante la celebración mediante el ejercicio personal.

El objetivo era volar a Dios, bien fuese por el conocimiento humilde de uno mismo y la conciencia de los propios pecados o por la inflamación en el amor de Dios, pues ambas formas de orar podían levantar el corazón como si fuese una pluma. Pero ello requería que el corazón estuviese libre de peso terrenal o carnal⁶⁵ y era preciso seguir un método. Así, tenían por costumbre ordenar su contemplación mental en la misa enfocándose en sus propios pecados o en distintos momentos de la pasión de Cristo siguiendo el orden de la celebración. Se trataba de una performance mental y física que asimismo entrañaba una reflexión diaria sobre la Sagrada Escritura.

⁶¹ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., pp. 879-880.

⁶² Considerada un pequeño tratado místico por LEJARZA y URIBE, «Escritos villacrecianos», op. cit., p. 684. El texto, en FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción sobre el modo de oír devotamente la misa*, en VV.AA., *Introducción*, op. cit., pp. 936-945.

⁶³ Los editores dicen en nota que esto no se encuentra en las obras de san Jerónimo. FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 936, nota 2.

⁶⁴ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 936.

⁶⁵ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 937.

Esto último era especialmente relevante en la primera parte de la celebración. Se iniciaba con el reconocimiento de los propios pecados y la contemplación del Jueves Santo antes del *Kyrie*. Lágrimas y gemidos mentales jalaban esta oración. El texto describía con detalle las actividades y movimientos de Cristo durante el Jueves Santo para mejor representárselo, y también exponía la enseñanza que entrañaban. Más gemidos mentales después, suspiros, palabras mentales acompañando las del sacerdote, lloros, inclinaciones de cabeza, movimientos de cuerpo, cabeza y manos, seguían las distintas partes de la celebración antes de la liturgia de la Palabra. Al llegar a su descripción, se enfatizaba el componente profético afirmando que todo lo que le sucedió a Cristo fue anunciado por los profetas y declarado después por los apóstoles. La Iglesia ordenó que se dijese en la misa las profecías y epístolas para que el entendimiento humano conociese y rumiase los maravillosos y santos secretos de Dios, pasados, presentes y futuros. Además, se insistía en que la pasión de Cristo se representaba en la misa por el mismo sacrificio.⁶⁶ Sagrada Escritura, liturgia, profecía, figura y representación no eran cuestiones nuevas, pero interesa saber que se vinculaban expresamente a la praxis contemplativa en clave visionaria y que ello recibía también un sentido magisterial. Se explicaba la misa a todos, también a los sacerdotes, en su estructura, contenidos y significados, enfatizando el vínculo entre liturgia, significación y conocimiento.

A lo largo de la celebración se sucedían varios momentos visionarios fuertes. Uno era durante la lectura del Evangelio, en el que debían identificarse con María Magdalena. Con las manos juntas y signándose las frentes, volvían cuerpo y cara al Evangelio, «que es la palabra e predicación e mandamiento e amonestación e consejo del su dulce esposo Jesucristo», para disponerse a oírlo como verdaderos esposos suyos, con mucho deseo y esperanza de él, inflamado fervor y amor, «considerándose estar con la Magdalena a los pies de Jesucristo e le oír». A quien lo hiciese así, el mismo Señor «se le dará a entender, cuando menos catare, sin que aprenda otra gramática alguna para le entender». Se insistía en que antes fueran las profecías que la encarnación, de ahí el orden de las lecturas. No solo era importante la emoción o el sentimiento contemplativo, sino que los religiosos entendiesen la estructura escriturística de la misa y el sentido de lo profético. Al comienzo y al final de la lectura debían santiguarse todos en testimonio de que aquella palabra era santa y verdadera «e la crean con toda fe e devoción sin poner alguna dubda en ella»⁶⁷.

⁶⁶ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 937-940.

⁶⁷ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 939-940.

Venían después nuevos movimientos, suspiros a Dios, postraciones, fervor y devoción. Había que creer firmemente en lo que estaban diciendo al pronunciar el Credo, agradecer a Dios la instrucción de aquellas palabras, así como la información y doctrina del Evangelio. Vincularse al cielo al llamar a Dios en sus corazones con el *Sanctus, sanctus*, canto que cantan los ángeles a la Trinidad y que «nosotros» hemos de cantarlo en el cielo con ellos «si feciéremos la vida para ir allá»; por eso ordenó la Iglesia que se cantase «acá», para que nos esforzásemos y animásemos a ir a cantarlo «allá». Debían estar muy atentos y fervientes cuando el sacerdote iniciaba el Canon, «que es la puridad secreta de la alta oración e petición e obsecración que hace a la santa Trinidad» en nombre de todo el pueblo cristiano, enviar a Dios quebrantados suspiros, pedirle lo mismo que el sacerdote y realizar sus peticiones particulares, que también estaban prefijadas: amor ferviente y gracia de Dios, perseverancia en ella, gracia de nunca ofenderlo y siempre complacerlo, perdón de los pecados, tiempo y gracia de digna penitencia y virtudes. Todo para poder subir antes de la muerte al alto corazón perfecto que Dios quería de ellos y sentir en sí el don de la perfecta castidad, verdadera humildad de corazón y, sobre éstas, «el enflamado amor de Dios»⁶⁸.

El crecimiento espiritual por la escalera de las virtudes también era propiciado por la oración de los demás, otra forma de plasmar la fraternidad. Porque todo esto debía pedirlo cada uno para cada uno de sus hermanos «e para cada una de sus hermanas, como para sí mismo», referencia que constituía la primera mención en femenino de todo el texto. Había que «enviar el ojo de la mente» a cada persona por la que se pedía y emitir «suspiros e peticiones mentales», de modo que el planteamiento visionario no quedaba reducido a la contemplación de la vida de Cristo. Después se hacían peticiones más generales, por todos los estados e, incluso, por los infieles para «que Dios los alumbré» y conociesen la Trinidad, la encarnación de Jesucristo y su obra.⁶⁹ Se trataba de una forma de pastoral por la oración.

Otro destacado momento visionario se desarrollaba al hilo de la consagración, en este caso vinculado al purgatorio y el calvario. El sacerdote iniciaba su súplica y los siervos de Dios debían suplicar también, pero, sobre todo, descender «con las mentes» al purgatorio y hacer allí «disciplina mental» sobre cada estado de ánimas, en especial «de los defuntos hermanos e defuntas hermanas», así como los carnales, bienhechores, encomendados en sus oraciones y por «todos los religiosos e religiosas», clerecía y estado seglar, que estaban en el purgatorio. Además, durante el primer Memento y hasta que el sacerdote alzase la eucaristía debían considerar «estar mentalmente» al pie de la cruz con

⁶⁸ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 940-941.

⁶⁹ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 941.

la Virgen, san Juan y las Marías y después se debían «considerar» con Cristo y descender con él al purgatorio «en carne, plagados e desnudos», «con recia e firme disciplina mental e lágrimas». Esto último se entendía como ayuda al sacerdote, que también bajaba mentalmente con el sacramento en las manos, ofreciéndolo a la Trinidad por las ánimas atormentadas. Tanto él como los siervos de Dios debían convidar a la Virgen y a todos a que descendiesen con ellos para favorecer tal oración y súplica.⁷⁰

Después, despedidos del purgatorio, ellos se mantenían al pie de la cruz, donde permanecían hasta la muerte de Cristo, coincidiendo con la consumición por el sacerdote. Entonces debían mostrarse «más devotos e más atentos e más encendidos en el su amor e compasión que en todo lo pasado, porque mayor dolor se engendra en el paso e la muerte que non en los tormentos». Acto seguido, se situaban mentalmente en el descendimiento. Y «después de con ella -la Virgen- e con Sant Juan e con las Marías, fecho el debido planto, se han de apresurar a enderezar los ungüentos»⁷¹.

Tras explicarlo todo se repetía la idea inicial: Francisco había ordenado una sola misa diaria para que todo fuese contemplado perfectamente y rumiado con lloro dulce, pues sabía que satisfacía más a Dios una sola misa de esta manera que no muchas dichas u oídas sin devoción.⁷² Esta referencia al llanto podría vincularse a la que hemos mencionado antes, cuando fray Lope encargaba en su testamento a las terciarias de Briviesca que las misas que celebrasen por los condes todos los lunes fuesen «rezadas e lloradas»⁷³. La inspiración parece ser la misma que en el caso de los frailes y cabe pensar que seguirían una praxis parecida. Además, interesa destacar el concepto «misa mental»: se trataba de un tipo de oración que se practicaba cuando no se podía tener misa y que consistía en asignar media hora para llorar y gustar mentalmente la pasión con toda devoción.⁷⁴ Es posible que cuando fray Lope hacía esa mención a las religiosas de Briviesca estuviese haciendo referencia a la práctica femenina de la misa mental.

Aunque los contenidos de la *Instrucción* se expresaban en masculino, la descripción de la práctica orante cotidiana debía ser aplicable a las religiosas. El rezo diario del oficio divino estaba jalonado por momentos de oración mental: después de maitines le dedicaban media hora y otra media después de completas. Esta oración consistía en una de sus contemplaciones, o en sus culpas y defectos descendiendo al infierno por el merecimiento

⁷⁰ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 942.

⁷¹ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 943.

⁷² FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., pp. 943-944.

⁷³ FRAY LOPE DE SALINAS, *Testamento*, op. cit., p. 923.

⁷⁴ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 944.

de los mismos y considerando el tormento de los dañados, o en la mengua de las virtudes subiendo al cielo a los pies de Jesucristo por el otorgamiento de las mismas y considerando la gloria de los escogidos y de los ángeles. El resto de las horas ordenaban su contemplación y oración en la pasión y vida de Jesucristo según san Bernardo y san Anselmo. Para llorar y contemplar la pasión y despertar a los tibios en la oración, a veces dedicaban los dos últimos cuartos de esas dos medias horas al canto vocal de seis coplas de la Pasión de san Anselmo.

Ordinariamente no tenían más tiempo de oración mental, aunque algunos podían obtener licencia para apartarse y hacer más «cuando el espíritu derecho los requería». En cualquier caso, el orden de todo podía verse alterado si el Espíritu Santo:

«arrebatare por accidente el corazón humilde, subiéndole a otra contemplación divinal o de humildad, como lo suele hacer a los humildes, sus amadores, o le encendiese en algún facimiento de gracias o de obsecraciones o peticiones o de oraciones que de nuevo suelen ocurrir al corazón, sin pensar en ellas, por alguna nueva representación que Dios hace al ánima sin ella lo pedir nin lo pensar por cuanto en aquel estado, si enflamado es, más tiene que ver en las ondas del Espíritu Santo que la traen acá e allá e la suben e descenden, como a él place, de la besar e dulcemente abrazar, que non en lo que ella propone por sí mesma de cotemplar. Ca gran diferencia hay de la paloma que está posada e dormiendo en su nido, a cuando vola recio por el aire, e va do quiere e adonde non quiere, según que la fortuna del tiempo o el espanto la lieva, o la fambre, o la sed le costrüie alzarse o abajarse»⁷⁵.

La disciplina ordenada de la oración mental podía verse interrumpida, pues, por este tipo de episodios extáticos.

La revelación profética

No extraña que esta espiritualidad fuese de marcado carácter profético. Fray Lope afirmaba que las revelaciones se daban desde antiguo en la custodia y mencionaba un memorial con instrucciones sobre cómo identificar las que eran verdaderas y saber comunicarlas.⁷⁶ Acaso estuviese haciendo referencia al *Memorial contra las laxaciones*, texto que incluía un breve aviso en tono negativo, pues consideraba que cualquier sentimiento de Dios «o revelaciones que alguno haya, por espirituales que parezcan, que crean por cierto “que son de escupir”», sobre todo si al principio eran placenteras y gozosas, en el medio turbadas y al final amargas y tristes, pues todo eso era del diablo; en cambio, lo que era de Dios solía ser primero áspero, en el medio suave y, al final, gozoso y fructuoso.⁷⁷ Pero, sobre todo, interesa el

⁷⁵ FRAY LOPE DE SALINAS, *Instrucción*, op. cit., p. 944.

⁷⁶ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., p. 869.

⁷⁷ FRAY LOPE DE SALINAS, *Memorial*, op. cit., p. 928.

artículo VII de las *Segundas satisfacciones*.⁷⁸ En un discurso planteado en masculino y femenino, fray Lope refería que las revelaciones se habían incrementado en los tiempos de la persecución y en relación con ella, pues en aquel momento «solamente se enderezan contra la tal injusta guerra e persecución». Adquirían así un marcado carácter profético. Por lo demás, eran causa de que sospechasen «errores contra nos».

Él se desmarcaba del modelo visionario y, al hacerlo, describía cómo era percibido a aquellas alturas del siglo XV. No le picaba la vanagloria de revelaciones de santos o ángeles y su principal deseo no era verlos, resucitar muertos o hacer otros milagros. Deseaba vivir en penitencia, llorar sus pecados y esforzarse para vencer sus pasiones invocando la ayuda de Dios. Sin embargo, reconocía que desde hacía veinticinco años «algunos ciertos e contados siervos de Dios» y «ciertas e contadas siervas de Dios» habían dado muestras de «muchas e diversas cosas de éstas». Todas habían sido examinadas por siervos de Dios y por otros mejores y más alumbrados que él. Unas se consideraron engañosas y procedentes de los demonios; otras, verdaderas y de Dios, Cristo y los santos y otras generaron dudas sin resolver. Se trataba de «colocuciones» de bueno y malo, de noche o de día, en la muerte de los difuntos y en la vida de los vivos, en oración o sin oración, aunque apuntaba que en las muertes era casi todo bueno y verdadero por «la verdadera humildad de corazón» en que perseveraron.

Los acusadores afirmaban que debían mantenerse en secreto y fray Lope estaba de acuerdo, pues lo contrario sería vanidad y vanagloria, pero defendía la idea de comunicarlas solo a las personas relacionadas con el caso, a quienes les tocase examinarlas y a quienes las propias revelaciones expresasen que debía hacerse. Tampoco sería error comunicarlas si entrañasen gran provecho o daño que afectasen a muchos, pues no acaecían sin causa. Y admitía que otros ajenos a la intención del comunicante lo supiesen. Por ello, si sus jueces u otros más espirituales y mejores que él determinasen que la persecución a la que estaba sometida la custodia requería que se comunicasen o se silenciasen, aunque sufriesen daño tanto él como sus religiosos/as estaba presto a hacerlo y no tendría vergüenza en hacer una cosa u otra ante quien fuese «si la necesidad de la tal muestra persecución lo requiera».

Respecto a las «personas» que tenían las revelaciones, destacaba que eran «verdaderas siervas de Dios, hombres e mujeres», antiguas en religión y perseverantes en verdadera humildad, y que muchas daban testimonio muchas veces. Cuando la necesidad lo requiriese, estaban dispuestas a exponerse públicamente ante quienes las tuviesen que

⁷⁸ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., pp. 873-876.

examinar y someterse al daño que eso les pudiese reportar si Dios fuese servido de que refutasen toda vanagloria dando a él toda la gloria.

Fray Lope argumentaba que esas revelaciones «sobre esta guerra» no cesaban y que, si fuesen de Dios, estaban haciendo notar que sus enemigos no dejaban tampoco de guerrear. Además, fuesen de Dios, del demonio o delirios, verdaderas, falsas o engañosas, él tenía «imaginación, loca o cuerda» de que no iban a cesar hasta que sus perseguidores acabasen de hacerles daño. Todos en la custodia estaban prestos a cumplir la voluntad divina y a ser examinados por «personas espirituales» de otras religiones, pero no «de vosotros», es decir, no por los franciscanos de la Observancia, a cuyas autoridades se dirigía este texto. Esto se debía a que los consideraban partidistas y no tenían la garantía de que sus intenciones fuesen sanas respecto de la custodia por las sugerencias que otros les habían hecho contra ella y que estarían más prestos a buscar sus defectos que sus bienes y verdad. Por lo demás, se refería a los religiosos de su custodia como «santos» y subrayaba su capacidad para cerrar las bocas que hablaban contra ellos.⁷⁹ No vamos a entrar en detalle en otros argumentos de su defensa, quedémonos con la importancia de las revelaciones y con ese carácter contextual y político, muy marcado pero no exclusivo, pues llevaban produciéndose muchos años.

De terciarias a clarisas

La persecución a la que venimos haciendo referencia estuvo provocada por la pugna entre conventuales y observantes que jalonó la reforma franciscana. Fueron éstos los instigadores de una campaña de difamación contra fray Lope y su proyecto en la que acabaron participando habitantes de aquellas tierras y los propios condes de Haro. Como en otros contextos hispanos a lo largo de la segunda mitad del siglo XV, las terciarias se convirtieron en una de las principales armas empleadas para vencer al enemigo.⁸⁰ En este caso, la ofensiva contra fray Lope se fundó, entre otras importantes cuestiones, en la crítica a la singularidad de vida de las frailas y a sus sospechosas relaciones con los religiosos.⁸¹ La entera custodia se vio amenazada. Más adelante afirmaré haber tenido por milagro

⁷⁹ FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., pp. 873-876.

⁸⁰ M^a M. GRAÑA CID, «Las terciarias franciscanas en la pugna conventuales/observantes. Jurisdicción religiosa y problemas de género», en FERNÁNDEZ-GALLARDO, G. (ed.), *Los franciscanos conventuales en España del siglo XIII al XXI*, II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos; Franciscanos Conventuales, Barcelona, 2006, pp. 283-294.

⁸¹ LEJARZA y URIBE, op. cit., p. 417.

«cuando vi acabadas las molestias e obyurgaciones que habemos soportado por estas siervas de Dios»⁸². Ciertamente, los frailes se vieron perjudicados por haber incluido a las terciarias en la custodia.

En 1457 se presentaron cargos contra fray Lope ante los virreyes de Castilla. Fue emplazado a Tordesillas para defenderse. Sus acusadores oficiales eran tres observantes: el custodio de Santoyo, el guardián de San Francisco de Valladolid y fray Juan de Vitoria.⁸³ Su defensa no acabó con sus enemigos, que también lo acusaron ante la Sede Apostólica. Mientras esto sucedía, fray Lope convocó el primer capítulo de la custodia, que elaboró las primeras *Constituciones* al finalizar ese año. No se encuentra en ellas ningún título dedicado a las terciarias,⁸⁴ las cuales, en contraste, eran profusamente citadas en su *Testamento* de 1458. Parece claro que se distinguía entre una dimensión institucional carente de participación femenina y otra espiritual en la que eran sus discípulas al mismo nivel que los frailes y miembros plenos de la fraternidad. Lo primero se entiende a la luz de lo que dijimos antes: al erigirse la custodia, no se mencionó a las terciarias, que no fueron institucionalmente reconocidas por la Orden. En cualquier caso, antes de la celebración del capítulo la dirección personalista de fray Lope probablemente fomentó una conciencia de pertenencia muy distinta. Pero esa forma de gobierno tenía que cambiar, pues la amenaza al proyecto era grande.

Se plantean problemas de cronología. Fray Lope afirmaba en sus *Segundas satisfacciones* que cuando estaba saliendo de Valladolid (1457) recibió las provisiones apostólicas que las terciarias necesitaban «a favor de su bien vivir» y que ellas ya no tenían miedo a sus detractores «en tanto las ha tomado la Sede Apostólica en su presidio e defensión» y en adelante solo temerían «a Dios e a la declinación e laxación en su bien vivir, que si mal vivieren aquello les será más contrario que non los detractores que las han querido destruir o apegar al fumo con que non las pudieron denigrar»⁸⁵. Se refería a tres pergaminos pontificios.

Sin embargo, referente a ellas parece haberse conservado solo uno de 1459. El 17 de abril de ese año, Pío II publicaba dos bulas. En la *Debitum pastoralis officii* situaba la Custodia de Santa María de los Menores bajo la jurisdicción de los franciscanos de la Observancia.⁸⁶ Y en la *Ad exsequendum pastoralis officii* respondía a los condes de Haro,

⁸² FRAY LOPE DE SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., p. 882.

⁸³ LEJARZA y URIBE, op. cit., p. 443-444.

⁸⁴ Puede comprobarse en *Constituciones de la Custodia de Santa María de los Menores*, en VV.AA., *Introducción*, op. cit., pp. 747-774.

⁸⁵ FRAY LOPE DE SALAZAR Y SALINAS, *Segundas Satisfacciones*, op. cit., p. 882.

⁸⁶ WADDINGO, *Annales*, t. XIII, p. 136, n° XXXVI; LEJARZA y URIBE, op. cit., p. 461.

que habían denunciado la situación de las terciarias de Briviesca y pedían que fuesen sometidas al visitador de la Congregación de Tordesillas. El papa encomendaba al mismo que se presentase en la comunidad y reformase lo que viese que no cumplía con la regla de la Tercera Orden; si las religiosas estuviesen de acuerdo, que profesasen en la Orden de Santa Clara o en alguna otra orden aprobada y emitiesen los tres votos solemnes.⁸⁷ No parece que cuando fray Lope se refería a la protección apostólica y la pérdida de miedo de las terciarias estuviese haciendo alusión a este documento. Porque en esta bula el papa no ratificaba una forma de vida ni se presentaba como el protector de unas religiosas, sino que impulsaba su transformación por las irregularidades que le habían dado a conocer.

En 1460, el papa dirigía su bula *Devotionis vestrae sinceritas* a dos comunidades: Santa Isabel de Briviesca y Nuestra Señora de Bretonera, de la Tercera Orden de Penitencia de San Francisco. Es decir, no solo las de Briviesca no se habían transformado en monjas, sino que, por fin, la comunidad de Belorado era una realidad. Además, el papa reconocía la vida de servicio divino que estas religiosas habían seguido y fray Lope volvía a ser su visitador. Son datos indicativos de que la custodia había salido ilesa de las acusaciones y de que fray Lope había seguido adelante con el desarrollo del proyecto femenino y recuperado el favor pontificio. Sin embargo, esta vez eran las terciarias quienes pedían poder transformarse en clarisas enarbolando el argumento de la búsqueda de mayor perfección de vida. Pío II daba su licencia y otorgaba todos los privilegios de la Orden y del monasterio de Santa Clara de Tordesillas, aunque no pasarían a formar parte de la Congregación de Tordesillas porque seguirían bajo la obediencia de fray Lope, es decir, se mantendrían en la Custodia de Santa María de los Menores. Además, admitía que algunas no quisieran pasar a la Orden de Santa Clara y les permitía seguir en la Orden Tercera, lo cual parecía implicar conservar la residencia extramuros. Las demás pedían poder trasladarse a otro lugar para evitar las crecidas del río. El papa accedía a todo.⁸⁸

Fray Lope también recuperó el favor de los condes y mantuvo la independencia de la custodia mientras vivió, pero tras su muerte en 1463 pasó a la Observancia, quizá ese mismo año o en 1466; aunque en 1468 se independizó de nuevo, en 1471 ya era

⁸⁷ *Bullarium Franciscanum*, nova series, t. II, n° 599, pp. 317-319.

⁸⁸ La bula, en *Bullarium Franciscanum*, nova series, t. II, n° 808, p. 423; WADDINGO, *Annales*, t. XIII, 521-522, n° XIII.

definitivamente observante.⁸⁹ Por su parte, las monjas clarisas no se integrarían en la Congregación de Tordesillas hasta 1475.⁹⁰

Conclusiones

Estas terciarias no eran beatas ni monjas, aunque compartiesen con ellas algunos aspectos. Se trataba de otra forma de vida, próxima a lo laico y a la libertad evangélica, pero también estructurada y con un rango canónico que, aunque ambiguo, convertía a sus miembros en «personas religiosas» reconocidas e imponía normas y límites. Con todo, hemos comprobado su gran vulnerabilidad y el hecho de que, ante los problemas, se acabase imponiendo su transformación en clave monástica. El hecho de que las terciarias tuvieran que convertirse en clarisas no deja de ser impactante pese a que se documente profusamente a lo largo del siglo XV en muy distintos lugares.

La forma de vida terciaria debió ser considerada la más idónea para encarnar en femenino el ideal franciscano de vuelta a los orígenes durante las reformas bajomedievales. Los frailes podían volver a leer la regla a la luz del magisterio de Francisco, pero se debió entender que las clarisas no podían recuperar el ideal primigenio a no ser que modificasen de forma sustancial su fisonomía jerárquica y aristocrática. Las circunstancias castellanas, con la omnipresente Congregación de Tordesillas monopolizando la reforma clariana, no ayudaban a ello. Pero las terciarias sí podían ser simplemente «hermanas» y encarnar el ideal de fraternidad evangélica del que Clara de Asís siempre se sintió partícipe y por el que luchó toda su vida. Quizá se estaba pensando en la primitiva comunidad de san Damián cuando se incluyó a las terciarias en el proyecto de la Custodia de Santa María de los Menores.

Con todo, el hecho de que la comunidad femenina más importante fuese nombrada «Santa Ángela» por fray Lope no dejaba de manifestar, por un lado, la fuerte impronta de Ángela de Foligno en esta reforma franciscana en general y en la comunidad femenina en particular y, por otro, el reconocimiento de autoridad, casi diríamos la reivindicación de esta maestra de espiritualidad franciscana y de su santidad. Respecto a su impronta, es visible la presencia de sus pautas magisteriales, por ejemplo, en las formas de ejercitarse para la oración, el autoexamen personal y la revisión de los propios pecados, la penitencia radical, el peso del cuerpo en la práctica espiritual, el concepto de oración y la distinción entre oración corporal, mental y sobrenatural, el de «humildad de corazón», el foco en la

⁸⁹ LEJARZA y URIBE, op. cit., pp. 468-470.

⁹⁰ Á. URIBE, «Primer ensayo de reforma franciscana en España: la Congregación de Santa María la Real de Tordesillas», *Archivo Ibero-Americano*, XLV, 179-180 (1985), pp. 217-347, 259.

pasión y la cruz, etc.; también la posibilidad de la culminación mística, incluso del éxtasis, señala conexiones. O el posicionamiento de esta mujer, en todo momento impulsora de la pobreza y del carisma original franciscano frente a las tendencias que la Orden seguía en su tiempo y por el cual también fue considerada un magnífico exponente del ideal de profecía. Sin embargo, habría que analizar a fondo los paralelos y comparar con otras figuras franciscanas para poder determinar de forma sólida dónde empezaba y acababa esta influencia femenina en la custodia de fray Lope.

De lo que no cabría dudar es de que estas terciarias cultivaban una espiritualidad de perfil místico, visionario y profético. Se ejercitaban en su vida religiosa y espiritual, de modo que los dos primeros aspectos eran algo cotidiano. El tercero podría considerarse otra consecuencia de estas prácticas, así como prueba palpable de que el encerramiento no suponía cortar con la comunicación externa; antes bien, se mantenía el contacto con el mundo y sus problemas y estas religiosas hacían oír su voz al respecto.

La equidad entre los sexos se situaba plenamente en la tradición franciscana y en los escritos de Francisco, aunque pudo verse potenciada por el hecho de que el Humanismo fuese la gran corriente cultural del contexto histórico de fray Lope. Otros franciscanos se dedicaban por entonces a defender al sexo femenino. La autoridad que fray Lope reconocía a las mujeres, tanto doctrinal como espiritual y personal, se inscribiría también en una tradición, aunque no dejase de ser la manifestación de una propuesta de reforma concreta.

Si ahora nos vamos a considerar la figura de Juana de la Cruz y nos trasladamos al paso del siglo XV al XVI, cabe señalar que fue, a su vez, heredera de todas estas influencias. Destaquemos, por ejemplo, el uso del lenguaje inclusivo, el reconocimiento de genealogías femeninas y de autoridad femenina o la idea de equidad entre los sexos. Y destaquemos especialmente el componente litúrgico visionario de esta espiritualidad de la reforma franciscana porque constituyó uno de los cimientos principales del libro del *Conorte*. Liturgia, símbolo, significación y performatividad, tal como se vincularon a la contemplación imaginativa, la visión y el conocimiento, así como el peso de lo extático y lo profético, fueron aspectos constitutivos de la propuesta de un importante sector del franciscanismo reformista hispano. El que Juana de la Cruz fuese una gran profetisa parece haber estado vinculado a su pertenencia a esta escuela de espiritualidad de la reforma franciscana. Indudablemente, esto no lo explica todo, pero es preciso contar con ello a la hora de intentar comprenderla, tanto a ella como a sus hermanas terciarias de Santa María de la Cruz de Cubas de la Sagra.

Sigmund Freud: la crítica del sujeto moderno y el descubrimiento de su carácter simbólico

Sigmund Freud: The Critique of the Modern Subject and the Discovery of Its Symbolic Character

Joan Andreu Alcina

Institut Superior de Ciències Religioses de Mallorca

joanandreu1967@gmail.com

Resumen

En estas páginas se constata que la comprensión de la subjetividad como una instancia coextensiva a la consciencia fruto del paradigma filosófico de la Modernidad, ha sido radicalmente cuestionada a partir de las instancias subjetivas freudianas. Partiendo de la psicología, Freud reformuló la noción moderna del Yo al considerarla como la manifestación emergente de una instancia inconsciente *fundamental*. En este sentido, la dimensión consciente del Yo no es más que la punta del *iceberg* de un complejo entramado de instintos y pulsiones sumergidas en la oscuridad inconsciente del sujeto. Las reflexiones de Freud han llegado a ser consideradas imprescindibles en la situación intelectual contemporánea. Esto se refleja en las influencias que sus planteamientos han tenido en la filosofía del siglo XX, especialmente en pensadores como Michel Foucault o Richard Rorty. La concepción de Freud sobre el Yo como una entidad precaria para comprender la estructura profunda de la personalidad ha dejado una marca indeleble en el pensamiento filosófico y psicológico contemporáneo.

Palabras clave

Subjetividad, Modernidad, Freud y el Yo, Richard Rorty y el Yo

Abstract

In these pages it is confirmed that the understanding of subjectivity as an instance coextensive with consciousness resulting from the philosophical paradigm of Modernity, has been radically questioned based on Freudian subjective instances. Drawing from psychology, Freud reformulated the modern notion of the self by considering it as the emergent manifestation of a fundamental unconscious agency. In this sense, the conscious dimension of the self is nothing more than the tip of the iceberg of a complex network of instincts and drives submerged in the unconscious darkness of the subject. Freud's reflections have come to be considered essential in the contemporary intellectual situation. This is reflected in the influences that his approaches have had on 20th century

philosophy, especially on thinkers such as Michel Foucault or Richard Rorty. Freud's conception of the self as a precarious entity for understanding the deep structure of personality has left an indelible mark on contemporary philosophical and psychological thought.

Keywords

Subjectivity, Modernity, Freud and the Self, Richard Rorty and the Self

Introducción

La filosofía de la Modernidad inauguró con Descartes una nueva concepción de la subjetividad, en la cual el *yo* es interpretado como *res cogitans*, como «cosa pensante». Para Descartes y el desarrollo del pensamiento moderno que le seguirá, en la subjetividad no existen elementos no conscientes. En otras palabras, la consciencia es coextensiva con la subjetividad. La crítica de esta idea moderna de subjetividad alcanza en Freud (1856-1939) una de las cotas de máxima radicalidad.

En la moderna tradición filosófica, se han planteado críticas significativas a la idea de la identidad del Yo. David Hume, por ejemplo, cuestionó la existencia de un yo substancial, al sugerir que la identidad personal es simplemente una sucesión de percepciones sin una entidad permanente. El Yo no es una unidad de referencia, sino un compuesto de elementos cambiantes, carente de identidad. No es una instancia de unificación del sujeto, sino que puede interpretarse como un puro vacío por donde distintos actores (las distintas percepciones y contenidos de consciencia) aparecen sucesivamente y representan una variada gama de escenas sin que ni siquiera podamos identificar una trama que las relacione. De hecho, los planteamientos del pensador escocés sobre la ausencia del Yo han tenido y siguen teniendo un gran poder de sugestión en la filosofía y en otros ámbitos de la cultura contemporánea.

Partiendo de un ámbito distinto al de la reflexión filosófica, Freud reformuló la noción moderna del Yo al considerarla como la manifestación emergente y necesaria de una instancia inconsciente fundamental, otorgándole una dimensión básicamente adaptativa. Las ideas de Freud han llegado a ser consideradas como un elemento casi irrenunciable en la situación intelectual contemporánea. Esto se refleja en las influencias que sus conceptos han tenido en la filosofía del siglo XX, especialmente en pensadores como Michel Foucault o Richard Rorty. La concepción de Freud sobre el Yo como una entidad precaria, pero esencial para comprender la estructura profunda de la personalidad ha dejado una marca indeleble en el pensamiento filosófico y psicológico contemporáneo.

A partir de las consideraciones anteriores, vamos a desarrollar, en primer lugar, los aspectos fundamentales que hicieron del Psicoanálisis un instrumento crítico de la subjetividad heredada a través del paradigma del sujeto moderno. En un segundo punto analizaremos la concepción freudiana de la razón. En tercer lugar, nos detendremos en la presentación sucinta de tres de las obras de Freud que aparecen estrechamente interconectadas y que nos ofrecerán los elementos necesarios para comprender su posicionamiento. Nos estamos refiriendo a *Más allá del principio del placer*, *El Yo y el Ello*, en donde Freud desarrolla la estructura definitiva de la subjetividad (segunda tópica) y *Neurosis y psicosis*. Finalmente, veremos la presencia de Freud en algunos de los planteamientos de Richard Rorty en relación con su comprensión del Yo y que son una muestra clara del potencial crítico de los análisis freudianos.

La concepción freudiana de la razón

Antes de desarrollar su particular concepción del Yo, tal y como aparece en sus obras más maduras, vamos a presentar sucintamente las ideas fundamentales sobre las cuales descansa la importancia y el potencial críticos de la teoría de Freud:

- 1) los contenidos conscientes de los individuos dependen de causas latentes, las cuales son inconscientes y, en su mayor parte, de naturaleza sexual. La innovación de la propuesta de Freud es que los contenidos inconscientes reprimidos constituyen la instancia generadora del resto de las facultades psíquicas del sujeto.
- 2) La idea de que los hombres no pueden conocer el significado exacto de muchas de sus acciones porque tal significado depende de mecanismos inconscientes y, por tanto, oculto a la capacidad de autocomprensión del individuo.
- 3) La importancia de la toma de consciencia y de la elaboración verbal de tales elementos. De este modo, los elementos latentes y ocultos al propio Yo necesitan, para poder ser interpretados, traducirse en elementos simbólicos elaborados lingüísticamente y, de este modo, susceptibles de ser comprendidos por la persona. En este sentido, cobran especial importancia las *asociaciones libres* (a partir de los contenidos ofrecidos por los sueños) que permiten al sujeto (y al psicoanalista) acceder a los contenidos reprimidos. Esta elaboración de los contenidos que van emergiendo a la conciencia se lleva a cabo por rodeos analógicos y simbólicos del lenguaje.

- 4) La comprensión *científica* del desarrollo psicológico de la persona y de su conducta a partir de la vinculación causal a los instintos sexuales y agresivos. Ello supone incorporar en la comprensión del individuo las infraestructuras biológicas e irracionales de su psique. De este modo, asistimos a la ampliación del axioma moderno que hace co-extensiva la subjetividad con su consciencia.

Desde el punto de vista de la medicina, la aportación de Freud supone la reivindicación de la comprensión global del paciente destacando la vertiente psicológica como el aspecto fundamental de su personalidad.

En cuanto a la Psicología, es importante señalar que la obra de Freud surge en medio de una crisis en el desarrollo de los planteamientos de Wundt y en contraposición a la escuela de la Gestalt y al conductismo clásico de Watson. Sin embargo, es notable que la obra de Freud no aborda de manera explícita las limitaciones de estas perspectivas, ya que se desarrolla completamente al margen de los debates en el ámbito de la Psicología experimental surgidos a finales del siglo XIX y principios del XX.

En este sentido, Freud incorporará en sus análisis elementos como el nexo de la serie de episodios biográficos, el significado y el simbolismo lingüístico de las conductas (ampliando la mera observación externa de la conducta propia de los enfoques conductistas), la génesis de los contenidos de la consciencia, el desarrollo de la personalidad, etc.

Ahora bien, todos estos elementos serán desarrollados desde una determinada comprensión de la ciencia. Influidos por los métodos del fisiólogo Brücke (quien fue su maestro), por el paradigma evolutivo de Darwin y por el utilitarismo de J. Stuart Mill, despliega su comprensión del conocimiento científico a partir de los siguientes aspectos:

a) Determinismo mecanicista radical

Un determinismo mecanicista radical basado en la idea de que todo lo que existe, aunque sea inconsciente e irracional, tiene una causa que lo produce y explica. A partir de aquí, Freud apuesta por una concepción de la ciencia basada en la observación sin prejuicios previos como punto de partida. Por otra parte, la observación así entendida coloca al científico ante un círculo indefinido de sucesivas observaciones como fundamento de las hipótesis teóricas.

b) Monismo ontológico

Freud apuesta por un monismo ontológico (todo fenómeno es reducible a elementos y fuerzas físico-químicas de carácter inorgánico) pero interpretado en

términos de energía dinámica y potencialmente evolutiva con capacidad de transformarse en otras modalidades energéticas. En este punto, Freud traslada este esquema al psiquismo humano proponiendo una energía mental o libido. Esta energía se manifiesta en las diversas representaciones psíquicas que constituyen la base para explicar el dinamismo y la evolución del psiquismo humano. En palabras de Freud: «Hemos obrado como si en la vida anímica existiese una energía desplazable, indiferente en sí, pero susceptible de agregarse a un impulso erótico o destructor, cualitativamente diferenciado, e intensificar su carga general»¹.

Dicho monismo energético se despliega, como veremos a continuación, de manera bidimensional a través de dos pulsiones o instintos.

c) Comprensión dinámica y evolutiva de la realidad

Una comprensión dinámica y evolutiva de la realidad que, trasladada al psiquismo humano permite desentrañar su carácter genético. La influencia de Darwin es indiscutible. El punto de vista genético posibilitará que Freud formule otro de los aspectos básicos de su planteamiento: el concepto de *instinto* (*Trieb*). El instinto es la base de la explicación dinámica del psiquismo de la persona. Según Freud, los organismos vivos están originariamente en equilibrio homeostático, un equilibrio que se pierde por la acción externa o interna en forma de estímulos. A partir de aquí, el organismo trata de recuperar el equilibrio perdido mediante la carga o descarga de energía psíquica posibilitada por la acción de los instintos de placer (único instinto admitido hasta 1920)² y de conservación. En *Más allá del principio del placer*, Freud se cuestiona la tesis de que el principio del placer sea la única instancia rectora de los procesos psíquicos. Si esta tesis fuese correcta, entonces, como el mismo Freud insinúa: «[...] la mayor parte de nuestros procesos psíquicos

¹ Sigmund FREUD, *El yo y el ello*, Alianza, Madrid 1977, p. 36.

² Freud sostuvo durante gran parte de su vida el principio de placer como el instinto fundamental de la conducta humana. Este posicionamiento pone de manifiesto la recepción del utilitarismo hedonista presente en los planteamientos de John Stuart Mill, del cual Freud lo tomaría. Freud formula su hedonismo en términos energéticos, reproduciendo el modelo mecánico que hemos mencionado. Sostiene que todo estímulo desequilibrador se percibe de manera no placentera por el organismo. A partir de aquí, la descarga energética derivada de la reacción del instinto produce un efecto psicológico placentero que restaura el equilibrio perdido.

tendría que presentarse acompañada de placer o conducir a él, lo cual queda enérgicamente contradicho por la experiencia»³.

Sin entrar en detalles, lo importante es que Freud se da cuenta en estos momentos de su investigación de la existencia de un instinto diferente al de placer, único que hasta ese momento había considerado como fundamental: el instinto de conservación. De manera que Freud se ve obligado a admitir que, junto al instinto que busca el placer, existe otro instinto que empuja al organismo vivo hacia la muerte, una especie de pulsión de muerte y destrucción. A partir de aquí, Freud puede formular la tesis fundamental de su teoría de los instintos: «[...] una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras»⁴.

Por tanto, los instintos, tanto los sexuales como los destructivos, permiten liberar la energía acumulada por los estímulos externos o internos con la finalidad de reconstruir en el organismo el estado de equilibrio perdido.

El Psicoanálisis como método de reconstrucción de la identidad del sujeto

66

A partir de los elementos ontológico-epistemológicos analizados, podemos afirmar que el método clínico de Freud se configura a través de la formulación de hipótesis generales abiertas a la verificación empírica a partir del análisis detallado de cada neurosis. La curación de los pacientes está vinculada a una interpretación (comprensión lingüística), generada a partir de las generalizaciones teóricas, del material que aportan los propios pacientes a través de la libre asociación. La interpretación que se propone en cada caso *dota*⁵ de sentido a los síntomas observados conectándolos a su origen en la infancia y, más concretamente, con algún episodio traumático de naturaleza sexual. Para explicar y poder hacer desaparecer los síntomas traumáticos que se manifiestan en la biografía presente hay que retrotraerse hasta la infancia. En esta fase adquieren especial importancia el complejo

³ Sigmund FREUD, «Más allá del principio del placer», en *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 83-137, p. 85.

⁴ FREUD, «Más allá del principio del placer», op. cit., p. 112.

⁵ Este es uno de los puntos de discrepancia fundamentales entre Freud y Jung. Si para el primero el Psicoanálisis dota de un sentido subjetivo el reequilibrio psíquico de la persona, Jung está interesado en la búsqueda y corroboración de la existencia de símbolos y arquetipos transculturales y suprahistóricos constitutivos del inconsciente colectivo de la humanidad. El inconsciente colectivo constituye la instancia en que el sentido de cada Yo individual está dado. A partir de aquí, la construcción del Yo individual supone la progresiva asimilación de las energías inconscientes, a través de una interpretación «correcta» de los símbolos.

de Edipo y las pulsiones sexuales que rigen la génesis de las diferentes fases del individuo. Todo el desarrollo biológico de la persona se va desplegando en una pugna o conflicto constante con la represión ejercida por la cultura, uno de cuyos resultados es la sublimación de una parte importante de las pulsiones sexuales. A partir de aquí, solamente cuando el paciente toma consciencia de los contenidos inconscientes sublimados se pone de manifiesto para él un sentido o significado biográfico que hasta entonces había permanecido oculto. Esa reinterpretación o comprensión significativa de algunos episodios pasados de la vida de la persona suponen, finalmente, la reconstrucción de la identidad biográfica personal para constituirse en el punto final de su curación.

La teoría freudiana de la subjetividad

A lo largo de su evolución intelectual, Freud elaboró dos esquemas (tópicas en terminología freudiana) para describir el psiquismo humano. Hasta el año 1923 el esquema psíquico propuesto diferenciaba entre la instancia consciente, la preconsciente y la inconsciente. A partir de 1923 modifica su esquema y distingue entre las instancias del Yo, el Superyó y el Ello.

Hemos visto cómo, finalmente, Freud introduce dos principios fundamentales rectores del psiquismo humano: el instinto de placer y el de conservación. Si la subjetividad está sujeta a estas fuerzas, las cuales operan desde el inconsciente, entonces las dimensiones conscientes del psiquismo quedan desplazadas a funciones de segundo orden. Freud señala en este sentido que: «la conciencia no puede ser un carácter general de los procesos anímicos, sino tan sólo una función especial de los mismos»⁶.

Por tanto, la conciencia es el fragmento consciente de una enorme estructura psíquica de naturaleza inconsciente. Este carácter *superficial* de la conciencia en relación con las profundidades inconscientes del sujeto es una de las tesis fundamentales de la comprensión del sujeto freudiano. Por otra parte, el carácter de instancia intermedia entre los estímulos externos e internos otorga a la conciencia un punto de inestabilidad que le imposibilita desarrollar la continuidad y el equilibrio que los planteamientos tradicionales le habían atribuido.⁷

En *El yo y el ello*, Freud profundiza la crítica de la idea moderna de la subjetividad: «[...] la conciencia es un estado eminentemente transitorio. Una representación consciente

⁶ FREUD, «Más allá del principio del placer», op. cit., p. 99.

⁷ FREUD, «Más allá del principio del placer», op. cit., pp. 127 y ss.

en un momento dado no lo es ya en el inmediatamente ulterior, aunque pueda volver a serlo bajo [otras] condiciones [...]»⁸.

La ruptura de la comprensión del sujeto de la Modernidad ha sido consumada. La tradicional comprensión de la consciencia como aquel estado permanente del sujeto y fundamento de la identidad personal ha quedado definitivamente quebrada. Llevando hasta sus últimas consecuencias los planteamientos apuntados en su obra anterior, Freud distingue entre los contenidos *latentes* susceptibles de aflorar a la consciencia y al lenguaje, de los contenidos reprimidos de tal modo que nunca van a manifestarse de manera consciente. En este sentido, afirma Freud que: «[...] la verdadera diferencia entre una representación inconsciente y una representación preconscious (un pensamiento) consiste en que el material de la primera permanece oculto, mientras que la segunda se muestra enlazada con representaciones verbales»⁹.

Además, Freud defenderá una jerarquía entre la instancia de lo inconsciente y lo consciente, atribuyendo, finalmente la primacía rectora a la instancia inconsciente de la psique humana. De este modo, al estar regidos por el inconsciente, tanto el pensamiento como la expresión simbólica a través del lenguaje son contenidos que no están dotados de la suficiente claridad y distinción para el propio sujeto que los piensa o los articula lingüísticamente. En definitiva, la nueva comprensión de la subjetividad freudiana ha visto la luz:

«Un individuo es ahora, para nosotros, un ello psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el yo, que se ha desarrollado partiendo del sistema P [percepción], su nódulo. El yo no vuelve por completo al ello, sino que se limita a ocupar una parte de su superficie, esto es, la constituida por el sistema P, y tampoco se halla precisamente separada de él, pues confluye con él en su parte inferior»¹⁰.

Así, pues, el *yo* es una parte del *ello* modulada por la influencia del inconsciente y de la realidad exterior a través del sistema de receptores de la percepción.

Llegados a este punto, Freud establece una nueva instancia, el *superyó* como tercera estructura psíquica junto al *ello* y al *yo*. El *superyó* es una instancia psíquica de control normativo del *yo* que le impone toda una serie de obligaciones y prohibiciones. La formación del *superyó* emerge a partir de las normas y prohibiciones del seno familiar en el que se desarrolla, también, la vivencia inconsciente del complejo de Edipo. Además, las

⁸ Sigmund FREUD, *El yo y el ello*, Alianza, Madrid 1977, p. 9.

⁹ FREUD, *El yo y el ello*, op. cit., p. 14.

¹⁰ FREUD, *El yo y el ello*, op. cit., p. 18.

normas sociales (fundamentalmente éticas y jurídicas) complementan y explican la constitución del superyó. El superyó es la inscripción individual en la moral familiar y en la ética y normas que rigen la sociedad.

Si, como hemos visto, con la idea de que el pensamiento y el lenguaje son proyecciones de contenidos inconscientes del psiquismo, Freud ha desterrado toda pretensión epistemológica objetiva y racional a tales facultades, con la introducción del *superyó*, la ética y el derecho son despojados de su pretensión de ser una expresión objetiva y racional de sus preceptos e imperativos.

La subjetividad es entendida, de este modo, como el lugar en donde emergen y se reprimen los impulsos energéticos de la libido. Dentro de ese lugar, el yo consciente se mueve erráticamente entre los vaivenes de los impulsos instintivos de placer y conservación. Además, el yo está constantemente vigilado por el sentimiento de culpa y controlado por las prohibiciones punitivas de la moral y del derecho del superyó. Nos encontramos, pues, ante un sujeto contingente y fragmentario incapaz de tomar sus propias decisiones de manera libre y autónoma. El paradigma del sujeto moderno ha sido definitivamente desterrado. La idea de un sujeto sede de la libertad y de la autonomía de la consciencia, y sede de la objetividad del conocimiento y de la fundamentación ética es, desde los presupuestos de Freud, inviable. En su lugar emerge el conflicto irresoluble en el que se mueve el yo que dinamiza y va constituyendo de manera fragmentaria y ambivalente la subjetividad. A partir de aquí, en el último capítulo de *El yo y el ello* relaciona el yo con tres servidumbres:

«Mas, por otra parte, se nos muestra el yo como una pobre cosa sometida a tres distintas servidumbres y amenazada por tres diversos peligros, emanados, respectivamente, del mundo exterior, de la libido del yo y del rigor del superyó. [...] En calidad de instancia fronteriza quiere el yo constituirse en mediador entre el mundo exterior y el ello, intentando adaptar el ello al mundo exterior y alcanzar en éste los deseos del ello por medio de su actividad muscular»¹¹.

En definitiva, el sujeto freudiano es un sujeto escindido (desgajado de la ilusoria unidad sustancial del pensamiento de la Modernidad) que proyecta en el Yo un cúmulo de deseos modulados por los instintos sexuales. Toda esta energía libidinal se articula en un entramado sutil de narraciones y relatos fragmentarios que configuran nuestra propia existencia. En estas narraciones y relatos nos reconocemos a nosotros mismos y vamos creando de manera simbólica y no sin dificultad nuestra precaria y quebradiza identidad.

¹¹ FREUD, *El yo y el ello*, op. cit., p. 47.

Algunas consideraciones filosóficas a tenor de la crítica freudiana

Sabemos que Freud dijo expresamente que no pretendía ser filósofo. Efectivamente, ni fue filósofo ni tiene ningún sentido concebirlo como tal. Ahora bien, lo que es indudable es que sus planteamientos constituyeron una profunda revolución en los hábitos del pensamiento contemporáneo. Freud puede ser considerado, pues, como uno de los padres fundadores del pensamiento del siglo XX, en el cual se asume la naturaleza lingüística y textual del pensamiento y el carácter marcadamente contingente y fragmentario de la realidad y del sujeto. Hemos visto cómo los presupuestos ontológicos y epistemológicos de Freud descansan en una ambivalencia de base. La realidad propugnada por es, a la vez, orgánico-física y simbólico-psíquica. Pero precisamente es esta ambigüedad la que hace del Psicoanálisis una propuesta abierta y fecunda a la filosofía contemporánea. De hecho, la dimensión lingüístico-simbólica es la que posibilita una identidad, si no de método, sí en cuanto a su finalidad crítica.¹² En este sentido, tanto el Psicoanálisis como la Filosofía pretenden desarrollar un planteamiento crítico de la realidad para posibilitar la toma de consciencia del yo-sujeto y crear las condiciones que posibiliten una mayor autonomía de este yo-sujeto de los condicionamientos de fuerzas internas o externas desconocidas. Cuando la Filosofía matiza y despliega su potencial crítico puede integrar una parte de la teoría y práctica psicoanalítica. De hecho, esta integración ha sido una de las constantes de los posicionamientos filosóficos de gran parte de las corrientes y autores de los siglos XX y XXI. Así, algunos planteamientos procedentes de la fenomenología, el carácter terapéutico del lenguaje en Wittgenstein, el planteamiento hermenéutico de Ricoeur, la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort (Marcuse, Habermas, Apel) o el posmodernismo de Lyotard, Deleuze y Rorty.

Dicho esto, puede ser oportuno acabar esta breve exposición del pensamiento de Freud tal como lo ha interpretado Rorty.¹³ Desde su lectura, Freud es un pensador que reinterpreta la subjetividad a partir de las contingencias de su estructura psicológica. Apela a las propias palabras de Freud cuando afirma que la finalidad de su producción es «tratar al azar como digno de determinar nuestro destino»¹⁴. Pero Rorty, además de destacar el papel nuclear de la contingencia, ve en el vienés la aplicación de la teoría nietzscheana del

¹² Sobre esta línea de interpretación: G. HOTTOIS, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Cátedra, Madrid 1999, p. 298 y ss.

¹³ Para lo que sigue: Lluís PLA VARGAS, «La redescipción de la idea clásica de subjetividad en Freud y su influencia en Rorty», *Revistas observaciones filosóficas*, 5 (2007).

¹⁴ Richard RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 42.

lenguaje como una constante construcción de metáforas. En este sentido, para Freud «[...] toda vida [es] como un intento de revestirse de sus propias metáforas»¹⁵. Las explicaciones psicoanalíticas de los sueños o de las fantasías tienen por objeto crear las condiciones psíquicas para que el propio soñador o fantaseador dote de sentido su propia existencia, verbalizando los espacios más ocultos de su subjetividad inconsciente. Un sentido, por otra parte, que no puede expresarse con el lenguaje de la filosofía o de la ciencia más rigurosa, sino solo al estilo de Nietzsche con el lenguaje de la poesía o la metáfora.

En relación con la reinterpretación freudiana de la subjetividad, según Rorty la obra de Freud «nos ayuda a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado “razón”, y, por tanto, a tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano»¹⁶. En definitiva, los planteamientos freudianos nos muestran que la conflictividad inherente a la subjetividad de cada yo hace inviable cualquier meta-relato con pretensiones de universalidad de lo que es el hombre y de lo que este puede hacer tanto individual como colectivamente. Además, la crítica freudiana es, según Rorty, una propuesta de nuevas metáforas que nos hacen caer en la cuenta del agotamiento simbólico de las metáforas tradicionales:

«Pero -y ése es el punto decisivo- [Freud] no lo hace a la tradicional manera filosófica, reduccionista. No nos dice que el arte es en realidad sublimación, o la construcción de sistemas filosóficos [es] meramente paranoia, o la religión meramente el confuso recuerdo del padre feroz. No nos dice que la vida humana sea meramente una continua recanalización de energía libidinal. No está interesado en invocar una distinción entre la realidad y la apariencia diciendo que una cosa es ‘meramente’ o ‘realmente’ algo muy diferente. Únicamente se propone darnos una nueva redescipción de las cosas para que las coloquemos al lado de las otras, un léxico más, otro conjunto de metáforas que él cree que tienen la posibilidad de ser utilizadas y por tanto literalizadas»¹⁷.

En conclusión, las nuevas metáforas de Freud sobre la subjetividad no son la verdad definitiva sobre el hombre, sino que son el precipitado de haber comprendido e integrado en sus planteamientos de base el postulado de Nietzsche de la muerte de Dios y sus consiguientes implicaciones.

¹⁵ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 55.

¹⁶ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 53.

¹⁷ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 58.

Landgrebe, Jobst y Smith, Barry, *Why Machines Will Never Rule the World. Artificial Intelligence without Fear*, Routledge Publisher, 2022, 344 páginas. ISBN 9781032309934

Lucio Nontol
Seton Hall University
nontollu@shu.edu

Desde el año 2014 y, tal vez, desde mucho antes, Nick Bostrom, filósofo y fundador del *Future of Humanty Institute* perteneciente a *Oxford University* defiende la idea de que un futuro próximo las operaciones de la mente humana serán postergadas por las súper-capacidades de las maquinas, lo que para algunos parece factible. A esta corriente filosófica se la conoce con el nombre de transhumanismo.¹ Bostrom es demasiado optimista con el potencial de los inventos tecnológicos, cree que mejorarán y posiblemente cambiarán la vida de los seres humanos. Las ofertas que, a juicio de los transhumanistas, la humanidad va a obtener no parecen nada desdeñables:

«Extensión del tiempo de vida, la erradicación de enfermedades, la eliminación de sufrimientos innecesarios y el aumento de las capacidades intelectuales, físicas y emocionales... El enfoque transhumanista no se limita únicamente a gadgets o medicamentos, sino que abarca también diseño de modelos económicos, sociales e institucionales; y el desarrollo de aspectos culturales y habilidades y técnicas psicológicas»².

En el año 2020 Elon Musk pronosticó que dentro de los próximos cinco años la Inteligencia Artificial superaría a la inteligencia humana y se convertiría en un «dictador inmortal» sobre toda la humanidad.

Pareciera que Bostrom y Musk dejan el futuro de la humanidad en manos de la Inteligencia Artificial (en adelante IA), como si la naturaleza humana estuviera inconclusa y necesitara ser moldeada por un «ente» al estilo IA. Además, para estos pensadores, la humanidad ha entrado en una crisis debido a que es incapaz de manejar las máquinas que ella misma ha creado y está siendo derrotada por su propio progreso. El entusiasmo que acoge este movimiento con respecto a las tecnologías no va a la par con el pesimismo que

¹ N. BOSTROM, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

² <https://nickbostrom.com/ethics/values.html>

muestran a la hora de proponer y defender valores éticos esenciales. Pese a que insinúan la necesidad de un enfoque ético de la IA no la desarrollan.

Sin embargo, en medio de toda la euforia tecnológica que rodea a pensadores como Bostrom y Musk entre otros muchos, surge un libro coescrito titulado *Why Machines Will Never Rule the World. Artificial Intelligence without Fear*, (*¿Por qué las máquinas nunca gobernarán el mundo? Inteligencia Artificial sin Miedo*) cuya tesis principal podría resumirse en lo siguiente: «El aprendizaje automático y todas las demás aplicaciones de *software* funcionales están lejos de lograr cualquier cosa que se parezca a la capacidad de los humanos. En términos prácticos, no la acercará a la posibilidad de pleno funcionamiento del cerebro humano».

La demostración de Landgrebe y Smith adquiere relevancia debido a los argumentos interdisciplinarios que los conduce a plantear su propuesta. A partir de un análisis exhaustivo basado en la Física, la Biología, la Lingüística, la filosofía de la mente, incluso considerando los progresos actuales de la IA, afirman que construir una IA requiere emular en *software* el tipo de sistemas que manifiestan inteligencia a nivel humano. La inteligencia a nivel humano es el resultado de un sistema complejo y dinámico que no se puede modelar matemáticamente de manera que permita ser emulado por una computadora. Por lo tanto, lograr una IA, tal como plantean sus entusiastas (al menos a través de las computadoras), es imposible. Antes de seguir ahondando en el libro que estamos reseñando conviene decir algo sobre quiénes son los autores.

Jobst Landgrebe es médico, bioquímico y matemático. Sus estudios de Matemática le sirvieron para llegar a la conclusión de que existe un gran desajuste entre los métodos matemáticos y los datos biológicos. A sus 30 años abandonó la academia y se convirtió en consultor de negocios y empezó a trabajar en sistemas de *software* de IA. Intentaba construir sistemas de IA para imitar lo que los seres humanos pueden hacer, el resultado fue negativo: descubrió el mismo problema que había encontrado años antes en la biología.

Barry Smith es un filósofo estadounidense. Tiene el título de *Julian Park Distinguished Professor* de Filosofía en la Universidad de Buffalo y es investigador en el *Research Scientist* del estado de Nueva York. De 2002 a 2006 fue director del *Institute for Formal Ontology and Medical Information Science* en Leipzig y Saarbrücken, Alemania.

Dos prominentes investigadores con una trayectoria reconocida nos ofrecen una obra inédita. Su propuesta se encamina a enfatizar la importancia de IA sin llegar ni a un optimismo exagerado ni a un pesimismo derrotista. Su enfoque se orienta, más bien, hacia el realismo. Tras esta breve contextualización de obra nuestro objetivo en esta reseña no

es resumir el libro ni tampoco sumergirnos en detalles técnicos. Simplemente daremos una muestra de los argumentos principales de esta obra que está dividida en tres partes precedida por una introducción en la que resume la totalidad. La primera parte: *Propiedades de la mente humana* analiza el concepto de mente, su relación con el cuerpo y la complejidad (lenguaje, ética, ámbito social, etc.) de la mente humana y la IA. La segunda parte: *Límites de los modelos matemáticos* presenta la complejidad de los sistemas matemáticos más importantes de la historia, su relación con los sistemas de la IA y el futuro de dichos modelos. La tercera parte: *Los límites y el potencial de la IA* evidencia los argumentos que sostienen su propuesta: la imposibilidad de una IA que supere a los humanos. Y cuando dicen imposible lo dicen en serio. No se puede encontrar una solución; no por deficiencias en los datos, el *hardware*, el *software* o el cerebro humano, sino más bien por razones *a priori* de las matemáticas.

Smith y Landgrebe ofrecen un examen crítico de las proyecciones injustificadas de la IA tales como las máquinas que se separan de la humanidad o que se autorreplican y se convierten en «agentes plenamente éticos». Afirman, además, que no puede haber una especie de «voluntad de máquina». Cada aplicación de IA se basa en las intenciones de los seres humanos, incluidas las de producir resultados aleatorios.

Esto significa que la Singularidad, un punto en el que la IA se vuelve incontrolable e irreversible (como un momento *Skynet* de la franquicia cinematográfica «Terminator») nunca va a ocurrir. Las afirmaciones descabelladas en sentido contrario solo sirven para inflar el potencial de la IA y distorsionar la comprensión pública de la naturaleza, las posibilidades y los límites de la tecnología.

Traspassando las fronteras de varias disciplinas científicas, Smith y Landgrebe sostienen que la idea de una IA que iguale la inteligencia general de los humanos es imposible debido a los límites matemáticos de lo que se puede modelar y es «computable». Estos límites son aceptados prácticamente por todos los que trabajan en este campo; sin embargo, hasta ahora no han sabido apreciar las consecuencias que tienen sobre lo que una IA puede lograr. Como afirman los autores: «Superar estas barreras requeriría una revolución en las matemáticas que sería de mayor importancia que la invención del cálculo por Newton y Leibniz hace más de 350 años». Atendiendo a los argumentos de Smith y Landgrebe podríamos que decir que por razones matemáticas, la IA no puede imitar la forma en que funciona el cerebro humano. De hecho, los autores dicen que es imposible diseñar una máquina que rivalice con el rendimiento cognitivo humano. El libro insiste en

defender la idea de que no puede haber IA porque está más allá de los límites de lo que, en principio, es posible lograr mediante una máquina.

Finalmente, ¿deberíamos leer *Why Machines Will Never Rule the World*? Si eres un investigador dedicado a la IA o tienes un interés técnico en el tema, es posible que lo disfrutes. Es amplio y está impecablemente investigado, pero también es académico y, en ocasiones, exigente, por lo tanto, estamos delante de una obra interesante y novedosa que conviene leer para continuar el debate planteado por Smith y Landgrebe.