

IGNACIO DE LOYOLA Y TERESA DE ÁVILA. INSPECTORES DE ESPÍRITUS: INSTITUCIÓN Y CARISMA EN LOS ALBORES DA LA ERA CONFESIONAL

FABIÁN ALEJANDRO CAMPAGNE

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

campagne@fibertel.com.ar

RESUMO: En el Otoño de la Edad Media, el milenario instituto del discernimiento de espíritus sufrió una revolucionaria mutación por obra y gracia de la alta cultura teológica: se transformó de un milagroso carisma arbitrariamente concedido por el Espíritu Santo, tal como alguna vez lo concibiera Pablo de Tarso en la Primera Epístola a los Corintios, en una disciplina de factura humana de carácter probabilístico y conjetural, bajo el férreo dominio de discretos de formación letrada. Se trata del proceso conocido como «revolución gersoniana» (en función de su principal impulsor, el canciller sorbonense Jean Gerson). Se plantea entonces un interrogante: ¿fueron los grandes santos carismáticos del Cinquecento adversarios o sostenedores de la revolución gersoniana? ¿Pudo la santidad carismática transformarse en un puntal del proceso de domesticación del carisma? El objetivo de la presente ponencia es proponer algunas respuestas a partir del análisis de dos de los referentes nodales de la primera Contrarreforma católica: San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús.

PALAVRAS-CHAVE: discernimiento de espíritus, institución, carisma, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Contrarreforma.

ABSTRACT: After During the late Middle Ages, the discernment of spirits went through a revolutionary transformation: from a wonderful charism invested by the Holy Ghost, it became a human science, based upon probabilities and conjectures, and under the tight control of the theological corporation. This new *discretio spirituum* paradigm is known as «gersonian revolution» (because of Jean Gerson's role in its propagation). Were the great Sixteenth Century charismatic saints enemies or supporters of this process of clericalization of religious enthusiasm? The aim of this paper is to offer some clues to the resolution of this dilemma, using as a test-case the figures of Ignatius Loyola and Teresa of Avila, two of the major references of early Counter-Reformation.

KEY-WORDS: discernment of spirits, institution, charism, Ignatius Loyola, Teresa of Avila, Counter-Reformation.

1. Origen y evolución del discernimiento de espíritus: avatares de una tradición milenaria

La etiqueta «discernimiento de espíritus» remite a una enigmática frase en idioma griego, que aparece por única vez en la Biblia en el capítulo 12 de la Primera Carta a los Corintios: *diakriseis pneumatōn* (διακρίσεις πνευματων). En el mencionado fragmento, Pablo de Tarso reproduce un breve listado de dones o carismas extraordinarios que el Espíritu Santo concede a determinados individuos de manera más o menos arbitraria, para beneficio de la Iglesia en su conjunto. Durante siglos, San Pablo ha intrigado a estudiosos y creyentes¹. ¿Qué significa, en concreto, la habilidad de discernir espíritus? En diferentes momentos de la historia del pensamiento cristiano, la *diakriseis pneumatōn* ha sido interpretada como la milagrosa capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres, sus pecados secretos y, por extensión, el estado de sus almas²; como la habilidad de identificar el origen de las mociones o impulsos interiores que inducen a las personas a elegir un curso de acción determinado o a optar entre caminos diversos³; como la capacidad de ver con claridad el mundo metafísico de los ángeles, demonios y almas desencarnadas⁴; y finalmente, en su versión más modesta, como un equivalente de la virtud monástica de la prudencia⁵. Sin embargo, la interpretación de la frase paulina que más consenso generó durante gran parte del primer y del segundo milenio cristianos, ha sido la que tendió a identificar el discernimiento de espíritus con el poder de precisar si una determinada experiencia místico-visionaria derivaba del espíritu divino, de los ángeles caídos, o de la imaginación humana. Esta interpretación particular se basó en una delicada ingeniería exegética, que halló correlaciones entre un reducido número de versículos neotestamentarios: 2 Corintios 11, 14 (que alude a la casi ilimitada capacidad mimética del demonio, a su habilidad para adoptar la apariencia de un ángel de luz); 1 Tesalonicenses 5, 19-20 (que reafirma la existencia de la profecía genuina); 1 Juan 4, 1 (que insta a los cristianos a poner a prueba a los espíritus); y 1 Corintios 12, 10 (que incluye al discernimiento de espíritus entre las *gratiae gratis datae* concedidas por el

1 MUNZINGER, André — *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 3.

2 BONA, Jean — *Traité du discernement des Esprits*. Tournay: Typographie de J. Casterman, 1840 (1676), p. 27.

3 SCARAMELLI, Juan Bautista — *Discernimiento de los espíritus, para gobernar rectamente las acciones propias, y las de otros*. Trad. BONET, Pedro. Madrid: Don Josef de Urrutia, 1790 (1753), p. 26.

4 A modo de ejemplos, entre muchos otros posibles, véase GRÉGOIRE LE GRAND — *Dialogues*. Ed. DE VOGÜÉ, Adalbert. Trad. ANTIN, Paul. Paris: Cerf, 1979. t. I, p. 152; JULIAN OF NORWICH — *Showings*. Eds. COLLEDGE, Edmund y WALSH, James. Mahwah: Paulist Press, 1978, p. 163.

5 DINGJAN, François — *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*. Assen: Van Gorcum, 1967, *passim*.

Paráclito). El primer teólogo que relacionó de manera explícita estos fragmentos aislados fue Orígenes de Alejandría, sentando de esa manera las bases para el nacimiento de una epistemología pneumatológica compleja y sofisticada⁶.

Fue en función de esta última interpretación hegemónica que el discernimiento de espíritus se convirtió en protagonista esencial del perenne enfrentamiento entre formas mediatas e inmediatas de acceso al orden sobrenatural, en una pieza clave de la tensión estructural entre institución y carisma⁷. Desde esta perspectiva, dos han sido las etapas claves en la historia de la evolución de esta herramienta teológica: por un lado, la edad de plata, que se extiende entre el *De Principiis* de Orígenes y *Klimax tou Paradeisou* de Juan Clímaco (c. 230 – c. 600); por el otro, la edad dorada, que se extiende entre el *De arte cognoscendi falsis prophetis* de Pierre d'Ailly y el *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* de Próspero Lambertini (c. 1380 – c. 1740). En ambos casos, fueron sendos audaces desafíos al monopolio hermenéutico que la Iglesia institucional reclamaba para sí los que impulsaron la reflexión sobre el misterioso don paulino: en los siglos centrales del primer milenio, el montanismo y el monacato del desierto; en la baja Edad Media y en la modernidad-temprana, el joaquinismo y la mística femenina.

Un elemento común a ambos períodos han sido los esfuerzos que los principales pensadores cristianos realizaron en pos de la plena institucionalización del discernimiento espiritual, es decir, de la transformación del inescrutable carisma paulino en una ciencia humana basada en el conocimiento de las Escrituras y en la experiencia mística antes que en una caprichosa e ingobernable concesión de la fantasmática tercera persona de la Trinidad. En tiempos de los Padres de la Iglesia, estos esfuerzos se perciben con claridad con sólo observar la diferente relación que los ideales eremítico y cenobita establecieron con la diakrisesis pneumatón; o bien comparando el papel que una práctica como el autodiscernimiento juega en la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría y en las *Collationes* de Juan Casiano⁸. Para el momento en que Bernardo de Claraval reflexionaba sobre el discernimiento de espíritus a mediados del siglo XII, la transformación ya se había consumado: mientras que para el santo francés

6 ANDERSON, Wendy Love — *Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets. The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages*. University of Chicago, 2002, p. 31-33. Tesis de doctorado.

7 RUTHVEN, Jon Mark — *On the Cessation of the Charismata. The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*. Tulsa: Word and Spirit Press, revised ed. 2011, p. 169-186; POTTS, John — *A History of Charisma*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, p. 23-83; HVIDT, Niels Christian — *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 86-119; MOBERLY, R. W. L. — *Prophecy and Discernment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1-40; MCGINN Bernard — 'Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy': *Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church*. «The Catholic Historical Review», vol. 90, fasc. 2 (2004), p. 193-212.

8 LIENHARD, Joseph T. — *On 'Discernment of Spirits' in the Early Church*. «Theological Studies», vol. 41, fasc. 3 (1980), p. 514-528.

la determinación de la presencia o ausencia del espíritu divino en el alma del creyente sólo podía alcanzarse tras una profunda experiencia en materia espiritual, la discriminación entre el accionar de los espíritus diabólico y natural escapaba a las facultades humanas ordinarias, limitación que de inmediato ocluía el recurso al autodiscernimiento espiritual, herramienta prototípica de la religiosidad carismática⁹.

Paradójicamente, sin embargo, poco después de la muerte de San Bernardo, la irrupción de figuras de la talla de Joaquín de Fiore, Hildegard von Bingen o Marie d'Oignies, volvió a ubicar en el centro de la escena al fenómeno profético-visionario, desatando un nuevo pico agudo de enfrentamiento entre la religión oficial y las formas de religiosidad para-institucional¹⁰. No caben dudas, pues, de que la audaz actitud adoptada por la profecía y la mística en aquel Otoño de la Edad Media, en particular en su versión femenina, explica en gran medida la reacción del colectivo teologal, que a partir de la décadas finales del siglo XIV extremó los esfuerzos destinados a la plena clericalización de los carismas sobrenaturales y a la domesticación de la praxis visionaria, objetivos ambos en los que la resignificación del discernimiento de espíritus estaba destinada a jugar un papel trascendente¹¹.

Pierre D'Ailly y Heinrich von Langenstein, estrechamente ligados al profesorado y a la cátedra universitaria, pueden ser vistos como la avanzada de un grupo de pensadores que comenzaron a mostrarse cada vez más interesados en la posibilidad de desarrollar, si no un arte infalible, al menos una doctrina conjetural del discernimiento de espíritus, bajo la férrea supervisión de la corporación teologal y firmemente sustentada en el prestigio y en la legitimidad académicas. Ante la crisis de autoridad desatada por el Cisma, los intelectuales reaccionaron identificando a las universidades como la ultima ratio de la ortodoxia y de la pureza doctrinales. No puede sorprender, entonces, que el complejo de estrategias identificadas con el discernimiento de espíritus quedara

9 BERNARD DE CLAIRVAUX — *Sermons Diverss. Tome II [Sermons 23-69]*. Ed. CALLERTO, Françoise. Trad. ÉMERY, Pierre-Yves. Paris: Cerf, 2007, p. 26-37; *Sermons sur le Cantique. Tome II [Sermons 16-32]*. Eds. y trads. VERDEYEN, Paul y FASSETTA, Raffaele. Paris: Cerf, 1998, p. 72-87, p. 448-469.

10 Véase al respecto MCGINN, Bernard — 'To the Scandal of Men, Women are Propheying': *Female Seers of the High Middle Ages*. En KLEINHENZ, Christopher y LEMOINE, Fannie (coord.) — *Fearful Hope: Approaching the New Millennium*. Madison: University of Wisconsin Press, 1999, p. 59-85.

11 Este proceso de cambio cultural es analizado desde diferentes puntos de vista por ZARRI, Gabriella — *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum, Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*. En CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara y VECCHIO, Silvana (coords.) — *Consilium. Teoria e pratiche del consigliere nella cultura medievale*. Firenze: Sismel, 2004, p. 77-107; ELLIOTT, Dyan — *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 264-296; CACIOLA, Nancy — *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003, p. 274-319; VAUCHEZ, André — *Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme*. «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», vol. 102, fasc. 2 (1990), p. 577-588.

de manera definitiva bajo la supervisión de profesionales entrenados¹².

Ahora bien, ninguno de los aportes tardomedievales destinados a la plena institucional del *charisma paulino* puede compararse con el fenomenal esfuerzo de reinención de la *discretio spirituum* ensayado por Jean Gerson a comienzos del siglo XV¹³. El fruto de este trabajo es la influyente trilogía conformada por *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* de 1401, *De Probatione Spirituum* de 1415, y *De Examinatione Doctrinarum* de 1423. A partir del cuidadoso análisis de estos tratados resulta posible resumir los fundamentos del paradigma gersoniano en nueve proposiciones fundamentales: 1- la *discretio spirituum* era una tarea difícil pero no imposible; 2- el conocimiento que los hombres podían alcanzar en materia de discernimiento siempre tendría carácter probable y conjetural; 3- a pesar de ello, se trataba de un saber que permitía alcanzar un grado de certeza moralmente válido; 4- en términos de legitimidad, la institución eclesiástica, en todas sus instancias y estamentos, era la responsable máxima del examen de espíritus y doctrinas, comenzando por el Concilio universal y continuando por el papa, los prelados y la corporación teologal en su conjunto; 5- en términos de eficacia, el *discretor spirituum* ideal era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una profunda experiencia místico-contemplativa; 6- el *charisma paulino*, entendido como un don extraordinario infundido por el Espíritu Santo, ocupaba un rol secundario en el esquema, subordinado al accionar de los examinadores oficiales autorizados; 7- el autodiscernimiento espiritual carecía de fundamentos teológicos y debía descartarse como mecanismo de legitimación de las formas de religiosidad carismática; 8- para poder ejercer sus poderes extraordinarios en el seno de la comunidad cristiana, los dotados debían someterse al juicio y al examen de la institución eclesiástica; 9- la aceptación del consejo y del juicio de los superiores no sólo no cancelaba los *charismata* para-institucionales sino que aseguraba su continuidad en el tiempo y potenciaba su claridad e inteligibilidad.

A excepción del excesivo peso de los postulados conciliaristas, estos principios delineados entre 1401 y 1423 continuarían vigentes en la Europa católica hasta el colapso mismo del Antiguo Régimen. La obra del inquieto Canciller marcó, pues, un evidente punto de inflexión en la historia del entusiasmo religioso en Occidente. Nada volvería a ser igual para místicos, profetas y visionarios tras la

12 ANDERSON, Wendy Love — *Free Spirits, Presumptuous Women*. Ob. cit., p. 192-194.

13 Para un minucioso análisis del pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus véase ROTH, Cornelius — *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*. Würzburg: Echter, 2001. También la segunda parte de la disertación doctoral de ANDERSON, Wendy Love — *Free Spirits, Presumptuous Women*. Ob. cit., p. 254-299 y CAMPAGNE, Fabián Alejandro — *Charisma proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente*. En CAMPAGNE, Fabián Alejandro (coord.) — *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 19-74.

difusión de los influyentes ensayos gersonianos. No resulta casual, de hecho, que en los siglos por venir el *De probatione spirituum* apareciera con frecuencia en las mismas compilaciones que albergaban al *Malleus maleficarum*, el texto fetiche de la demonología radical tardo-escolástica¹⁴. Como bien lo comprenderían más adelante figuras como Teresa de Ávila o Maria Maddalena de' Pazzi, los tiempos del profetismo político, que en el siglo XV habían encarnado con altísimo perfil Santa Catalina y Santa Brígida, se habían ido para no volver¹⁵.

2. La clericalización del discernimiento espiritual en su zenit

Para el momento en que despunta la denominada Edad Moderna en Occidente, la síntesis gersoniana se halla sólidamente instalada como paradigma hegemónico en materia de *probatio spirituum*. Desde la perspectiva de la alta cultura teologal renacentista, la ciencia del discernimiento se consideraba una tarea ardua pero factible, capaz de producir un conocimiento conjetural moralmente válido y plenamente institucionalizada en manos de agentes eclesiásticos autorizados. Por su parte, el carisma de discernimiento, concebido como un don extraordinario del Espíritu Santo, ocupaba un rol secundario en el esquema pneumatológico, subordinado al accionar de los examinadores oficiales. En cuanto a la práctica del autodiscernimiento, los esfuerzos de Gerson y de sus inmediatos predecesores la habían transformado en un ejercicio sospechoso, ambiguo y carente de legitimidad¹⁶.

La circunstancia que con mayor solidez da cuenta del triunfo de la

14 CHESTERS, Timothy — *Ghost Stories in Late Renaissance France. Walking by Night*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 31; ELLIOTT, Dyan — *Proving Woman*. Op. cit., p. 303.

15 Para alcanzar un status de verdad, la santidad debía dejar de ser un fenómeno espectacular para transformarse en una forma de vida privada, secreta, alejada de la mirada del público. Véase PROSPERI, Adriano — *Lettere spirituali*. En SCARAFFIA, Lucetta y ZARRI, Gabriella (coords.) — *Donne e fede*. Roma: Laterza, 1994, p. 228 y ss.

16 La evolución de la doctrina y de la práctica del discernimiento de espíritus durante la Edad Moderna ha recibido en los últimos años una inusual atención por parte de la historiografía profesional. Entre los aportes más destacados cabe señalar los de BAILEY, Michael D. — *Fearful Spirits, Reasoned Follied: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2013, p. 148-194; COPELAND, Clare y MACHIELSEN, Jan (coords.) — *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*. Leiden: Brill, 2013; CACIOLA, Nancy y SLUHOVSKY, Moshe — *Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe*. «Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural», vol. 1, fasc. 1 (2012), p. 1-48; CHESTERS, Timothy — *Ghost Stories*. Op. cit., p. 24 y ss.; MODICA, Marilena — *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*. Roma: Viella, 2009, p. 75-115; McMURTRY, Deirdre C. — *Discerning Dreams in New France: Jesuit Responses to Native American Dreams in the Early Seventeenth Century*. Ohio State University, 2008. Tesis de maestría; CLARK, Stuart — *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 204-235; RENOUX Christian — *Discerner la sainteté des mystiques*. «Rives nord-méditerranéennes, Saints et sainteté», 2004. Disponible en <<http://rives.revues.org/document154.html>> [consulta realizada el 7 de abril de 2014]; SALLMANN, Jean-Michel — *Théories et pratiques du discernement des esprits*. En SALLMANN, Jean-Michel (coord.) — *Visions indiennes, visions baroques: les mélanges de l'inconscient*. Paris: Puf, 1992, p. 91-116.

contrarrevolución cultural que estamos describiendo, es el hecho de que los grandes aportes a la tradición de la *discretio spirituum* que vieron la luz durante el resto del siglo XV resultan todos inequívocamente gersonianos. Es lo que sucede —haciendo abstracción de los variados énfasis y de las diferencias de estilo— con el tratamiento que otorgan al tema los censores y apologetas de Juana de Arco¹⁷. O bien intelectuales tan disímiles como Dionisio el Cartujo¹⁸, Juan de Torquemada¹⁹, San Bernardino de Siena²⁰, Girolamo Savonarola²¹ o Giovanni Francesco Pico della Mirandola²².

También Erasmo de Rotterdam, con su defensa tácita de las bondades epistemológicas del probabilismo y de la capacidad del conciliarismo de generar consensos superadores de los posicionamientos individuales, resultaba profundamente afín al pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus²³. Ya en las primeras páginas del *De libero arbitrio* de 1524, el rey de los humanistas no sólo no ocultaba la profunda desconfianza que le merecían los juicios privados, sino que además rompía una lanza en favor de los ejercicios de *discretio spirituum* basados en acuerdos amplios en torno de la exégesis de los textos sagrados: «por lo tanto, si el propio San Pablo en su siglo, en el que los dones del Espíritu Santo conservaban aún todo su vigor, ordenó poner a

17 GÉLU, Jacques — *De la venue de Jeanne. Un traité scolastique en faveur de Jeanne d'Arc*. Ed. y trad. HANNE, Olivier. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2012; ANDERSON, Wendy Love — *Free Spirits, Presumptuous Women*. Op. cit., p. 291 y ss.; CHRISTIAN Jr., William A. — *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*. Trad. FUENTE, Eloy. Madrid: Nerea, 1990 (1981), p. 238-243.

18 VANNINI, Marco — *La discretio spirituum tra Gerson e la devotio moderna*. En ZARRI, Gabriella (coord.) — *Storia della direzione spirituale III: L'età moderna*. Brescia: Morcelliana, 2008, p. 81-83.

19 JACOBSON SCHUTTE, Anne — *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001, p. 46; POUTRIN, Isabelle — *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995, p. 61-62; VAUCHEZ, André — *The Reaction of the Church to Late Medieval Mysticism*. En VAUCHEZ, André (coord.) — *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Trad. SCHNEIDER, Margery J. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993 (1987), p. 249.

20 MORMANDO, Franco — *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999, p. 85 y 275; MORMANDO, Franco — *An Early Renaissance Guide of the Perplexed: Bernardino of Siena's De inspirationibus*. En HAWLEY, John C. (coord.) — *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*. New York: Fordham University Press, 1996, p. 24-49.

21 SCHÜSSLER, Rudolf — *Jean Gerson, Moral Certainty, and the Renaissance of Ancient Scepticism*. «Renaissance Studies», vol. 23, fasc. 4 (2009), p. 456-457; SCHUTTE, Anne Jacobson — *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 45.

22 DINZELBACHER, Peter — *Santa o Strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età moderna*. Trad. Paola Massardo. Genova: Eciq, 1999 (1995), p. 275.

23 No deja de resultar paradójico que en otros aspectos, como los relacionados con las técnicas retóricas y el método de predicación, Erasmo criticara abiertamente a Gerson, a quien consideraba un predicador árido, farfago y desordenado (BOSE, Mishtooni — *Can Orthodoxy Be Charismatic? The Preaching of Jean Gerson*. En Jansen, Katherine L. y Rubin, Miri (coords.) — *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*. Turnhout: Brepols, 2010, p. 230). Respecto de Erasmo y Gerson véase BEJCZY, István P. — *Erasmus explore le Moyen Âge: sa lecture de Bernard de Clairvaux et de Jean Gerson*. «Revue d'histoire ecclésiastique», vol. 93, fasc. 3/4 (1998), p. 460-476.

prueba a los espíritus para determinar si eran de Dios, ¿qué es lo que nos cabe a nosotros en esta era carnal?»²⁴ Estos mismos argumentos se profundizaban de manera exponencial en el *Hyperaspistes* de 1526-1527, la diatriba que Erasmo redactó como respuesta al *De servo arbitrio* de Martín Lutero. Si Satán tenía la capacidad de transfigurarse en ángel de luz y los herejes eran capaces de adoptar una apariencia o fachada de santidad, «¿dónde está el juicio cierto que en la Iglesia nos permita probar o desaprobar los dogmas a partir de la Sagrada Escritura, una regla que resulte certísima, una luz espiritual más clara que el sol?»²⁵ La respuesta que el holandés daba a este interrogante no dejaba ningún lugar a dudas: el discernimiento no debía basarse en juicios particulares sino en el consenso mayoritario de los cristianos doctos y piadosos. Y como no podía ser de otra manera, para el oriundo de Rotterdam existía una única institución capaz de superar la Babel de puntos de vista individuales: el sínodo ecuménico. Aún cuando se aceptase la posibilidad de que un concilio universal pudiera corromperse, de tal forma que el Paráclito dejara de influenciar la voluntad de la mayoría de participantes, era «más probable que el Espíritu de Dios esté allí, que en los conventículos privados, donde suele detectarse la presencia del espíritu de Satán»²⁶. La conclusión erasmiana se imponía por su propio peso: «creo que es más seguro seguir la autoridad pública que la opinión de esta o aquella persona, [el parecer] de aquellos que despreciando a todos los demás se jactan de su propia consciencia y de su espíritu»²⁷. Incluso haciendo abstracción de espinosos problemas como los relacionados con la infalibilidad de los santos y de la Iglesia institucional, Erasmo continuaba creyendo que, de cara a proposiciones o doctrinas más o menos equivalentes, resultaba más probable (*probabilius videri*) que la verdad residiera en el beneplácito mayoritario de los especialistas, respaldado por la autoridad solemne de la Iglesia, que en las opiniones dispersas de intelectuales individualmente considerados²⁸. En

24 ERASMUS, Desiderius — *De libero arbitrio diatribae, sive collatio*. Coloniae: apud Heronem Alopecium, 1524, fol. 7v (paginación personal): *Sed si Paulus suo seculo, quo vigeat donum hoc spiritus, iubet probari spiritus, an ex deo sint, quid oportet fieri hoc seculo carnali?*

25 ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius — *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri*. En *Opera Omnia*. Leiden: Petrus Vander, 1706, vol. X, *liber primus*, col. 1299D: *ubi est igitur certum iudicium, quo etiam in Ecclesia probamus aut improbamus dogmata ex Sacris Litteris, quae regula est certissima, lux spiritualis Sole clarior?*

26 ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius — *Hyperaspistes*. Op. cit., col. 1297C: *«tamen probabilius est illic esse Spiritum Dei, quam in privatis conventiculis, in quibus fere deprehenditur spiritus Satanae»*.

27 ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius — *Hyperaspistes*. Op. cit., col. 1297D: *«tutus opinor publicam auctoritatem sequi, quam huius aut illius opinionem, qui contemtis omnibus jactet suam conscientiam ac spiritum»*.

28 ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius — *Hyperaspistes*. Op. cit., col. 1297D: *«Quantum ego non hoc agebam, an credendum esset, quicquid sancti docuissent, aut indubitatum esset quicquid Ecclesia definisset, sed aequatis caeteris, volebam hoc probabilius videri, quod a talibus viris probatum esset & publica Ecclesiae auctoritate confirmatum, quam quod hic aut ille de suo proferret»*.

función de los textos que acabamos de reproducir, pues, la adhesión de nuestro humanista al discernimiento gersoniano resulta más que evidente. Al igual que su predecesor francés, Erasmo creía que la *discretio spirituum* debía abandonar el ámbito de las celdas privadas de los ermitaños, las beatas y los penitentes, para adquirir la envergadura de los asuntos de estado. En algún sentido se restauraba así una de las piezas claves del antiguo carisma paulino: tal como sucedía en la primitiva comunidad evangélica de Corinto, el discernimiento debía funcionar como una estrategia de carácter colectivo, destinada a salvar a la comunidad de los arrogantes que sin más fundamentos que su propia convicción se arrogaban la excluyente representación de la voz celestial²⁹.

Ahora bien, no es en la densa tratadística del Quattrocento pleno o del primer Cinquecento donde cabe ubicar el apogeo del modelo de clericalización del discernimiento de ediseñado durante los tumultuosos tiempos del Gran Cisma de Occidente, sino en la episteme y en la praxis de los máximos referentes de la Contrarreforma temprana: los ibéricos San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús. Al análisis de sus aportes a la larga tradición de la *iudicatio spirituum* dedicaremos las páginas del presente capítulo.

Ignacio de Loyola, discretor spirituum gersoniano

La Compañía de Jesús y el fenómeno místico-profético en la primera Edad Moderna

Quizás no resulte exagerado postular que los Ejercicios espirituales, compuestos por Ignacio de Loyola entre 1524 y 1526, resultan uno de los textos sobre discernimiento espiritual más leídos y comentados de la historia.³⁰ Aún cuando el autor raramente emplea las expresiones «discernimiento» y «discernimiento de espíritus» a lo largo de la obra, no caben dudas de que el opus magnum ignaciano rebosa de sugestivas referencias a la venerable *probatio*³¹. De hecho, probablemente no exista en la espiritualidad de Loyola un tema más

29 O'ROURKE BOYLE, Marjorie — *Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective*. «Theological Studies», vol. 44 (1983), p. 255.

30 Con algo de exageración, quizás, el académico jesuita Joseph Lienhard sugiere que la expresión «discernimiento de espíritus» no tendría en el presente la importancia que efectivamente posee si San Ignacio no la hubiera utilizado en sus *Ejercicios*, y en particular en la sección conocida como «Reglas para conocer los espíritus» (LIENHARD, Joseph T. — *On 'Discernment of Spirits'*. Op. cit., p. 506). Más hiperbólicos resultan aún los dichos de Richard Sweeney, para quien muy poco de verdadera importancia ha sido producido en materia de discernimiento con posterioridad a la aparición de los *Ejercicios* (SWEENEY, Richard J. — *Christian Discernment and Jungian Psychology: Toward a Jungian Revision of the Doctrine of Discernment of Spirits*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1983, p. 126).

31 HOWARD, Evan B. — *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment*. Lanham: Maryland, University Press of America, 2000, p. 57.

central que el arte de discernir³².

Madurados durante la célebre estadía del santo en Manresa, en las afueras de Barcelona, entre marzo de 1522 y febrero de 1523, los Ejercicios fueron aprobados de manera oficial por el breve *Pastoralis officii* del Papa Paulo III, el 21 de junio de 1548. Como fruto de este aval la obra fue dada por primera vez a la estampa —la edición, en idioma latino, corrió por cuenta de la imprenta romana de Antonio Bladio³³. Se trata de un texto simple y al mismo tiempo extremadamente complejo; su despojada sencillez, de hecho, quizás sea la causa principal de esta paradójica combinación de opacidad y transparencia. Con notable economía de esfuerzo, el autor se apoya en dos signos excluyentes para estructurar los Ejercitia: las consolaciones y las desolaciones del alma³⁴. Todas las reglas enunciadas persiguen el mismo y único objetivo: dilatar las primeras y abreviar las segundas³⁵. Es por ello que la propuesta loyoliana puede calificarse como un acto de conocimiento afectivamente determinado³⁶. No por casualidad John Futrell subraya que el término clave del vocabulario ignaciano es el verbo sentir³⁷.

Cualquier historiador de la cultura medianamente entrenado rechazará de plano la idea de que los Ejercicios espirituales inventan una tradición carente de antecedentes. Sin embargo, desde hace cinco centurias los estudiosos vienen lidiando con un problema de difícil resolución: el guipuzcoano no incluye en el texto ni una sola cita de autoridad. Más allá de una explícita alusión al demonio que se disfraza de ángel de luz (que de inmediato nos remite a 2 Corintios 11, 14) y a la asimilación del diablo a la mujer intrigante (comparación que los sermones de San Bernardo tornaron clásica de mediados del siglo XII en adelante), no hallamos en el breve tratado pista alguna que permita reconstruir

32 FUTRELL, John C. — *Ignatian Discernment*. «Studies in the Spirituality of Jesuits», vol. 2, fasc. 2 (1970), p. 47.

33 El volumen de bibliografía dedicada la figura de Ignacio de Loyola, producida por las más diversas disciplinas humanas y sociales, resulta virtualmente inabarcable. En función de esta limitación he optado por incluir en esta nota sólo dos aportes recientes. El primero, referido a la figura misma del santo guipuzcoano, remite a una de sus últimas biografías publicadas: GARCÍA HERNÁN, Enrique — *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013. El segundo aporte es una colectánea que recoge estudios de importantes jesuitólogos sobre diferentes aspectos de la historia de la Compañía: WORCERSTER, Thomas (coord.) — *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

34 Una síntesis extremadamente útil y ajustada de la espiritualidad ignaciana, incluyendo tanto el rol de las desolaciones y consolaciones, cuanto el papel jugado por los embelecros diabólicos, la constante alternancia de los espíritus y el discernimiento de espíritus, puede hallarse en CHARMOT, François — *Ignatius Loyola and Francis de Sales: Two Masters — One Spirituality*. trad. RENELLE, M. St. Louis: Herder, 1966 (1963), p. 41-129.

35 CHOLLET, a. — *Discernment des esprits*. En *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Lateouzey et Ané, 1911, vol. IV/2, col. 1392.

36 HOWARD, Evan B. — *Affirming the Touch of God*. Op. cit., p. 49.

37 FUTRELL, John C. — *Ignatian Discernment*. Op. cit., p. 56.

con certeza la génesis de las reglas ignacianas³⁸. No existe obra menos amable con los amantes de la intertextualidad que los Ejercicios espirituales. De todos modos, tan rica y extensa es la tradición previa en materia de discernimiento espiritual que los expertos no han podido resistir la tentación de sugerir filiaciones e influencias diversas. Los paralelos con las operaciones de los buenos y malos espíritus descritas por la literatura ascética clásica –del Pastor de Hermas en adelante– son tan evidentes que incluso han podido compilarse listas enteras de referencias cruzadas³⁹. El amor de San Ignacio y de las primeras generaciones de jesuitas por los Padres del Desierto tampoco puede obliterarse. Durante la convalecencia posterior al sitio de Pamplona el maltrecho soldado leyó el *Flos sanctorum*, versión en castellano de la celeberrima *Legenda aurea* de Jacopo della Voragine, que contiene numerosas vidas de los ermitaños de la Tebaida⁴⁰. Como resultado de ello adquirió un afecto particular por la mítica figura de San Onofre, sobrehumano anacoreta de origen abisinio que sobrevivió en el yermo egipcio con hojas silvestres y sus largos cabellos como única vestimenta, mientras los ángeles le acercaban el pan cotidiano y la comunión dominical⁴¹. No puede sorprendernos, pues, que en el listado de autores sagrados que los novicios jesuitas debían frecuentar durante sus años de formación los monjes orientales ocuparan un lugar de privilegio⁴² (el catálogo, promulgado por primera vez en 1577, tuvo un interesante impacto cultural en el medio erudito europeo; por caso, la literatura ascética del ermitaño palestino Doroteo de Gaza fue de allí en adelante mucho más conocida en Occidente que en Oriente, gracias a las tareas de exhumación llevadas a cabo por los primeros maestros de la Compañía)⁴³. Sin embargo, la tendencia inercial a buscar la inspiración de los Ejercicios en el pasado más remoto no debe impedirnos reparar en la influencia que textos y autores cronológica y culturalmente más cercanos pudieron tener en su autor. Tal es el caso de la *Vita Christi* Cartujani⁴⁴. O incluso de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, que Ignacio atribuía –como muchos por entonces– a la

38 GUILLET, Jacques et alii — *Discernement des esprits*. En *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Beauchesne: Paris, 1957, vol. III, col. 1271.

39 O'ROURKE BOYLE, Marjorie — *Angels Black and White*. Op. cit., p. 242.

40 DUDON, Paul — *St. Ignatius of Loyola*. Trad. YOUNG, William J. Milwaukee: Bruce Publishing, 1949 (1934), p. 42.

41 Respecto de las relaciones entre este mítico Padre del Desierto y Loyola véase DE LETURIA, Pedro — *El influjo de San Onofre en San Ignacio a base de un texto inédito de Nadal*. «Manresa», vol. 2 (1926), p. 224-238. Este mismo artículo fue reimpreso posteriormente en *Estudios ignacianos*. Roma: Biblioteca del Instituto Histórico, 1957, vol. 1, p. 97-111.

42 *Institutum Societatis Iesu*. Florencia: Typographia a SS. Conceptione, 1893, vol. 3, p. 121-122.

43 Al respecto véase RÉGNAULT, Lucien — *Monachisme oriental et spiritualité ignatienne: l'influence de S. Dorothee sur les écrivains de la Compagnie de Jésus*. «Revue d'ascétique et de mystique», vol. 33, fasc. 130 (1957), p. 141-149.

44 O'ROURKE BOYLE, Marjorie — *Angels Black and White*. Op. cit., p. 245.

prolífica pluma de Jean Gerson⁴⁵. Otros estudiosos sugieren, incluso, reparar en el posible influjo que el pensamiento erasmiano, las corrientes del primer alumbradismo, la mística italiana o el programa reformista del Cardenal Cisneros, pudieron tener en la elaboración de los Ejercicios⁴⁶. En esta misma tendencia a enfatizar la influencia de los propios coetáneos se inscribe la tesis que hace derivar las «reglas para pensar y sentir con la Iglesia militante» –con las que concluye la obra– de los cánones del Concilio de Sens de 1528, convocado con el objetivo de ratificar la condena de la doctrina luterana pronunciada años antes por la Sorbona (es sabido que Ignacio redactó esta sección durante su estadía parisina, contemporánea de las sesiones del mencionado sínodo provincial)⁴⁷. Cualquiera sea el caso, la permeabilidad del futuro santo a las influencias de su propio tiempo no debe hacernos olvidar que las grandes polémicas teológicas de las primeras décadas del siglo XVI no encuentran eco alguno en su producción, una obra relativamente alejada de los candentes problemas que el catolicismo pre-tridentino debía enfrentar por entonces –de hecho, no resulta sencillo reconstruir la existencia de una brutal crisis religiosa como la que por entonces afectaba a Occidente si nos guiamos meramente por el contenido de la mayoría de los opúsculos loyolianos⁴⁸.

Es bien sabido que los Ejercicios espirituales claramente priorizan una de las definiciones posibles del discernimiento de espíritus: la de una práctica destinada a identificar el origen de las mociones, pensamientos e impulsos interiores que asaltan a los individuos⁴⁹. Ello no obsta para que el tratado resulte de enorme utilidad para la reconstrucción de la actitud que la dirigencia eclesial adoptó respecto de las visiones y revelaciones privadas en vísperas del estallido de la

45 DE LETURIA, Pedro – *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)*. «Archivum historicum Societatis Iesus», vol. 10 (1941), p. 25.

46 DEMOUSTIER, Adrien – *L'originalité des 'Exercices spirituels'*. En GIARD, Luce y DE VAUCELLES, Louis (coords.) – *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, p. 23-35; PLAZAOLA, Juan (coord.) – *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio internacional celebrado en Loyola (15-19 de septiembre de 1997)*. Bilbao: Mensajero, 1998; BATAILLON, Marcel – *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*. Genève: Droz, 4th ed., 1991 (1937), vol. 1, p. 1-75; BATAILLON, Marcel – *Erasmus y el erasmismo*. Trad. PUJOL, Carlos. Barcelona: Crítica, 1983 (1977), p. 207 y ss.; BATAILLON, Marcel – *D'Erasmus à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la Réforme catholique du XVIe siècle*. «Archives des sciences sociales des religions», vol. 24, fasc.1 (1967), p. 57-81.

47 DUDON, Paul – *St. Ignatius of Loyola*. Op. cit., p. 627 y ss.

48 Al respecto véase O'MALLEY, John W. – *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism*. «Catholic Historical Review», vol. 77, fasc.2 (1991), p. 177-194. Para un interesante estudio comparado sobre aspectos específicos de las espiritualidades luterana e ignaciana, en particular aquellos relacionados con el problema del discernimiento, véase PROTERRA, Michael – *Homo Spirituality Nititur Fide. Martin Luther and Ignatius of Loyola: An Analytical and Comparative Study of a Hermeneutic Based on the Heuristic Structure of Discretio*. Washington: University Press of America, 1983.

49 RUIZ JURADO, Manuel – *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*. Madrid: BAC, 1994, p. xv.

Contrarreforma. Como intentaremos demostrar en las páginas que siguen, esta potencialidad del capolavoro ignaciano se pone particularmente de manifiesto cuando se lo contrasta con los escritos más abiertamente referenciales de Loyola, como el Diario espiritual o su Autobiografía, obras que nos permiten acceder no tanto a una probatio spirituum modélica e idealizada, cuanto a un dispositivo teológico vivo, respirante, y a un discernimiento efectivamente practicado⁵⁰.

No resulta sencillo reconstruir la actitud de Ignacio ante el profetismo en general y la dirección espiritual de beatas en particular. Cabe decir, por se pronto, que se trata de una postura intrínsecamente anfibológica, no exenta de ambigüedades y contradicciones⁵¹. Por un lado, las ardientes experiencias visionarias experimentadas en Manresa y en La Storta –en las proximidades de las metrópolis barcelonesa y romana respectivamente– sugieren por parte de nuestro hombre un reverencial temor de cara a las insondables profundidades del fenómeno místico⁵². Como lo prueban sus propios escritos de corte autorreferencial, el santo nunca negó haber experimentado, amén de las más corrientes consolaciones y desolaciones cotidianas, fenómenos de carácter decididamente extraordinario (visiones, apariciones, loquela u otras gracias supernumerarias como el don de lágrimas)⁵³. En una extensa epístola fechada el 20 de septiembre de 1548, dirigida a Francisco de Borja y Aragón como respuesta a una serie de preguntas referidas al ayuno y demás mortificaciones de la carne, el nativo de Azpeitia defendía la supremacía de las revelaciones y de las iluminaciones, vértice de un camino gradual hacia la perfección espiritual en cuyo devenir el ascetismo no funcionaba sino como una herramienta más entre muchas otras⁵⁴. Asimismo, el jesuita vasco Pedro de Leturia, profundo conocedor de la vida del fundador de su orden, subraya que la potente mística afectiva encarnada por figuras como Johannes Tauler († 1361), Jan van Ruysbroek († 1381), Hendrick Herp († 1477) y Battista da Crema († 1534), duramente atacada por el dominico español Melchor Cano, siempre gozó del respeto y de la admiración de Ignacio⁵⁵. Sin embargo, y como contraposición a

50 Al respecto concuerdo con el teólogo norteamericano Evan Howard, para quien los *Ejercicios* en realidad no pretenden mostrar tanto el discernimiento real cuanto el ideal, es decir, lo que el antiguo instituto paulino resultaba capaz de ofrecer *at his best* (HOWARD, Evan B. – *Affirming the Touch of God*. Op. cit., p. 52).

51 CATTO, Michela – *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*. Brescia, Morcelliana, 2009, p. 88: «*La mancata chiarezza di Loyola in materia di rapporti con le donne, al pari dal suo atteggiamento non meno ambiguo nei confronti delle visioni e delle profezie, pesarono sulla storia dei gesuiti*».

52 Para una interpretación del personaje que ubica al misticismo en un lugar de privilegio en lo que a su formación y vida espiritual se refiere véase EGAN, Harvey – *Ignatius Loyola the Mystic*. Wilmington: Glazier, 1987, *passim*.

53 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?: The Search for Certainty in the Early Modern Era*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 274 y 276.

54 CATTO, Michela – *La Compagnia divisa*. Op. cit., p. 87.

55 SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Gesuiti, carismatici et beate nella Milano del primo Seicento*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.

lo que venimos señalando, en las Constitutiones Societatis Iesu se caracterizaba a las devociones indiscretas como fuente de ilusiones y errores diabólicos, y por lo tanto, como un impedimento para ser admitido en la Compañía⁵⁶.

Cualquiera sea el caso, no hay dudas de que estas indefiniciones coadyuvaban a las acusaciones de heterodoxia que el fundador de los jesuitas debió enfrentar en más de una oportunidad⁵⁷. El ya mencionado Melchor Cano, a quien Loyola le describió algunas de sus visiones más impactantes, quedó convencido de que el ex-soldado era un agente inspirado por el demonio⁵⁸. Durante mucho tiempo, de hecho, los adversarios españoles de la Compañía equipararon las prácticas de los primeros jesuitas a las de «ciertos heréticos que llaman alumbrados en España»⁵⁹. También la ecuación inversa resultaba plausible para muchos, pues los errores de los alumbrados llegaron a caracterizarse como «doctrina de la Compañía de Jesús»⁶⁰. En 1565 el jesuita Juan Ramírez daba cuenta de la perplejidad –cuando no abierta hostilidad– que la nueva orden provocó entre los asistentes al sínodo provincial de Salamanca: el método imaginativo favorecido por los Ejercicios, la capacidad de sugestión que los padres de la Compañía ejercían sobre las mujeres y la costumbre de meditar con la luz apagada, suscitaban grandes dudas y recelos entre los obispos presentes en la asamblea⁶¹. Una década más tarde, el dominico Alonso de la Fuente redactó un memorial destinado a la corte madrileña en el que relacionaba el comienzo del contagio alumbrado con «el ensayo de arte mágica que llaman Los ejercicios»⁶².

180.

56 CATTO, Michela – *La Compagnia divisa*. Op. cit., p. 86.57 Sobre el complejo problema de los orígenes de la Compañía de Jesús y las permanentes sospechas de heterodoxia que el Fundador y los primeros jesuitas debieron enfrentar véase MONGINI, Guido – *Ad Christi similitudinem*. Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2011.58 O'REILLY, Terence – *Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius of Loyola*. En O'REILLY, Terence (coord.) – *From Ignatius of Loyola to John of the Cross: Spirituality and Literature I Sixteenth-Century Spain*. Aldershot: Variorum, 1995, essay IV, p. 369-380; O'MALLEY, John W. – *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. 292 y ss.; 317 y ss.; MÁRQUEZ, Antonio – *Origen y caracterización del iluminismo (según un parecer de Melchor Cano)*. «Revista de Occidente», vol. 63 (1968), p. 320-333.59 «Carta de Diego Laínez a Francisco de Borja», 13 de septiembre de 1559 (citado por DE DALMASES, Cándido – *San Francisco de Borja y la Inquisición española, 1559-1561*. «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 41 [1972], p. 59): «Sepa también V. R. que en Lovayna, según nos escribe el Provincial, un religioso de los que por su oficio es razon tenga mucho credito para quien no sabe sus humores, dixo en una mesa de theologos y personas de qualidad que la Compañía nuestra era de ciertos hereticos que llaman alumbrados en España».60 DE RECALDE, Iván (seud. de BOULIN, Paul) – *Les Jésuites sous Acquaviva. D'après des documents inédits extraits des Archives du Vatican*. Paris: Librairie Moderne, 1927, p. 31 y ss.61 PASTORE, Stefania – *La 'svolta antimistica' di Mercuriano: i retroscena spagnoli*. «Dimensioni e problemi della ricerca storica», vol. 1, 2005, p. 87.62 *Memorial de Alonso de la Fuente, 1575* (citado por HUERGA, Álvaro – *Historia de los alumbrados I: Los alumbrados de Extremadura [1570-1582]*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978, p. 354): «non vaca de misterio que los primeros Alumbrados de que echó mano la Inquisición fueron presos en el arzobispado de Sevilla. Para cuya inteligencia se ha de suponer que siendo el dicho arzobispo obispo de Badajoz,

Más allá de las acerbas críticas de sus enemigos, no puede negarse de que la capacidad mimética de Satán preocupaba sobremanera a Ignacio, quien pronto comprendió que la importancia que la afectividad tenía en el tipo de espiritualidad que él propugnaba convertía al discernimiento de espíritus en una necesidad constante y prioritaria⁶³. La incommensurable astucia de Lucifer, de hecho, explica en gran medida la estructura del texto. En efecto, mientras que durante la primera semana se hace hincapié en la clásica inducción diabólica a apartarse del recto camino, en las reglas de la segunda hebdomada irrumpe un espíritu maligno que la mayoría de las veces engaña con sugerencias en apariencia santas y devotas: «quando el que da los ejercicios siente al que los rescibe que es batido y tentado debaxo de especie de bien, entonces es proprio de platicarle sobre las reglas de la segunda semana. Porque comunmente el enemigo de natura humana tiene más debaxo de especie de bien, quando la persona se exercita en la via iluminativa, que corresponde a ejercicios de la segunda semana»⁶⁴.

La propia tropa jesuita, replicando la ambigüedad del planteo de su fundador, también osciló entre una abierta condena a las desmesuras del misticismo y una larvada adhesión a las veleidades del complejo profético-visionario⁶⁵. Al decir de la historiadora italiana Michela Catto, la Compañía de Jesús desde el origen fluctuó entre los extremos de la vida contemplativa y del rigorismo ascético, la meditación pasiva y el apostolado activo, la mística afectiva y la práctica misional⁶⁶. En algunos momentos de su historia, sin embargo, la balanza pareció inclinarse claramente en un sentido determinado. Es lo que sucedió durante los generalatos del belga Everard Mercurian (1573-1580) y del italiano Claudio Acquaviva (1581-1615), fuertes defensores del perfil mundano de la orden, y cabezas visibles de la facción interna que expresaba una desconfianza cada vez mayor hacia las apariciones, los sueños, las visiones y las demás expresiones de entusiasmo religioso corrientes en la época⁶⁷. Se trata del fenómeno que Henri Bremond alguna vez caracterizara como la reacción ascética de la Compañía⁶⁸.

vino a aquella ciudad, creo que por orden suya, un teatino de la Compañía que se llamaba el padre González, predicador y hombre de autoridad en su religión. Este comenzó a hacer en Badajoz el ensayo de arte magica que llaman Los ejercicios».

63 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 275.

64 SAN IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales. Texto del autógrafo en castellano/Textus versionis primae*. Ed. DE ACHÁVAL, Hugo M. Buenos Aires: Patria Grande, 1977, anotación 10ª, p. 16.

65 MOSTACCIO, Silvia – *Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali: il caso Gagliardi-Berinzaga*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 312.

66 CATTO, Michela – *I 'Directoria' degli Esercizi Spirituali da Sant'Ignazio a Scaramelli*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 345.

67 MOSTACCIO, Silvia – *Per via di donna*. Op. cit., p. 311.

68 BREMOND, Henri – *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nous jours*. Paris: Bloud et Gay, 1928, vol. VIII, p. 185 y ss.

Más recientemente, Stefania Pastore recurrió a la expresión «svolta antimistica» para dar cuenta del mismo fenómeno⁶⁹.

El inicio de esta política por parte de Mercuriano, el primer general de la orden que no tenía origen español, recibió el abierto apoyo de la curia romana⁷⁰. El valón, decidido a actuar con premura, comenzó condenando en 1574 el fanático impulso que el jesuita portugués Antonio Cordeses daba a la oración mental en el Colegio de Coimba, para luego defenestrar en 1578 el método de la oración del silencio defendido por el místico riojano Baltasar Álvarez, también integrante de la Compañía⁷¹. En una misiva enviada al lusitano, Mercuriano le recordaba que la opción por la vida eremítica fundada en la oración y la contemplación contradecía el ethos ignaciano⁷². No se trataba de métodos intrínsecamente condenables: simplemente resultaba difícil conciliarlos con la tradición de la institución. De allí en adelante se tornó necesario contar con la expresa autorización de los provinciales para leer a los grandes místicos del pasado. Como no podía ser de otra manera, estas medidas de control se complementaron con una intensa purga de las bibliotecas de los colegios⁷³. En las instrucciones que en enero de 1578 el Padre Everardo entregó al visitador encargado de inspeccionar el estado de la orden en Andalucía, leemos: «cometera a algunas personas doctas (...) que revean los escriptos de cosas spirituales que los nuestros tienen y que adviertan que no se mesclen impropiedades en el lenguaje destas cosas que ahora son mas peligrosas que nunca por asemejarse al modo de hablar de los alumbrados»⁷⁴.

Claudio Acquaviva continuó con el giro anti-místico. En un escrito del 8 de mayo de 1590 dedicado a la práctica de la oración, el italiano aclaraba que aún cuando no existía incompatibilidad verdadera entre la contemplación perfecta y el espíritu loyoliano, urgía mantenerse alertas ante las ilusiones y engaños que de manera usual afectaban a quienes pretendían dedicarse a la praxis mística sin credenciales suficientes⁷⁵. En 1609 Acquaviva patrocinó la publicación del *Ejercicio de perfección* del jesuita vallisoletano Alonso Rodríguez, reputado

69 PASTORE, Stefania – *La 'svolta antimistica'*. Op. cit., p. 81; ver también MOSTACCIO, Silvia – *Per via di donna*. Op. cit., p. 324.

70 CATTO, Michela – *I 'Directoria' degli Esercizi*. Op. cit., p. 341.

71 ENDEAN, Philip – *'The strange style of prayer': Mercurian, Cordeses, and Alvarez*. En McCOOG, Thomas M. (coord.) – *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 2004, p. 351-397.

72 ASTRAIN, Antonio – *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, 1909, vol. III, p. 184 y ss.

73 DE LETURIA, Pedro – *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*. «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», vol. 2 (1959), p. 1-50; IPARAGUIRRE, Ignacio – *Para la historia de la oración en el Colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI*. «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 15 (1946), p. 77-126.

74 Citado por PASTORE, Stefania – *La 'svolta antimistica'*. Op. cit., p. 87.

75 SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Gesuiti, carismatici et beate*. Op. cit., p. 181.

maestro de novicios y enemigo de la tradición mística germana. El Padre Rodríguez alertaba a los aspirantes en los siguientes términos: «no avemos de estar en la oracion a modo de dexados o alunbrados, sin hacer nada, que seria esse engaño i error grande; si no avemos de llamar alli a Dios mediante el exercicio de nuestras potencias, i cooperar juntamente con el (...). I esto es lo que nos enseña nuestro Padre en el libro de los exercicios. Otros modos que ai de oracion, quitando el discurso, usando de negaciones, con ciertos silencios tomados de la mistica Teologia comunmente no deven enseñarse ni aun buscarse»⁷⁶. Con términos similares perseguía la misma síntesis entre acción y contemplación Luis de la Puente en su Guía espiritual de 1614: «mas porque la perfeta Oracion y contemplacion no puede ser esteril, añadiremos otro cuarto tratado de las principales obras de la vida activa en todo genero de virtudes: las quales en un grado menos perfeto disponen para la vida contemplativa, y en otro mas perfeto son frutos della»⁷⁷. Tan asociadas quedaron estas prevenciones a la figura del General Acquaviva que su biógrafo, Francesco Sacchini, no se privó de explicitarlas en la Vita que le dedicó: «solía decir que nuestra misión era dirigir a las almas por la vía llana y común de la mortificación, la humildad y la oración, y otros ejercicios espirituales accesibles a todos, y por ello los descontentos que deseaban experimentar extasis, profecías y revelaciones debían ser derivados a otros maestros»⁷⁸. La semilla de desconfianza hacia las devociones extraordinarias, «ese espíritu particular completamente alejado de la conducta común de la Compañía», continuó con el sucesor de Acquaviva, el también italiano Muzio Vitelleschi, cuyo extenso generalato de tres décadas de duración coincidió con el período de mayor severidad en lo que respecta a la lucha contra las tendencias místico-visionarias en el seno de la milicia loyaliana⁷⁹.

Sin embargo, y a pesar de las claras directivas emanadas desde el vértice de la institución, las fronteras entre misticismo y vida activa no siempre aparecían claramente delineadas. Las ambigüedades y los equívocos, derivados sin dudas de la propia indeterminación que al respecto había aquejado al Padre Fundador, estaban a la orden del día. El proceso contra el movimiento pelagino incoado

76 RODRÍGUEZ, Alonso – *Exercicio de perfeccion y virtudes cristianas*. Sevilla: Matias Clavijo, 1609, p. 295.

77 DE LA PUENTE, Luis – *Guia espiritual, en la qual se trata de la oracion y contemplacion, de las divinas visitas y gracias extraordinarias, de la mortificacion y obras heroicas que la acompañan*. Valencia: Imprenta del Reyno, 1676 (1614), vol. I, p. 6.

78 GUERRA, Alessandro – *Un Generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*. Milano: F. Angeli, 2001, p. 254: «Diceva che la professione nostra essere da indirizzare l'anime per la via piana e commune della mortificazione, humiltà et oratione et altri essercizi spirituali ordinari a tutti, de' quali quei che non contenti volessero attendere all'estasi, alle profetie, alle rivelationi, doversi inviare ad altri maestri».

79 DE CERTEAU, Michel – *La fabula mística, siglos XVI-XVII*. Trad. LÓPEZ MOCTEZUMA, Jorge. México: Universidad Iberoamericana, 1993 (1982), p. 297-299 y ss.

en 1657 sirve como un contundente ejemplo del fenómeno al que aludimos. Los imputados, acusados entre otros delitos de haber afirmado que las oraciones como el «Padre nuestro» estaban ya enmohecidas, que el rezo del Rosario carecía de sentido y que la doctrina cristiana resultaba del todo inútil, reconocieron que tenían la costumbre de reunirse para leer en voz alta pasajes de los tratados del jesuita Luca Pinelli († 1607), también patrocinados en su momento por Claudio Acquaviva como parte de la svolta antimística iniciada a comienzos del último tercio del Cinquecento⁸⁰. Esta sorprendente constatación deja en claro que incluso una obra orientada hacia la imitación del Cristo histórico, las obras de caridad y el servicio al prójimo –es decir, hacia la vida activa antes que a la contemplativa– podía disparar entusiasmos místicos para los cuales no había sido programada. De hecho, hasta los propios Ejercicios ignacianos admitieron lecturas en clave quietista durante el siglo XVII⁸¹. En más de una oportunidad fueron los agentes del Santo Oficio –especialistas en la rotulación compulsiva de las prácticas y creencias– los que ubicaron a los individuos en casilleros o grillas prefabricadas, al margen de que con mucha frecuencia los aspirantes a santos explícitamente se esforzaban por compatibilizar la contemplación infusa y los éxtasis con un heroico empeño hacia la perfección activa.

Tampoco cabe desestimar la presencia recurrente de confesores jesuitas detrás de muchas de las beatas que el catolicismo barroco fabricaba en proporciones industriales. La dirección espiritual ofrecida por la Compañía, una característica identitaria de la congregación en función de la centralidad de los Ejercicios espirituales, resultaba particularmente atractiva para las mujeres que protagonizaban experiencias religiosas extraordinarias. Entre los defensores de las vías extraordinarias de salvación merece un lugar destacado el célebre jesuita toledano Pedro de Ribadaneira, que en su Tratado de la tribulación de 1593, tras condenar la santidad simulada, insistía sobre la importancia del genuino misticismo; era éste un fenómeno que, cuando resultaba auténtico, terminaba beneficiando a la Iglesia en su conjunto, pues el espíritu divino contagiaba a quienes entraban en contacto con los bienaventurados munidos de gracias extraordinarias: «porque assi como el que toca una cosa olorosa queda oloroso, assi el que trata con un verdadero siervo de Dios, que esta resplandeciente con la lumbre soberana, y como vestido del Espíritu del Señor, queda de su comunicación con olor y sabor del espíritu que ay en el»⁸². Si en un sentido lato la *discretio spirituum* resultaba una herramienta imprescindible para determinar

80 SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Gesuiti, carismatici et beate*. Op. cit., p. 192-193.

81 MALENA, Adelisa – *L'eresia dei perfetti. Inquisizioni romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. Roma: Storia e Letteratura, 2003, p. 285 y ss.

82 RIBADANEIRA, Pedro de – *Tratado de la tribulación*. Alcalá de Henares: Juan Iñiguez de Lequerica, 1593, p. 275.

si la voz que se oía era efectivamente la de Dios, ni la Iglesia ni la comunidad en su conjunto podían ignorar o despreciar la palabra del místico.

Amén de Ribadaneyra, otros sacerdotes ignacianos que protegieron, guiaron o promocionaron a supuestas profetisas y visionarias fueron Aquille Gagliardi, cuya relación con la aristócrata milanesa Isabella Berinzaga se transformó en un verdadero *succès de scandale*⁸³; Basilio Alammani, cuyas actividades originaron una lapidaria recomendación del General Acquaviva al provincial de Milán: «el padre (...) confiesa a una mujer que continuamente ve al ángel de la guarda (...). Vuestra Reverencia (...) debe comunicarle seriamente que se aparte del caso, y haga que su penitente se procure otro confesor que no sea de los nuestros, porque no está bien introducir estas costumbres entre los nuestros»⁸⁴; Gregorio Ferrari, patrocinador de Elena Caprina, una mística que a fines de la década de 1630 comenzó a experimentar espectaculares visiones durante las cuales recorría la entera geografía del más allá bajo la guía del Arcángel Miguel, travesías en éxtasis en las que la mujer hacía participar no sólo a su confesor sino también a los grandes campeones de la Compañía (Francisco Javier, Roberto Bellarmino, Francisco de Borja, los mártires del Japón, etc.)⁸⁵; Alberto Alberti, que tras el fallecimiento de su discípula Margarita Coloma, una penitente y mística española del linaje de los marqueses de Espinar, reaccionó airadamente contra las disposiciones del papa Urbano VIII que limitaban la difusión de las *vitae* de los supuestos santos vivos, con el argumento de que el típico error de los doctos (reputar como ridículas la totalidad de las experiencias religiosas extraordinarias) no era menos grave que la falta de los ignorantes (crear ciegame en cualquier supuesta manifestación del orden sobrenatural⁸⁶; y Antonio Morando, primer

83 La literatura sobre el *affaire* Gagliardi-Berinzaga resulta relativamente extensa. Al respecto véase GIOIA, Mario – *Saggio introduttivo*. En Idem, *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S.I.* Roma y Brescia: Editrice Pontificia Università Gregoriana-Morcelliana, 1996, p. 13-176; MOSTACCIO, Silvia – *Per via di donna*. Op. cit., passim; CATTO, Michela – *La Compagnia divisa*. Op. cit., p. 63-100; PETROCCHI, Massimo – *Per la storia della spiritualità nel Cinquecento. Interpretazioni della 'Dama milanese' e del gesuita Gagliardi*. «Archivio Storico Italiano», vol. 112 (1954), p. 252-264.

84 «Il padre Basilio Alamanni confessa una donna che vede di continuo l'Angelo custode (...). Vostra Reverenza (...) avvisi il padre seriamente che se ne stacchi afatto, e faccia che questa sua penitente si procuri altro confessore che non sia dei nostri, pechè non è bene introdurre quest'usanza tra nostri» (citado por SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Gesuiti, carismatici et beate*. Op. cit., p. 184).

85 Hasta donde conozco, el jesuita Ferrari y la beata Caprina continúan esperando por parte de la historiografía profesional la atención que el caso merece. De hecho, el manuscrito en el que Ferrari narra la vida de su protegida continúa inédito. En lo que respecta a algunas breves noticias biográficas sobre el jesuita no tenemos más alternativa que derivar al lector a un clásico de la erudición decimonónica: SOMMERVOGEL, Carlos – *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles-Paris: Oscar Schepens-Alphonse Picar, 1892, vol. III, cols. 668-670. El único trabajo reciente sobre Ferrari del que tengo noticia es SALERNO, Alessandro – *Chiesa e storia nel Commento all'Apocalisse di Gregorio Ferrari S. J. (1580-1659)*. «Laós. Rivista di scienze religiose e umanistiche», vol. 4, fasc. 2 (1997), p. 35-55.

86 SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*. Bologna: Il Mulino, 1989, p. 213 y ss.

hagiógrafo y severo *discretor spirituum* de Brigida Morello di Gesù, cuyo proceso de canonización abortó durante la baja Edad Moderna a raíz del cambio de clima provocado por la explícita condena del quietismo en las décadas finales del siglo XVII (la beatificación de Brigida di Gesù debió esperar hasta 1998)⁸⁷.

Tanto este listado como las precisiones recogidas en los párrafos precedentes contrastan con cierta imagen tradicional que la propia Compañía de Jesús pugnó por transformar en la versión oficial de su historia: la de una institución anclada de manera estable en la práctica regular de los *Ejercicios*, la penitencia y el ascetismo regulado y metódico, es decir, el conjunto de estrategias sindicadas como eficaces remedios contra las sugerencias diabólicas y el abandono contemplativo⁸⁸. En rigor de verdad, esta reconstrucción del espíritu supuestamente genuino del ejército ignaciano responde a un contexto históricamente determinado: el triunfo rotundo del giro antimístico en Occidente, cuya máxima expresión por entonces probablemente fuera la feroz condena que en 1687 recayó sobre la doctrina mística del aragonés Miguel de Molinos (quien tras nueve años de severa reclusión fallecería en un monasterio romano en diciembre d 1696)⁸⁹. No deja de resultar paradójico que por entonces muchos jesuitas, definitivamente inmunizados contra los peligros de las desviaciones misticantes, tuvieran una participación destacada en la persecución y condena del quietismo⁹⁰. Fue gracias a este proceso que logró consolidarse de manera definitiva la imagen de una Compañía de Jesús basada en una opción excluyente por la vida activa, las pompas rituales, el ascetismo penitencial, las misiones y el sistema educativo formal.

La espiritualidad ignaciana: una audaz síntesis entre institución y carisma

¿Cómo puede caracterizarse el aporte que el Ignacio de Loyola histórico realizó a la bi-milenaria tradición del discernimiento de espíritus? Más allá de

87 MONGINI, Guido – *Religione carismatica e direzione spirituale dall'apogeo alla crisi. Le agiografie di Brigida Morello di Gesù (1610-1679) tra Seicento e Settecento*. En CATTO, Michela; GAGLIARDI, Isabella y PARRINELLO, Rosa Maria (coords.) – *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*. Alessandria: Edizione dell'Orso, 2008, p. 336 y ss.

88 Un ejemplo acabado de esta visión monolítica y genéricamente ahistórica de la Compañía de Jesús es la monografía póstuma del jesuita Joseph de Guibert, en la que explícitamente se niega que los miembros de la orden jugaran un rol destacado en las efusiones místicas características del barroco maduro (DE GUIBERT, Joseph – *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*. Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 1953, p. 397 y ss.).

89 Al respecto, véase una de las aproximaciones más recientes al tema del molinosismo: ZITO, Paola – *Il Veleno della quiete: Mistica eretica e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos*. Napoli: Edizioni scientifiche Italiane, 1997, passim.

90 ORLANDI, Giuseppe – *Vera e falsa santità in alcuni predicatori popolari e direttori di spiriti del Sei e Settecento*. En ZARRI, Gabriella Zarri (coord.) – *Funzione e santità*. Op. cit., p. 441.

las ambigüedades que caracterizaron al devenir de la Compañía durante los siglos XVI y XVII, creo que resulta posible caracterizar al guipuzcoano como un acabado *discretor spirituum* gersoniano, esto es, como un férreo impulsor de la plena clericalización del antiguo instituto paulino.

En un principio, sin embargo, la rápida lectura de las obras más autorreferenciales del santo parece contradecir abiertamente esta tesis. En efecto, en más de una oportunidad nos topamos con pasajes en los que Ignacio se comporta como las grandes místicas y beguinas bajomedievales, referentes de una era que la trilogía de Jean Gerson estaba llamada a cancelar para siempre. En efecto, el propio Loyola narra que fue la divinidad misma la que le enseñó a discernir los espíritus con eficacia. Algunos de estos episodios resultan ampliamente conocidos. En algún momento de su estadía en Manresa, por caso, Ignacio experimentó la visión de una borrosa entidad que se asemejaba a una serpiente de colores extraordinariamente hermosa, evidente alusión al disfraz de ángel de luz mencionado en la segunda epístola a los corintios⁹¹. La aparición iba acompañada de una plácida sensación de paz y tranquilidad: «estando en este hospital, aconteció que muchas veces, en día claro, veía una cosa en el aire, junto a mí, la que me daba mucha consolación porque era muy sumamente hermosa. No distinguía bien de qué cosa era la visión, pero de algún modo me parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. Yo me deleitaba mucho y me consolaba viendo esto, y cuantas más veces la veía, tanto más crecía mi consolación y cuando aquello desaparecía, me disgustaba»⁹². Sin embargo, el malherido soldado desconocía por entonces hasta los más elementales fundamentos de la *probatio spirituum*: «hasta este tiempo, siempre había perseverado casi en un mismo estado interior, con una igualdad grande de alegría, sin tener ningún conocimiento de cosas espirituales internas»⁹³. En consecuencia, fue Dios quien se vio obligado a ponerlo en autos: «quiso el Señor que despertase como de un sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las lecciones que Dios me había dado, empecé a reflexionar por qué medios había venido aquel espíritu. Así determiné, con gran claridad, no confesar más ninguna de las cosas pasadas; y así, desde aquel día en adelante, quedé libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cosa cierta que Nuestra Señor había querido libramme por su misericordia»⁹⁴. El texto resulta en extremo transparente: gracias a las enseñanzas del más egregio docente imaginable, el futuro fundador de la Compañía alcanzó una seguridad

91 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 277.

92 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 19. Ed. Provincia Mexicana Compañía de Jesús. Disponible en <<http://www.sjmex.org/documentos/autobiografia.pdf>> [consulta realizada el 31 de marzo de 2014].

93 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 20. Op. cit.

94 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 25. Op. cit.

tal en materia de discernimiento espiritual que incluso le permitió adquirir una relativa autonomía respecto de sus confesores. Años más tarde, Diego Laínez, sucesor de Ignacio al frente de la flamante hermandad, confirmaría esta sobrenatural experiencia áulica, que guarda evidentes semejanzas con las vivencias que Catalina de Siena había experimentado un siglo y medio antes. En efecto, según Laínez, durante aquellos meses de agosto y septiembre de 1522 Dios se comportó con Loyola como los maestros de escuela lo hacen con los niños⁹⁵. Fue gracias a esta inspiración interior –y al único instructor con el que por entonces contaba– que el santo comenzó a ver con otros ojos el mundo visible e invisible que lo rodeaba, y a discernir y probar los espíritus buenos y malos que lo visitaban. La profundidad y los alcances del conocimiento alcanzado por esta vía tan poco ortodoxa, que remite de manera inequívoca a las infalibles visiones intelectuales de la clasificación agustiniana, son subrayados por la propia *Autobiografía* ignaciana de manera descaradamente hiperbólica: «se me empezaron a abrir los ojos del entendimiento; no que viese visión alguna, sino que recibí una grande claridad en el entendimiento, de manera que en todo el transcurso de mi vida, hasta pasados sesenta y dos años, juntando todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas he sabido, aunque las junte todas en una, no me parece haber alcanzado tanto como en aquella sola vez»⁹⁶. Los resultados prácticos de tamaña ilustración infusa no tardaron en ponerse de manifiesto. Cuando volvió a experimentar la bella y colorida visión de la serpiente antes mencionada, Loyola supo sin hesitación alguna, como si remedara a los legendarios Padres del Desierto de antaño, que se trataba de una ilusión satánica: «después que eso duró un buen rato, fui a incarme de rodillas ante una cruz que estaba allí cerca (...); y allí se me apareció esa visión que muchas veces se me aparecía y nunca la había conocido; a saber, aquella cosa que arriba se dijo, que me parecía muy hermosa, con muchos ojos. Pero vi bien, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermosa el color que solía tener; y tuve un muy claro conocimiento, con gran asentimiento de la voluntad, que aquel era el demonio»⁹⁷.

La deidad no sólo instruía de manera directa a Ignacio respecto de cuestiones concretas como la *discretio spirituum*. También le infundía un conocimiento acabado y certero sobre los más abstractos tópicos de la materia teológica. Según afirma el *Diario espiritual*, gracias a esta clase de visiones intelectuales Loyola pudo comprender y abarcar en toda su inenarrable complejidad el máximo misterio de la fe cristiana: el dogma trinitario. Sus palabras no dejaban lugar

95 IGNAZIO DI LOYOLA – *Gli scritti*. Ed. GIOIA, Mario. Torino: UTET, 1977, p. 672.

96 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 30. Op. cit.

97 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III. 31. Op. cit.

a dudas: «en la misa lágrimas en maior abundancia que el día pasado, a la larga y con cerrárseme la palabra, alguna o algunas veces así mismo sintiendo inteligencias espirituales, a tanto que me parecía así entender que casi no había más que saver en esta materia de la Santísima Trinidad»⁹⁸. De similar manera nuestro hombre recibió instrucción acerca de espinosas cuestiones como la humanidad de Jesucristo o la presencia real en la eucaristía⁹⁹. Sin embargo, la mayor originalidad no remite tanto al contenido de estas visiones intelectuales –de por sí extremadamente audaces– cuanto al corolario que el guipuzcoano extraía de ellas. En efecto, San Ignacio afirmaba con una convicción y fanatismo inigualables que estas enseñanzas sobrenaturales conllevaban un grado de certeza que en última instancia tornaba excedentario al mismísimo canon bíblico: «estas cosas que vi me confirmaron entonces y me dieron tanta confirmacion de la fe, siempre, que muchas veces he pensado en mí mismo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, yo me decidiría a morir por ellas, solamente porque lo he visto»¹⁰⁰.

Ahora bien, lo impactante de estas anécdotas y confesiones no debe hacernos perder de vista que la experticia de Ignacio en materia de *discretio spirituum* no fue un mero producto de la milagrosa inspiración del Espíritu Santo. El anecdotario compilado por el mismo santo dejaba en claro que la experiencia jugó un rol nada desdeñable en el desarrollo de su capacidad de contrarrestar las argucias diabólicas¹⁰¹. Satán se inmiscuía de manera constante en las cogitaciones de Loyola, incluso en las más elementales. Y fue por ello que sólo gracias a una *praxis* constante y sistemática logró conocer el arsenal completo del enemigo. En otras palabras, aún cuando la divinidad le había concedido a su elegido un instinto especial para poner a prueba a los espíritus, este don no lograba su máximo rendimiento hasta que los constantes intercambios con los espíritus perversos potenciaran sus verdaderos alcances. En efecto, la gracia del discernimiento que la divinidad había concedido a su discípulo no consistía simplemente en una inefable batería de sensaciones, gustos y sabores interiores, sino también en un extenso listado de reglas cuya sobrenatural efectividad no podría nunca salir a la luz hasta que se las tradujera en acciones concretas de auditoría, fiscalización y reconocimiento de espíritus. De hecho, si aunamos la falta de referencias y citas de autoridad que caracteriza a los *Ejercicios espirituales* con los recurrentes ejemplos de iluminación infusa presentes en la *Autobiografía*

98 IGNACIO DE LOYOLA – *Diario espiritual*, día 1: 62. Ed. Centro Loyola de Pamplona. Disponible en <<http://www.centroloyolapamplona.org/espiritualidad-ignaciana/textos-ignacianos/>> (consulta realizada el 31 de marzo de 2014).

99 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 29-30. Op. cit.

100 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 29. Op. cit.

101 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 280.

y en el *Diario espiritual* ¿no habría acaso afirmar que lo que Loyola estaba pretendiendo explicar a sus contemporáneos era que el contenido mismo de su *opus magnum* –una extensa plantilla de preceptos, normas y directrices– no era sino producto del adiestramiento de su celestial Maestro? La importancia de la experiencia individual a la hora de traducir en resultados concretos los ejercicios de *probatio spirituum* era reconocida por los propios *Ejercicios*: «el segundo [tiempo para realizar buenas elecciones es] cuando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus»¹⁰². Por todo lo dicho, queda claro que San Ignacio de Loyola encarnaba a los dos perfectos *discretiores spirituum* identificados por Jean Gerson a comienzos del siglo XV: al eclesiástico que en función de la posición que ocupaba en la jerarquía de la Iglesia recibía el sobrenatural carisma paulino y al teólogo de sólida formación académica que simultáneamente atesoraba extasis, visiones, revelaciones y demás experiencias místico-proféticas.

Pero lo que termina de encuadrar al fundador de la Compañía en la tradición gersoniana, orientada a la plena clericalización del arte de discernir espíritus, es el contenido mismo de las reglas recopiladas en los *Ejercicios espirituales*. A diferencia de otros grandes santos del pasado que también habían disfrutado de una antinatural capacidad de descubrir los engaños diabólicos, Ignacio no daba por sentado que su extraordinaria historia de vida –una inusual serie de eventos que terminaron transformándolo en beneficiario de una catequesis dictada de manera directa por la divinidad– podía llegar a universalizarse. Loyola dejaba en claro que su experiencia vital configuraba una evidente anomalía. El hecho de que él se hubiera visto repentinamente iluminado e instruido por el mismísimo Ser Supremo (como Brigida de Suecia o Catalina de Siena en el siglo XIV) y alcanzado una certeza indubitable respecto del origen divino de sus revelaciones (como Hildegard von Bingen o Marie d’Oignies en el siglo XII), no implicaba que su caso dejara de ser una excepción que confirmaba la regla. De lo contrario ¿por qué se hubiera tomado la molestia de redactar los *Ejercicios* y de ponerlos a disposición de la comunidad de creyentes en su conjunto? No está de más recordar, de hecho, que este texto paradigmático devino la hoja de ruta inexcusable de todos los futuros miembros de la Compañía, un protocolo de *habitus* y comportamientos que implicaba que toda experiencia espiritual, desde la más pedestre a la menos corriente, debía someterse al escrutinio de un experto discernidor, acabada personificación del modélico auditor de espíritus gersoniano: un agente eclesiástico que aunara sutiles conocimientos teológicos

102 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, segunda semana, 176. Op. cit., p. 86.

con inefables experiencias místico-contemplativas.

La densidad de este proceso de clericalización del carisma paulino se pone claramente de manifiesto si reparamos en un dato trascendente: San Ignacio estipulaba que los *Ejercicios espirituales* no debían ser ni administrados ni conocidos en su integridad textual por el ejercitante. El contenido de la obra era territorio excluyente de los directores de conciencia¹⁰³. De hecho, esta estricta reserva bloqueó durante muchas décadas la publicación del tratado en lengua vernácula. Todavía en una fecha tan tardía como 1596 Claudio Acquaviva continuaba vetando la edición en lengua castellana. La primera versión en italiano, aún cuando lista dese 1555, no fue autorizada hasta la década de 1610¹⁰⁴. Por lo tanto, la difundida interpretación de Roland Barthes, que hace de los *Ejercicios* ignacianos cuatro libros en uno, un texto múltiple portador de niveles de uso diferenciados (literario, semántico, alegórico y anagógico), aún cuando sugestiva, no se corresponde plenamente con las intenciones de Ignacio ni con las directivas de los jefes de la Compañía¹⁰⁵. De hecho, tal como observa Guido Mongini, quince de las veinte anotaciones con las que comienza el libro remiten pura y exclusivamente al rol del director¹⁰⁶. No cabe dudar de que la dirección de conciencia recibió una suerte de institucionalización definitiva con la redacción de los *Ejercicios*, un salto de calidad inédito en la larga historia de la espiritualidad cristiana¹⁰⁷. Una vez concluidas las cuatro semanas pautadas por el esquema ignaciano, se esperaba que los ejercitantes hubieran internalizado uno de los principios estructurantes de la obra: la importancia y la necesidad de contar con un gurú permanente que asistiera a los creyentes en su recorrido espiritual cotidiano¹⁰⁸.

La propuesta ignaciana estipulaba que los directores no debían realizar sugerencias veladas ni inducir elecciones o conductas específicas en los ejercitantes. Pero tampoco correspondía que descuidaran ninguna moción que irrumpiera en la conciencia de sus dirigidos, por banal o intrascendente que pareciera. Al respecto, los *Ejercicios* debían funcionar como un sensible sismógrafo de la actividad interior del alma cristiana, un artefacto que no sólo tenía que estar

103 MONGINI, Guido – *Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 247.

104 CATTO, Michela – *I 'Directoria' degli Esercizi*. Op. cit., p. 332, n. 8.

105 Cf. BARTHES, Roland – *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. MILLER, Richard. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1976 (1971), p. 41 y ss.

106 MONGINI, Guido – *Devozione e illuminazione*. Op. cit., p. 248.

107 ZARRI, Gabriella – *Introduzione*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 31.

108 MONGINI, Guido – *Devozione e illuminazione*. Op. cit., p. 249.

atento al más pequeño de los registros, sino eventualmente provocarlos en caso de que no se produjeran de manera espontánea¹⁰⁹. Se trataba, según la ajustada síntesis de Michel de Certeau, de una manera de proceder orientada a facilitar la emergencia de voces ajenas a la propia: el texto debía hacer lugar al director, el director al practicante y el practicante al deseo que provenía del Otro¹¹⁰. Todas las posibilidades habían sido anticipadas por el autor. Por lo tanto, si las reglas y procedimientos sugeridos se realizaban de la manera apropiada, es decir, bajo la total, absoluta y despótica supervisión de la Institución –representada por el experto que daba los ejercicios–, la posibilidad de alcanzar una certeza probable y moralmente válida en materia de discernimiento de espíritus se hallaba asegurada. La misma inefable certidumbre que Ignacio había alcanzado por inspiración y enseñanza divina directa podían alcanzarla quienes siguieran correctamente las indicaciones del santo y estuvieran atentos a sus muchas alertas y prevenciones. El propio autor de los *Ejercicios* reconocía que en determinados momentos del camino «Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dudar ni poder dudar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado»¹¹¹. Siguiendo una antigua tradición que se remontaba a los grandes referentes del primer milenio, San Ignacio identificaba incluso un tipo de sensación que el diablo no podía imitar ni remedar: la consolación sin causa previa¹¹². Tal como alguna vez la divinidad había sugerido a Brígida de Suecia, si la *discretio spirituum* se ponía en práctica de la manera apropiada, la derrota del ángel caído estaba garantizada de antemano.

Por todo lo dicho, no puede dudarse –a pesar de la excepcionalidad que suponía su privilegiada interacción con el mundo metafísico– de la intención de Ignacio de someter el carisma al rígido control de la institución. No puede interpretarse de otra manera la decimotercera *regula ad sentiendum in Ecclesia militanti*, expresada una vez más a través de los circunloquios hiperbólicos a los que resultaba tan afecta la prosa del santo *euskaldun*: «debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia jerárquica assí lo determina»¹¹³. A pesar de lo que muchos pueden

109 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, anotación 6ª, 176. Op. cit., p. 14.

110 DE CERTEAU, Michel – *El espacio del deseo o el 'fundamento' de los Ejercicios espirituales*. En Idem – *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Ed. GIARD, Luce. Trad. GOLDESTEIN, Victor. Buenos Aires: Katz, 2007 (2005), p. 265-267. Este artículo fue publicado originalmente en francés en 1973.

111 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, segunda semana, 175. Op. cit., p. 86.

112 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, reglas para conocer los espíritus, 330. Op. cit., p. 166. Un análisis de las diversas interpretaciones suscitadas por esta clase específica de consolación, y del rol que le cabe en el discernimiento de espíritus ignaciano, puede verse en TONER, Jules J. – *A Commentary On St. Ignatius's Rules For The Discernment of Spirits: A Guide to the Principles and Practice*. Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1982, p. 293-315.

113 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia

haber interpretado, tengo para mí que no se trata tanto de una afirmación que el fundador de la Compañía aplicaba a su propia persona cuanto a los futuros integrantes de la orden. Al decir de John O'Malley, estas «Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener», con las que se cierran los *Ejercicios espirituales*, tenían precisamente la función de defender la ortodoxia del ejército jesuita. El énfasis final en los aspectos institucionales debía equilibrar el resto de las instrucciones y normas contenidas en el tratado. Se trataba, en síntesis, de un manifiesto de la propia ortodoxia de Ignacio¹¹⁴.

Como a Hildegard von Bingen, Marie d'Oignies o Brigida de Suecia, a San Ignacio la certeza absoluta en materia de discernimiento de espíritus le había llegado, en última instancia, gracias a un milagro divino, que minimizaba los logros que el estudio y la experiencia permitían alcanzar. Pero como Jean Gerson, Loyola instaba a los futuros integrantes de la orden a someterse a la dirección de la Iglesia institucional. Para el guipuzcoano no había –ni podía existir– contradicción alguna entre ambas formulaciones, pues «entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige (...), porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia»¹¹⁵. La posibilidad de que un espíritu del mal disfrazado de ángel de luz distorsionara la percepción que la Iglesia tenía del mundo espiritual resultaba del orden de lo impensable para el religioso vasco. Gracias a este axioma se disolvía el carácter inicialmente circular de la proposición que instaba a los carismáticos a someter sus experiencias extraordinarias al juicio de la Iglesia. Después de todo, también el Canciller Gerson creía que el milagroso discernimiento paulino existía, que la era de los milagros y revelaciones aún no había concluido, y que la divinidad continuaría en el futuro abriendo vías de salvación extraordinarias al margen de la doctrina y rituales convencionales custodiados por la institución. Ignacio no sólo no contradecía estas afirmaciones, sino que incluso cumplía con el ideal gersoniano de los santos verdaderos, quienes más allá de la absoluta e inmovible seguridad interior que experimentaban gracias a la generosidad del Paráclito («si dudare de ésto, pensaría que estaba ofendiendo a su Divina Majestad», llegó a afirmar Ignacio ante una las muchas mociones que asaltaban su espíritu), aceptaba voluntariamente someterse al invasivo escrutinio de la jerarquía eclesiástica y de los *discretiores spirituum* institucionalmente

militante debemos tener, 365. Op. cit., p. 180.

114 O'MALLEY, John W. – *The First Jesuits*. Op. cit., p. 49-50.

115 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, 365. Op. cit., p. 180.

sancionados¹¹⁶.

Loyola se sometió, de hecho, a la más despiadada inspección que cabía imaginar en su tiempo: a la del mismísimo tribunal de la Inquisición. El ex-soldado despertó las primeras sospechas del Santo Oficio durante su breve estadía en Alcalá de Henares en 1526. Por entonces llegaron a la ciudad procedentes de Toledo varios inquisidores. Gracias al dueño del hospedaje en el que los jueces eclesiásticos se albergaban, Ignacio pudo enterarse de que no estaban demasiado bien predispuestos ni hacia él ni hacia su pequeño grupo de colaboradores: «el huésped de ello nos avisó, diciéndome que nos llamaban ‘los del sayal’, y creo que también ‘los alumbrados’, y que habían de hacer carnicería de nosotros». A pesar de estos malos augurios iniciales, los agentes de la Inquisición no pudieron elevar cargo alguno contra Loyola y sus adláteres: «de ahí a algunos días [el vicario episcopal] nos llamó y nos dijo cómo habían hecho indagación y proceso de nuestra vida los inquisidores, y que no se hallaba ningún error en nuestra doctrina ni en nuestra vida»¹¹⁷. Cuatro meses más tarde el vicario Figueroa volvió a arremeter contra el pequeño círculo ignaciano, pero con similar resultado: «tampoco esta vez nos hicieron nada»¹¹⁸. Sólo en una tercera oportunidad pudo el alto funcionario diocesano ordenar el arresto de Ignacio, luego de acusarlo de inducir comportamientos penitenciales desmesurados; debió soportar más de cuarenta días en prisión, al final de los cuales fue liberado con la orden de que «no habláramos de cosas de la fe hasta que, pasados cuatro años, hubiéramos estudiado más, ya que no teníamos estudio»¹¹⁹.

Pero la más severa indagatoria padecida por Loyola fue la que debió enfrentar al año siguiente en Salamanca. A poco de arribar a la legendaria ciudad universitaria, recibió una invitación a almorzar en el convento dominico local. La verdadera intención de los frailes predicadores no era, por supuesto, socializar con aquel ignoto evangelizador errante, sino investigar sus prácticas y creencias. Por de pronto, lo obligaron a admitir la escasa formación intelectual que tenía por el momento: «les di claramente cuenta de lo poco que había estudiado y con qué poca base»¹²⁰. Fue precisamente en función de esta constatación que los dominicos salmantinos se mostraron interesados por conocer el contenido de las prédicas que realizaba el pequeño círculo ignaciano. El futuro santo respondió que el tema excluyente de los diálogos informales que mantenían con los fieles siempre eran las virtudes y los vicios. Ante esta respuesta, uno

116 La frase ignaciana corresponde a *Autobiografía*, III, 27.

117 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VI, 58. Op. cit.

118 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VI, 59. Op. cit.

119 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VI, 62. Op. cit.

120 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VII, 64. Op. cit.

de los frailes presentes en el almuerzo lanzó una feroz estocada, que instalaba en la superficie significante misma de su discurso la perenne rivalidad entre las autoridades institucional y carismática: «vosotros no sois letrados», dice el fraile, y habláis de virtudes y vicios, y de eso nadie puede hablar sino de uno de estos dos modos: por letras, o por el *Espíritu* Santo. No por letras, luego por el Espíritu Santo»¹²¹. Consciente de la trampa en la que había caído, Loyola optó por desviar la conversación hacia otros tópicos. Ante esta actitud, que sus anfitriones interpretaron como renuencia a colaborar con sus indagaciones, se optó por impedir al pequeño grupo la salida del convento. Habían llegado como invitados y terminaban sometidos a un encierro relativamente amable aunque no por ello menos ominoso. Al cabo de tres días arribaron funcionarios del obispado local convocados por los frailes del hábito blanquinegro, y trasladaron a Loyola y a sus compañeros a la cárcel. Un comité de cuatro magistrados presidido por el vicario de la diócesis, el bachiller Frías, lo interrogó sobre diversos puntos de doctrina, pero sobre todo se abocó a analizar de manera exhaustiva el contenido de los *Ejercicios espirituales*. Fue en este contexto que el sospechoso lanzó un osado desafío a quienes lo juzgaban, instándolos a adoptar una actitud inequívoca: «cuando hablaban de los 'Ejercicios' insistieron mucho en un solo punto, el que se encontraba al principio de ellos: que cuándo un pensamiento es pecado venial y cuándo es mortal; la cosa era que, porque sin ser letrado yo determinaba aquello. Yo respondía: 'si esto es verdad o no, allá lo determinará; y si no es verdad, condenadlo'. Al fin, sin condenar nada, ellos se fueron»¹²². El ex-militar había triunfado una vez más sobre sus adversarios. Tras un encierro de veintidós días la sentencia final dejó en claro que no existía desviación alguna ni en la doctrina ni en las vidas de la pequeña comunidad loyaliana, de modo que podrían continuar catequizando como hasta entonces «con tal de no definir nunca que algo es pecado mortal o venial, hasta pasados cuatro años en que hubiésemos estudiado más»¹²³. En París, en el año 1528, el infatigable fundador fue una vez más denunciado ante la Inquisición, pero en esta ocasión el diferendo se resolvió de manera expeditiva: tras un breve intercambio de palabras con el *Magister* Ori, el fraile dominico ante quien se había radicado la denuncia, se le informó que no existían acusaciones sólidas en su contra y que lo único que el magistrado había oído respecto de Ignacio eran habladorías¹²⁴. La cuarto y último episodio tuvo lugar en la mismísima Roma, en 1530. A raíz de nuevas acusaciones veladas, que sindicaban al grupo ignaciano

121 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VII, 65. Op. cit.

122 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VII, 68. Op. cit.

123 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VII, 70.

124 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VIII, 81.

como fugitivos de España, Francia y Venecia, Loyola exigió a las autoridades civiles y religiosas de la Ciudad Eterna una sentencia definitiva sobre su caso. Dado que los magistrados seculares no se atrevieron a dar semejante paso, Ignacio logró finalmente entrevistarse con Paulo III en persona: «después de algunos meses el Papa llegó a Roma y fui a Frascati a hablar con él, y le presenté algunos argumentos, de los que el Papa se hizo cargo, mandando que se diera sentencia y ésta fue favorable»¹²⁵.

El pensamiento, las creencias, las costumbres y los escritos del santo vasco fueron pormenorizadamente diseccionados y sin embargo ni las cortes episcopales, los tribunales inquisitoriales, las magistraturas civiles o el mismísimo Sumo Pontífice hallaron sustancia suficiente para endilgarle delito alguno. Ignacio de Loyola se había sometido al escrutinio de la Iglesia institucional y había pasado la prueba. Estas sucesivas absoluciones eran para el fundador de la Compañía otra evidencia incontestable de que no podía existir un genuino diferendo entre la revelación escrituraria y las revelaciones privadas, siempre y cuando estas hubieran sido previamente discernidas y testeadas de manera escrupulosa por los agentes eclesiásticos autorizados¹²⁶.

Como podemos observar, aunque lábil e inestable, el de San Ignacio se nos aparece como un experimento más de simbiotización del eterno par de opuestos –institución y carisma– que venía condicionando la dinámica interna del cristianismo desde la lejana era apostólica, un modelo anclado, en última instancia, en la coexistencia del paradigma de discernimiento gersoniano –basado en la plena clericalización de los dones supernumerarios– con la posibilidad de existencia de genuinos santos vivos –que debían siempre, sin importar la inefable certeza interior que el espíritu divino les concediera, someter sus experiencias inusuales al desconfiado escrutinio de la Iglesia militante. Sólo después de haber alcanzado el aval de la autoridad clerical podían los verdaderos profetas y místicos ejercer los super-poderes que el Paráclito les había regalado –entre los que se contaba, por supuesto, el discernimiento de espíritus. San Ignacio de Loyola fue un ejemplo acabado de este nuevo intento de reconciliación entre poder institucional y poder carismático: un genuino visionario que, tras haber sido instruido de manera directa por el Sumo Hacedor, aceptó someterse al severo examen de la justicia religiosa ordinaria y extraordinaria, para finalmente imponer a la nueva congregación por él fundada unos *Ejercicios espirituales* destinados al exhaustivo gobierno de la vida interior de sus integrantes por parte de agentes debidamente autorizados. Después de todo, el *opus magnum*

125 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, XI, 98.

126 O'ROURKE BOYLE, Marjorie – *Angels Black and White*. Op. cit., p. 255.

de Loyola no dejaba de sugerir de manera tácita que los más aventajados en la práctica de los ejercicios podían no sólo devenir expertos discernidores de espíritus sino eventualmente llegar a experimentar lo que el propio Ignacio había vivido en más de una oportunidad: comunicaciones directas con el orden sobrenatural, una cierta autonomía producto de la experiencia que dimanaba de la permanente alternancia de consolaciones y desolaciones del alma –libertad que como tal cabía ubicar en un estadio ulterior, fuera ya del regulado protocolo ofrecido por los *Ejercicios*¹²⁷. En otras palabras, el texto fundamental de la espiritualidad ignaciana puede ser catalogado como una máquina de fabricar carismáticos por vía institucional, santos capaces de comunicarse de manera no mediada con la deidad pero sólo tras un severo entrenamiento, pautado y regulado hasta en sus más mínimos detalles por los confesores y directores de conciencia. Tal como quería Gerson a comienzos del siglo XV, el esquema diseñado por el primer jesuita abría una vez más la posibilidad de que institución y carisma coincidieran y se encarnaran en el mismo sujeto, en la misma persona, en el mismo individuo. Quizás ello explique los motivos por los que *Ejercicios espirituales* han recibido la pública aprobación de un largo listado de obispos romanos, desde los lejanos tiempos del Papa Paulo III hasta los más recientes del Papa Francisco, el primer Sumo Pontífice jesuita de la historia.

Santa Teresa de Jesús o el discernimiento discreto: carisma con perfume de mujer

«Una higa para todos los demonios»: la monja y sus espíritus familiares

No puede dudarse de que Doña Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada (1515-1582), más conocida como Teresa de Ávila o Santa Teresa de Jesús, constituye junto a San Ignacio de Loyola la otra figura consular de la espiritualidad de la Contrarreforma bisoña¹²⁸. Al mismo tiempo, su flamígera y

127 MONGINI, Guido – *Devozione e illuminazione*. Op. cit., p. 274.

128 La bibliografía sobre Santa Teresa resulta, como en el caso de muchos personajes consulares analizados en este libro, virtualmente inabarcable. Sin embargo, merecen la pena recomendarse como introducción al personaje, su obra y su influencia, los siguientes textos: ALONSO FERNÁNDEZ, Francisco – *Historia personal de la monja Teresa de Jesús*. Madrid: La Hoja del Monte, 2013; BALLTONDRE, Mónica – Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila. Barcelona: Erasmus, 2012; WEBER, Alison (coord.) – *Teresa of Avila and the Spanish Mystics*. New York: Modern Language Association, 2009; PEREZ, Joseph – *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba, 2007; MARCOS, Juan Antonio – *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001; AUCLAIR, Marcelle – *La vie de sainte Thérèse d'Avila*. Paris: Seuil, 1998; AHLGREN, Gillian T. W. – *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press, 1996; WEBER, Alison – *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1996; BILLINKOFF, Jodi – *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

abrasadora experiencia mística –más intensa y vehemente que la confesada por el primer jesuita– la convierte en una de las fuentes más autorizadas a la hora de encarar la reconstrucción de la imagen que por aquellas décadas se tenía del venerable carisma de la *discretio spirituum*.

Es bien sabido que Santa Teresa puede caracterizarse como una de las carismáticas femeninas más exitosas en la historia del cristianismo. Aún cuando no fueron pocos los obstáculos, dudas, desconfianzas y escrutinios que debió sortear durante su existencia, su rápida canonización –firmada por Gregorio XV el 24 de abril de 1622– demuestra de manera contundente que la Iglesia del tardo-Renacimiento optó rápidamente por transformarla en uno de sus referentes mayores. Con toda probabilidad deberíamos remontarnos a los tiempos de Clara de Asís o Isabel de Hungría para hallar un personaje femenino capaz de conseguir el inmediato reconocimiento del alto patriarcado eclesiástico –ya hemos visto que ni Brígida de Suecia ni Catalina de Siena califican para integrar este selecto listado. Cabe recordar también que en la célebre e inusual canonización múltiple que tuvo lugar aquel año de 1622, fueron elevados a los altares de manera simultánea Ignacio de Loyola († 1556), Francisco Javier († 1552) y Felipe Neri († 1595)¹²⁹. El hecho reviste peculiar importancia si tomamos en consideración que por entonces era escasísima la cantidad de nuevos bienaventurados que la curia romana avalaba, en el marco de la profunda renovación de los protocolos de canonización que la Iglesia católica debió impulsar a raíz de las feroces críticas que el protestantismo había lanzado contra el arcaico instituto del culto a los santos¹³⁰. La decisión adoptada por el papa Gregorio no resultaba entonces aleatoria. Con el reconocimiento público que el catolicismo tridentino otorgaba a cuatro individuos fallecidos pocos años antes, y por lo tanto contemporáneos del lanzamiento del proyecto contrarreformista –cabría sumar al listado la también fulminante canonización de San Carlos Borromeo († 1584) en noviembre de 1610–, la institución dejaba en claro los nuevos perfiles piadosos que estaba dispuesta a convalidar de allí en adelante: el del apóstol de la vida activa (Loyola), el del evangelizador heroico (Javier), el

129 La abrumadora mayoría de españoles entre los candidatos canonizados en 1622 (a los mencionados debe sumarse Isidro Labrador, un oscuro campesino madrileño del siglo XII) es considerada uno de los más grandes éxitos del *lobby* ibérico ante el Vaticano. Para las repercusiones que semejante éxito diplomático tuvo en la Península véase DE ANTONIO SÁENZ, Trinidad – *Las canonizaciones de 1622 en Madrid: artistas y organización de los festejos*. «Anales de Historia del Arte», vol. 4 (1994), p. 701-709. Sobre las relaciones entre santidad, política y diplomacia en la Edad Moderna central véase BUTTAY, Florence y GUILLAUSSEAU, Axelle (coords.) – *Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: **Presses de l'Université Paris-Sorbonne**, 2012.

130 La investigación más reciente dedicada a la reforma del proceso de fabricación que santos que tuvo lugar tras el cierre de las sesiones del Concilio de Trento es PARIGI, Paolo – *The Rationalization of Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

del prelado ejemplar (Borromeo), el del defensor de los pobres (Neri) y el de la mística discreta (Teresa)¹³¹.

Este último adjetivo que asignamos a la nativa de Ávila explica sin dudas parte de su exitosa trayectoria *post-mortem*. En efecto, a diferencia del profetismo abiertamente politizado de las grandes visionarias que vivieron durante los convulsionados años del Gran Cisma de Occidente, las carismáticas triunfantes de comienzos del barroco se mostraron herederas de una corriente alternativa de santidad femenina, que lejos de especializarse en la pública amonestación de reyes, príncipes y prelados, hacían de la mesura, de la reserva y de la circunspección el trazo distintivo de su comportamiento público y privado. Esta circunstancia nos permite dar cuenta de los motivos por los cuales la palabra inspirada femenina, encarnada por entonces en figuras como Teresa de Jesús, María Maddalena de'Pazzi († 1607), Jeanne de Chantal († 1641) o Margarita María de Alacoque († 1690), consiguió la aquiescencia oficial que la Iglesia medieval había mayoritariamente negado a sus predecesoras¹³².

Este impactante y masivo reconocimiento por parte de la jerarquía eclesial fue en parte responsable del hecho de que las enseñanzas de Teresa de Ávila en materia de discernimiento de espíritus se convirtieran en la piedra de toque para evaluar a los futuros aspirantes a santos. Su nombre se invocaba con frecuencia en un nuevo género literario de corte espiritual que comenzó a ponerse de moda desde finales del *Cinquecento*: la manualística dedicada a los laicos piadosos que deseaban emprender un arduo camino de perfeccionamiento personal bajo la guía de expertos directores¹³³. Ya para 1620, el *De incantationibus seu Ensalmis* de Emanuel do Valle de Moura reputaba a Santa Teresa como una de las máximas autoridades en materia de visiones interiores y apariciones exteriores¹³⁴. Similar influencia del pensamiento teresiano puede rastrearse incluso en influyentes tratados de discernimiento del barroco tardío —como el *De discretione spirituum* que el cardenal Giovanni Bona publicó en Roma en 1672¹³⁵.

131 Sobre los criterios de valoración de los santos por parte de la Iglesia post-tridentina véase BURKE, Peter — *How to be a Counter-Reformation saint*. En Idem — *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1987), p. 48-62. Un trabajo equivalente, pero centrado en los esfuerzos realizados por las nuevas órdenes religiosas de la Contrarreforma para asegurarse la canonización de sus propios santos es el de BERTELLI, Sergio — *Santos contra santos*. En Idem — *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*. Trad. GALMARINI, Marco Aurelio. Barcelona: Península, 1984 (1973), p. 89-109.

132 VAUCHEZ, André — *The Reaction of the Church*. Op. cit., p. 253.

133 JACOBSON-SCHUTTE, Anne — *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 48.

134 JACOBSON-SCHUTTE, Anne — *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 57.

135 JACOBSON-SCHUTTE, Anne — *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 251, n. 76.

Como intentaremos probar en las páginas que siguen, la concepción que la reformadora del Carmelo tenía de la *probatio spirituum* buscó –a pesar de lo que una lectura superficial de su repetitiva y desarticulada prosa puede sugerir– mantenerse dentro de los límites del paradigma gersoniano diseñado en los albores mismos del proyecto moderno. Con algunos matices y sutiles diferencias que nos encargaremos de señalar, Teresa puede ubicarse en el mismo equipo que Loyola: el de aquellos que, sin renegar de los propios atributos extraordinarios, se esforzaron por pensar soluciones capaces de tornar viable la coexistencia entre institución y carisma, y por encuadrar el entusiasmo religioso –el propio, pero más aún el de los restantes hombres y mujeres de Iglesia– en el marco del estricto programa de clericalización patrocinado por el contrarreformismo tridentino.

En un principio, sin embargo, muchas de las anécdotas que la propia santa recogía en sus escritos parecerían contradecir la tesis que acabo de formular. Una y otra vez la vemos ejercitar el don de discernimiento en sus más variadas acepciones, con todo el esplendor característico de los Padres del Desierto o de las portentosas místicas y beguinas bajomedievales. Al igual que los anacoretas de la Tebaida o que Marie d'Oignies, nuestra religiosa veía con frecuencia a los ángeles y a los demonios, o percibía escenas del mundo metafísico que resultaban invisibles al común de los mortales¹³⁶. De la misma manera, Teresa descubría el estado de las almas de sus congéneres y en consecuencia, sus secretos, sus vicios y sus pecados ocultos: «llegando una vez a comulgar vi dos demonios (...). Parece que los cuernos rodeaban la garganta del pobre sacerdote, (...) y entendí estar aquel alma en pecado mortal»¹³⁷.

Pero la versión del discernimiento clásico en la que más descollaba nuestra religiosa era la relacionada con la capacidad de determinar el origen de las visiones, revelaciones, sueños, profecías y demás manifestaciones sobrenaturales extraordinarias. Se trataba de un don sorprendentemente eficaz, que se activaba de manera espontánea más allá de la voluntad de la santa y que producía efectos que resultaba imposible ignorar. Era así que Teresa percibía, por ejemplo, la presencia del espíritu divino: «y así como sentiría esta agua una persona que está descuidada si la bañasen de presto en ello, y no lo podía dejar de sentir, de la misma manera, y aún con más certidumbre se entienden estas operaciones que digo»¹³⁸. Al igual que el don de la perseverancia que el calvinismo ligaba de manera indisoluble al regalo de la gracia, las delicias, los arrobamientos y los

136 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ed. CHICHARRO, Dámaso. Barcelona: Altaya, 1995, 31, 10-11, p. 370-371.

137 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 37, 22. Op. cit., p. 454.

138 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 7, 2, 6. En *Obras de Santa Taresa de Jesús*. Ed. DE SANTA TERESA, Silverio. Burgos: Tipografía del Monte Carmelo, 1917, vol. IV, p. 188.

trances que la divinidad empleaba para inundar de gozo el alma de la mística, traían consigo una seguridad infusa que se imponía por su propio peso¹³⁹. Por otro lado, con similar facilidad la mujer reconocía, también como consecuencia del milagroso carisma paulino, la presencia del demonio: «porque entonces no es menester andar a buscar señales ni qué espíritu es, pues está tan clara esta señal para creer que es demonio, que si entonces todo el mundo me asegurase que es Dios, no lo creería»¹⁴⁰. En cualquier caso, tal como había sucedido en el pasado con Brígida de Suecia o con Catalina de Siena, era la mismísima deidad la que adiestraba a Teresa en el difícil arte de clasificar el accionar de los distintos espíritus. Continuando con la vocación docente de antaño, el Ser Supremo no se contentaba con regalar a su elegida una sobrenatural capacidad de discernir, sino que además explicitaba las diferencias que existían entre el accionar de las entidades celestiales y el de los espíritus impuros: «dábame causas para que entendiese que no era demonio; alguna diré después»¹⁴¹.

En síntesis, esta fenomenal habilidad para develar el origen de las experiencias religiosas paranormales conllevaba un estado de certidumbre sólido como el granito. La monja insistía sobre este punto con incansable tenacidad: «no podría, aunque quisiese, dejar de estar viva aquella centella de seguridad»¹⁴²; «una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer»¹⁴³; «vía en mí por otra parte una grandísima seguridad que era Dios»¹⁴⁴; «queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda»¹⁴⁵; durábame poco el temor, porque el Señor me aseguraba»¹⁴⁶; «si me hicieran pedazos no pudiera yo creer que era demonio»¹⁴⁷; «no me quedó ninguna sospecha de que era ilusión»¹⁴⁸. Bastaba con que la divinidad pronunciara una frase simple y sencilla, «Yo soy», para que la hasta entonces temerosa beata arrojara fuera de sí cualquier prevención y adquiriese una certidumbre gracias a la cual se mostraba incluso dispuesta a enfrentar el martirio: «está afligida por haberle dicho su confesor y otros, que es espíritu del demonio el que tiene, y toda llena de temor: y con una palabra que se le diga sólo: `Yo soy, no hayas miedo`, se le quita del todo (...) pareciéndole que ninguna bastará a hacerla creer otra cosa»¹⁴⁹.

139 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 316.

140 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 13. Op. cit., p. 314.

141 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 6. Op. cit., p. 349.

142 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 8. Op. cit., p. 116.

143 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 18, 13. Op. cit., p. 252.

144 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 23, 2. Op. cit., p. 295.

145 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 27, 5. Op. cit., p. 327.

146 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 1. Op. cit., p. 335.

147 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 6. Op. cit., p. 349.

148 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 40, 3. Op. cit., p. 472.

149 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 5. Op. cit., p. 115.

Es así que, partiendo de su intransferible experiencia personal, la mujer caracterizaba al discernimiento de espíritus como una práctica asequible e incluso banal, sencillez que la mayoría de sus contemporáneos estaba muy lejos de suscribir: «si no se quiere dejar engañar un alma, no me parece [que el demonio] la engañará»¹⁵⁰. Por los mismos motivos no alcanzaba a comprender los temores que producía la práctica de la meditación y de la contemplación¹⁵¹. Cada vez con mayor convicción la carmelita fue haciendo de la vacilación un signo inequívoco del origen diabólico de una supuesta experiencia profético-visionaria: si hay dudas, pues entonces no hay duda¹⁵². En una marcada involución, que nos recuerda al diferendo que Elizabeth von Schönau mantuvo con su ángel tutelar a causa de los pruritos de sus directores de conciencia, el dios de Teresa llegó incluso a irritarse en una ocasión a causa de los canónicos titubeos que la mujer manifestaba para no contradecir, al menos en la superficie, los patrones del modelo gersoniano basado en la suspicacia y en la sospecha permanentes¹⁵³.

Esta certeza indubitable que el don de discernir conllevaba en la experiencia de la mística de Ávila, se relaciona con una de las cláusulas de seguridad favoritas de los visionarios bajomedievales y temprano modernos: la infalsabilidad de las visiones intelectuales –doctrina que tenía su origen en la milenaria clasificación desplegada por San Agustín en el capítulo doce del *De Genesi ad litteram*. Como sabemos, desde los tiempos del gran Padre de la Iglesia el consenso mayoritario sostenía que el demonio no tenía capacidad de replicar o imitar esta clase de experiencia sobrenatural. A Teresa se lo explicó la autorizada voz del franciscano Pedro de Alcántara, futuro santo de la Iglesia Católica: «sigún después me dijo un santo hombre y de gran espíritu, llamado fray Pedro de Alcántara (...), que es [esta clase de visiones] adonde menos se puede entremeter el demonio de todas»¹⁵⁴. Era este tipo de intraducible comunicación trans-sensorial el que la divinidad elegía con más frecuencia para instruir a su protegida¹⁵⁵. Se trataba de una inefable inyección de conocimiento que la santa asimilaba a una suerte

150 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 10. Op. cit., p. 341.

151 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 8, 7. Op. cit., p. 173: *no entiendo esto que temen los que temen comenzar oracion mental, ni sé de qué han miedo*.

152 SCHREINER, Susan E. *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 315.

153 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 39, 24. Op. cit., p. 469: *estando una vez con la mesma duda que poco ha dije, si eran estas visiones de Dios, me apareció el Señor y me dijo con rigor: - ¡Oh hijos de los hombres!, ¿hasta cuándo seréis duros de corazón?*

154 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 27, 3. Op. cit., p. 326.

155 Un interesante análisis sobre la coexistencia de visiones imaginarias e intelectuales en la experiencia místico-profética de Teresa puede hallarse en MUJICA, Barbara – *Beyond Image: The Apophatic-Kataphatic Dialectic in Teresa de Avila*. «Hispania», vol. 84, fasc. 4 (2001), p. 741-748.

de aleph borgeano *avant la lettre*¹⁵⁶. En el *Libro de la Vida* Teresa no podía sino explicarlo de manera aproximada: «[mi confesor] preguntóme en qué forma le vía [a Jesucristo]. Yo le dije que no le vía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, más que no podía dejar de entender que estaba cabe mí y le vía claro y sentía, y que el recogimiento del alma era muy mayor, (...) y que era cosa muy clara»¹⁵⁷. En *Las Moradas*, la descripción que la visionaria ofrecía de las visiones intelectuales resultaba más precisa, pues en ella el componente teológico desplazaba del primer plano al abordaje de corte fenomenológico: «otra manera hay como habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna visión intelectual. Es tan en lo íntimo del alma, y párecele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor y tan en secreto, que la misma manera del entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, asegura y da certidumbre no poder tener el demonio parte allí»¹⁵⁸. El demonio que acosaba a la carmelita intentó en varias ocasiones fraguar una visión intelectual, pero siempre fracasó lastimosamente: la pseudo-comunicación de origen diabólico terminaba deshilachándose ante la inefable grandeza de las genuinas experiencias sobrenaturales¹⁵⁹.

No puede sorprender, entonces, que alcanzado este insuperable estadio de certeza interior, el diablo de Santa Teresa adquiriera cada vez más los trazos propios de la demonología del primer milenio: un Satán transformado en mero vector de la voluntad divina gracias a un providencialismo de fuerte cuño agustiniano¹⁶⁰. Es por ello que a partir de determinado momento la mujer dejó de

156 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 11. Op. cit., p. 341: *pues sin acordarnos de ello ni haberlo jamás pensado, ver en un punto presentes cosas que en gran tiempo no pudieran concertarse con la imaginación, porque va muy más alto, como ya he dicho, de lo que acá podemos comprender.*

157 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 27, 3. Op. cit., p. 326.

158 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 12. Op. cit., p. 118. Hallamos una definición más técnica y precisa del tipo de conocimiento alcanzado gracias a la consumación de la vía unitiva en la *Via compendii ad Deum, per motus anagogicos et orationes iaculatorias*, que el Cardenal Giovanni Bona publicó en Roma en 1629: «*Haec est vera sapientia a fonte omnium bonorum beatissima emanatione procedens, ac mentibus Sanctorum divinitus illapsa, qua perfusa anima, non Dei dona, sed ipsum largitorem scintillantibus affectionibus, insatiabilibus votis, unitivis aspirationibus desiderat*» (citado por STROPPIA, Sabrina – *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*. Firenze: Leo S. Olschki, 1998, p. 26).

159 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 10. Op. cit., pp. 340-341: «es muy mucho de estimar esta vision, y sin peligro, a mi parecer, porque en los efetos se conoce no tiene fuerza aquí el demonio. Páreçeme que tres u cuatro veces me ha querido representar de esta suerte al mesmo Señor en representación falsa (...). Hace representaciones para deshacer la verdadera vision que ha visto el alma, mas así la resiste de sí y se alborota y se desabre y inquieta, que pierde la devocion y gusto que antes tenía y queda sin ninguna oración (...). Es cosa tan diferentísima que, aun quien hubiere tenido sola oración de quietud, creo lo entenderá».

160 Sobre la demonología de Teresa de Jesús véase ZAMORA CALVO, María Jesús – *Misticismo y demonología: Teresa de Jesús*. «Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía», vol. 31 (2010), p. 147-161; WEBER, Alison – *Saint Teresa, Demonologist*. En CRUZ, Anne J. y PERRY, Mary Elizabeth (coords.) – *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 171-195; LÉPÉE, Marcel – *Sainte Thérèse de Jésus et le démon*. «Études carmélitaines», vol. 27, fasc. 1 (1948), p. 98-103. Respecto de la demonología del primer milenio resulta de utilidad la consulta de CAM-

temer a los malos espíritus («no se me da más de ellos que de moscas»), devenidos monigotes impotentes a quienes cabía desafiar con descaro e impertinencia: «¿qué mal me pueden hacer ellos a mí? ... y así dije: 'Ahora venid todos, que, siendo sierva del Señor, yo quiere ver qué me podéis hacer'»¹⁶¹. La actitud provocadora que la santa terminó adoptando con los demonios no escatimaba groserías no giros vulgares: «una higa para todos los demonios, que ellos me temerán a mí»¹⁶². Desalentados por los fracasos en que incurrieran de continuo, y desorientados por la acrecentada confianza manifestada por la carmelita, el demonio pareció incluso darse por vencido: «como ya ve que lo entiendo, no me atormenta en esto tantas veces como solía»¹⁶³. La religiosa se terminó de convencer de la debilidad de los ángeles caídos cuando Dios tornó a darle una escueta lección de demonología aplicada: «[me dijo] que no pensase [yo] que consentía Dios que tuviese tanta parte el demonio en las almas de sus siervos»¹⁶⁴. Con esta breve frase, la divinidad a la que reportaba Teresa desestimaba gran parte de los fundamentos de la demonología radical, la torturada ciencia del demonio que de la década de 1580 en adelante se aprestaba a legitimar la fase más brutal de la represión judicial de la brujería en la historia del continente¹⁶⁵.

PAGNE, Fábian Alejandro – *Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt*. «Church History», vol. 80, fasc. 3 (2011), p. 475 y ss; BOUTON-TOUBOULIC, Anne Isabelle – *Le De Divinatione daemonum de Saint Augustin. La pouvoir des démons en question*. En LAVOCAT, Françoise; KAPITANIAK, Pierre y CLOSSON, Marianne (coords.) – *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*. Genève: Droz, 2007, p. 15-34; CARPIN, Atilio – *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 2004; MONACI CASTAGNO, Adele (coord.) – *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*. Firenze: Nardini, 1996; OSCULATI, Roberto – *Potenza e impotenza di Satana*. En PRICOCO, Salvatore (coord.) – *Il demonio e i suoi Complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*. Messina: Rubbettino, 1995, p. 27-50; EVANS, G. R. –

Augustine on Evil. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1982); FORSYTH, Neil – *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 385-440; RUSSELL, Jeffrey Burton – *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1981, p. 186-218.

161 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 19. Op. cit., p. 317.

162 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 22. Op. cit., p. 319.

163 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 9. Op. cit., p. 358.

164 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 39, 24. Op. cit., p. 469.

165 Desde la publicación del monumental ensayo de Stuart Clark en 1997, los estudios sobre la demonología radical temprano-moderna se han multiplicado hasta superar quizás a los dedicados a analizar los procesos específicos de brujería (TAUSIET, María – *Razonar lo irracional: una conversación con Stuart Clark*. «Historia Social», 66 [2010], p. 165). Como abordaje a la problemática de la ciencia del demonio renacentista y barroca resulta útil la consulta de SCHOLZ WILLIAMS, Gerhild –

Demonologies. En LEVACK, Brian P. (coord.) – *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 69-83; DAVIDSON, Jane P. –

Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture, 1400-1700. Santa Barbara: Praeger, 2012, p. 19-122; CAMERON, Euan – *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 247-269; LOMBARDI, Paolo – *Streghe, spettri e lupi mannari. L'arte maledetta in Europa tra Cinquecento e Seicento*. Torino: UTET, 2008, p. 95-123; TAUSIET, María y AME-

LANG, James (coord.) – *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004; STEPHENS, Walter – *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002;

MAGGI, Armando – *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*. Chicago: The University of

La plena ascensión por parte de Santa Teresa de una versión tan extrema del carisma paulino no podía prescindir de la explicitación de reglas concretas de discernimiento¹⁶⁶. En primer lugar, la religiosa subrayaba la importancia del clásico criterio doctrinal, es decir, la conformidad del contenido de las supuestas revelaciones con las enseñanzas escriturarias y con la doctrina de la Iglesia. Al respecto sostenía la religiosa: «ninguna que no vaya muy conforme a la Escritura hagáis más caso de ellas que si las oyeseis al mismo demonio»¹⁶⁷. Sin embargo, no era éste el principio más relevante en el baremo diseñado por la monja. Por el contrario, en su grilla clasificatoria el lugar de privilegio correspondía a las normas de índole subjetiva, fuertemente fondeadas en sensaciones de tipo afectivo y en incomunicables sensaciones interiores. Teresa se instalaba así, sólidamente, en la venerable tradición de los ermitaños del desierto. En síntesis, si bien el verbo diabólico podía formular las verdades del dogma –circunstancia que de por sí debilitaba la eficacia de los criterios de base doctrinal–, el Enemigo no podía fraguar las sensaciones que en el alma sólo podía instalar la presencia del Creador: «[el demonio] sabe bien contrahacer el espíritu de luz; mas será –a mi parecer– en las palabras, decirlas muy claras, que tampoco quede duda si se entendieron como en el espíritu de verdad; más no podrá contrahacer los efectos que quedan dichos, ni dejar esa paz en el alma, ni luz; antes inquietud y alboroto»¹⁶⁸. Tal como alguna vez sostuviera Santa Mónica en la anécdota recogida por San Agustín en sus *Confesiones*, Teresa también pensaba que los sabores que en el alma dejaban los espíritus beatíficos y los perversos eran tan diferentes, que resultaba imposible confundirlos: «aunque [la visión de origen diabólico] comienza con regalo y gusto, el alma lo lanza de sí; y aun, a mi parecer, debe ser diferente el gusto»¹⁶⁹.

Aún cuando las reglas de carácter afectivo tendían a dominar el discurso teresiano en materia de discernimiento espiritual, ello no impedía que la santa sugiriera otras normas complementarias. Un indicador del carácter divino de las visiones que resultaba de peculiar importancia para la abulense, y sobre todo para muchos de sus directores de conciencia, eran los efectos que las comunicaciones extraordinarias producían en su alma. Por caso, las genuinas revelaciones privadas jamás inducían sentimientos de orgullo en los elegidos,

Chicago Press, 2001; MUCHEMBLED, Robert – *Une histoire du diable, XII-XXe siècle*. Paris: Seuil, 2000, p. 53-198; CLARK, Stuart – *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997; HOUDAR, Sophie –

Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle). Paris: Cerf, 1992.

166 JACOBSON-SCHUTTE, Anne – *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 47.

167 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 4. Op. cit., p. 114-115.

168 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 16. Op. cit., p. 119.

169 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 10. Op. cit., p. 341.

sino todo lo contrario: una conciencia incrementada de su propia insignificancia, de los pecados y faltas cometidas, del carácter inmerecido de los dones recibidos y de la necesidad de priorizar el servicio al prójimo antes que la consecución del propio beneficio¹⁷⁰. No era soberbia cuanto anonadamiento la semilla que las verdaderas comunicaciones celestiales sembraban en el espíritu de los santos genuinos. También la perseverancia en el bien («aunque tornen a caer, queda una señal de que estuvo allí el Señor, que es levantarse presto») y un incremento notable en el deseo de amar a la divinidad («el amor que se iba en mí aumentando cada día para amarlo») podían tomarse como frutos que garantizaban que el espíritu que interpelaba a un individuo no tenían origen perverso¹⁷¹. Para concluir, Santa Teresa resaltaba un último criterio discriminante, relacionado con la perdurabilidad de los mensajes que se originaban en Dios antes que en Luzbel: los primeros se grababan en la mente con la solidez de las inscripciones realizadas sobre piedra, mientras que los derivados del accionar satánico o de la propia imaginación del hombre pasaban rápidamente y se olvidaban¹⁷².

Carisma teresiano e institución eclesial: crónica de un conflicto anunciado

Como resultaba dable esperar, el portentoso don de discernimiento que disfrutaba Teresa de Ávila y la desmesurada dilatación de su autoridad carismática no podían dejar de producir estridentes fricciones con la institución eclesial.

Como casi todos los visionarios que alcanzaban un elevado grado de intimidad con la deidad misma, la santa pronto comenzó a poner de manifiesto una fuerte propensión hacia el auto-examen, una práctica que por sus propias características abría las puertas a una fase de relativa emancipación de la tutela de los confesores, directores de conciencia y demás agentes especializados en el difícil arte de la *probatio spirituum*. El conocimiento directo de Dios otorgaba a los contemplativos una pericia, fruto de la gracia antes que del saber libresco, que entraba en colisión con las pretensiones monopolizantes de la alta cultura teológica¹⁷³. Potenciaba el inevitable conflicto una circunstancia que vale la pena traer a colación: el hecho de que fueron precisamente los místicos carmelitas de la segunda mitad del siglo XVI los que más contribuyeron a desarrollar como nunca antes la polémica distinción entre la contemplación infusa –una gracia

170 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 17. Op. cit., p. 120.

171 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 15, 14 y 39, 24. Op. cit., p. 231 y 469.

172 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 7. Op. cit., p. 115-116.

173 POUTRIN, Isabelle – *Le voile et la plume*. Op. cit., p. 94.

sobrenatural que dependía excluyentemente de los insondables designios divinos y que la voluntad humana no podía provocar, dominar, resistir ni transferir— y la contemplación adquirida —producto del esfuerzo volitivo del hombre y de una serie de técnicas, protocolos y estrategias prefijadas¹⁷⁴. La caracterización de los éxtasis y arrobamientos como experiencias trascendentes que los místicos verdaderos no podían rechazar ni repeler aún cuando pusieran toda su fuerza de voluntad en ello, contribuía a transformarlos en agentes que no resultaba sencillo encuadrar en el seno de la institución eclesial, diseñada para funcionar como excluyente instancia de intermediación entre el más allá y el mundo creado.

En el caso específico de Teresa de Jesús, la propensión hacia el autodiscernimiento se complementaba con la convicción de que su veteranía en el trato con las entidades desencarnadas también la autorizaba a discernir los espíritus de los demás. El Libro de la Vida puede caracterizarse, de hecho, como una interminable apología de la experiencia, como una extensa alabanza a la superioridad de la praxis, como un repetitivo panegírico sobre la imbatible supremacía epistemológica del experimentalismo. La apuesta teresiana no hacía más convalidar uno de los timbres distintivos del saber contemplativo, alguna vez caracterizado como *cognitio sperimentalis* por Tomás de Aquino, y al que más tarde el jesuita Jean-Joseph Surin bautizaría como *science expérimentale des choses de l'autre vie*¹⁷⁵. En este sentido, el laboratorio místico, que alcanzó durante el barroco su máximo desarrollo histórico, guardaba una relación directa con uno de los discursos científicos por entonces en boga: el encarnado por la multifacética figura de Francis Bacon. Siguiendo a Sophie Houdard, cabría caracterizar a la ciencia experimental de los santos del período como una rama del amplio campo disciplinar baconiano¹⁷⁶. Esta filosofía natural de fuerte basamento empírico se esforzaba por producir relatos o narraciones que pudieran dar testimonio fiable y convencer a la mayor cantidad posible de personas, de la existencia de fenómenos extraordinarios o fuera de lo corriente. El objeto de estudio del misticismo, como sabemos, no se relacionaba con las disciplinas

174 SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 101. Respecto del debate generado por la distinción entre contemplación infusa y adquirida véase DALBIEZ, Roland – *La controverse de la contemplation acquise*. En *Technique et contemplation. Études carmélitaines*. Ed. n/i. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, p. 81-145.

175 MODICA, Marilena – *Infetta dottrina*. Op. cit., p. 32. Una interesante reflexión sobre las peculiaridades de este rótulo creado por Surin puede verse en PAIGE, Nicholas D. – *Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 194-200.

176 La santidad experimental debe reputarse como un fenómeno propio del siglo XVII. Al respecto véase BERGAMO, Mino – *La scienza dei santi. Studi sul misticismo secentesco*. Firenze: Sansoni, 1983.

matematizadas, que tendían a percibir los atributos del mundo real como regularidades relativamente uniformes y estables, sino con fenómenos inauditos e inusuales que desafiaban el sentido común y que sólo se volvían accesibles gracias a experiencias singulares que parecían poner en entredicho el curso regular del orden natural¹⁷⁷. De lo que se trataba, en última instancia, era de transformar determinados fenómenos nuevos y asombrosos en verdades de facto, en hechos establecidos y aceptados por la mayoría¹⁷⁸. Pues bien, cual discípula del Barón Verulam, Teresa de Ávila insistía ad nauseam, de todas las formas que su limitada retórica tornaba viables, en el carácter experiencial y experimental del conocimiento que poseía sobre el mundo de los espíritus, el orden preternatural y el universo metafísico: «será bien oscuro para quien no tuviere espiriencia»¹⁷⁹; «yo tengo grandísima espiriencia de ello»¹⁸⁰; «a quien tiene espiriencia es imposible no entender»¹⁸¹; «no diré cosa que no la haya espirimentado mucho»¹⁸²; «¡dígallo quien lo sabe!»¹⁸³; «quien lo hubiere probado entenderá algo desto»¹⁸⁴; «quien tuviere espiriencia verá que es al pie de la letra todo lo que he dicho»¹⁸⁵; «vi que [San Pedro de Alcántara] me entendía por espiriencia»¹⁸⁶; «hay pocos que hayan llegado a la espiriencia de tantas cosas»¹⁸⁷.

Estas inagotables loas al carácter empírico de su saber —una experiencia, vale recordarlo, derivada de la puesta en práctica cotidiana de un carisma milagroso: el don de discernimiento paulino— se complementaban en el discurso teresiano con la admisión de una incompleta y paupérrima formación libresa («en letras y saber», afirmó en una oportunidad, «a mí todo me falta») ¹⁸⁸. Se trata, probablemente, de uno de los pocos elementos anti-gersonianos presentes en el modelo defendido por nuestra carmelita (tal como hemos visto en capítulos precedentes, Gerson afirmaba en el *De Probatione* de 1415 que el *discretor spirituum* ideal era aquel que reunía en su persona una profunda experiencia mística y una sólida formación universitaria). Al respecto, Teresa no podía ser más explícita; en una ocasión había intentado adquirir conocimientos a través de

177 HOUDARD, Sophie – *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 211-212.

178 LICOPPE, Christian – *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*. Paris: Éditions de la Découverte, 1996, p. 13.

179 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 10, 9. Op. cit., p. 189.

180 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 11, 15. Op. cit., p. 198.

181 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 15, 4. Op. cit., p. 226.

182 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 18, 7. Op. cit., p. 250.

183 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 18, 13. Op. cit., p. 252.

184 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 18, 13. Op. cit., p. 252.

185 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 9. Op. cit., p. 312.

186 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 4. Op. cit., p. 356.

187 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 40, 8. Op. cit., p. 475.

188 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 10. Op. cit., p. 359.

la lectura de obras eruditas pero los resultados no fueron nada auspiciosos: «yo no tenía maestro y leía en libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo. (...) Después entendí que si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por espiriencia no me lo daba a entender»¹⁸⁹. En el discurso teresiano parece consumarse, entonces, incluso antes que en la tratadística teórica del *Seicento*, la total discontinuidad entre saber teológico y *sapientia mystica* que los espirituales dionisianos defendieron ya en el siglo XIII¹⁹⁰. En rigor de verdad, asistir en calidad de alumna a una academia en la cual la divinidad oficiaba como principal titular de cátedra tornaba obsoleta cualquier posible estrategia pedagógica alternativa: «esta alma [está] tan enseñada de unas tan grandes verdades, que no ha menester otro maestro»¹⁹¹. La carmelita era, pues, un claro ejemplo de la *indocta sapientia* que caracterizaba a la teología mística por oposición a la teología especulativa¹⁹². Por ello, no se equivocaba el atormentado Surin cuando sostenía que Santa Teresa prefería la «experiencia sin doctrina» a la «doctrina sin experiencia»¹⁹³.

La elaborada construcción identitaria ensayada por la monja de Ávila no se agotaba en el encomio de la experiencia y en el reconocimiento de su deficiente formación intelectual. El factor que en realidad potenciaba las fricciones entre institución y carisma era la explícita defensa de la superioridad del *know how* experiencial por sobre los saberes de corte académico —preponderancia que se ponía de manifiesto con enorme contundencia en la esfera del discernimiento de espíritus. La audacia del discurso de la dama no deja de sorprendernos: «es el engaño, que nos parece por los años hemos de entender lo que en ninguna manera se puede alcanzar sin espiriencia; y así yerran muchos en querer conocer espíritu sin tenerle. No digo que quien no tuviere espíritu, si es letrado, no gobierne a quien lo tiene; mas entiéndese en lo (...) que va conforme a vía natural por obra del entendimiento, y en lo sobrenatural que mira vaya conforme a la Sagrada Escritura. En lo demás no se mate, ni piense entender lo que no entiende, ni ahogue los espíritus (...). No se espante ni le parezcan cosas imposibles (...), sino procure esforzar la fe y humillarse de que hace el

189 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 22, 3. Op. cit., p. 285.

190 LAZZERI, Valerio – *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*. Milano: Glossa, 1994, p. 38.

191 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 9, 10. Op. cit., p. 164.

192 El oximoron *indocta sapientia* fue utilizado por vez primera por el jesuita Diego ÁLVAREZ DE PAZ en su tratado *De inquisitione pacis, sive studio orationis*. Lyon: Horatius Cardon, 1617. Más adelante sería retomado por el Cardenal Bona en su *Via compendii ad Deum* de 1657 (STROPPA, Sabrina – *Sic arescit*. Op. cit., p. 27).

193 SURIN, Jean-Joseph – *Guide spirituel pour la perfection*. Ed. DE CERTEAU, Michel. Paris: Desclée de Brouwer, 1963, p. 255.

Señor en esta ciencia a una viejecita más sabia, por ventura, que a él, aunque sea muy letrado»¹⁹⁴. En esta verdadera diatriba anti-intelectual, nuestra religiosa dejaba en claro varias cuestiones: la cantidad de años de estudio no aseguraba necesariamente el éxito en materia de *discretio spirituum*; existía un agujero negro de saberes sobrenaturales del que incluso los mejores teólogos quedaban excluidos si personalmente nunca habían tenido experiencias místicas; los intelectuales que jamás experimentaron éxtasis, arrobamientos o revelaciones no debían por ello descreer de la realidad del fenómeno profético-visionario ni desalentar las genuinas manifestaciones del Paráclito en el orden de la materia; los carismas extraordinarios eran distribuidos según los incognoscibles designios divinos y es por ello que las personas carentes de estudio —una viejecita, por caso— podían llegar a superar en este campo específico a los más grandes pensadores de la cristiandad.

En función de la ventaja que según Teresa poseían los que *tienen espíritu* respecto de quienes sólo *tienen letras* —es decir, los carismáticos respecto de los teólogos que carecían de experiencia mística—, no puede sorprendernos la reflexión que realizaba acerca de las virtudes que todo buen director de conciencia necesitaba poseer. Para la reformadora resultaba esencial que en primer lugar el confesor fuera espabilado y perspicaz. En segundo lugar debía tener experiencia, lo que implicaba una práctica frecuente de las formas más elevadas y sofisticadas de contemplación, o mejor aún, la posesión de un genuino don de discernimiento. El estudio universitario y la formación académica, por su parte, quedaban relegadas al tercer lugar en el ordenamiento propuesto por la santa, quien para despejar dudas aclaraba que si no podían hallarse las tres virtudes juntas en la misma persona «las dos primeras importan más». El buen entendimiento y la «espiriencia» eran los dos atributos innegociables. Si el candidato en cuestión además «tenía letras», pues entonces estábamos ante un «grandísimo negocio». Queda claro que la cultura libresca era el eslabón débil de la cadena: en caso de que un confesor y su penitente desearan consultar a un teólogo profesional por algo relacionado con las experiencias religiosas extraordinarias, siempre hallarían uno dispuesto a ayudarlos. Los maestros «avisados y espirimentados», por el contrario, resultaban mucho más difíciles de conseguir¹⁹⁵.

Dado que estaba sinceramente convencida de que su fenomenal experiencia en materia de discernimiento superaba la sabiduría libresca de los académicos y demás eruditos profesionales, Teresa de Ávila no sintió escrúpulo alguno

194 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 34, 11-12. Op. cit., p. 408.

195 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 13, 16. Op. cit., p. 213.

ni se arredró a la hora de ofrecer guía, consejo y asesoramiento espiritual a muchos varones laicos y eclesiásticos¹⁹⁶. Tal fue el caso de los dominicos García de Toledo y Domingo Bañez, del jesuita Baltasar Álvarez y del arzobispo de Évora Teotonio de Braganza. Particular importancia reviste el caso del carmelita descalzo Jerónimo Gracián, en cuyo progreso espiritual se mostró particularmente interesada nuestra santa: el joven fraile, que tenía treinta años menos de edad que Teresa, le enviaba *quadernillos* plagados de detalles sobre su vida interior para que ella los examinara y la mujer a su vez le remitía extensas epístolas rebosantes de consejos prácticos (el problema de la falta de moderación en las penitencias, la cuestión del exceso de escrúpulos durante la confesión, la sensación de aridez y desolación que podía afectar al alma durante la práctica de la oración, etc.)¹⁹⁷. La religiosa también devino consejera espiritual de su hermano Lorenzo de Cepeda y Ahumada, entre su retorno de América y su fallecimiento acaecido en 1580. Las cartas que dirigía a su deudo revelan un interés que no se agotaba en las cuestiones estrictamente religiosas (el tipo de oración en que debía enfrascarse, la manera correcta de utilizar el cilicio, la frecuencia máxima de las flagelaciones semanales, etc.) sino también en asuntos de índole eminentemente práctica (la necesidad de conciliar los impulsos de caridad que asaltaban a Don Lorenzo con la responsabilidad financiera hacia su propia familia, por ejemplo)¹⁹⁸.

Ahora bien, como no podía ser de otra manera, el mayor motivo de fricción entre el carisma teresiano y la institución eclesiástica fueron los desencuentros y malos entendidos que durante muchos años la mujer mantuvo con diversos confesores y directores espirituales. Apenas oculta por una superficial capa retórica de veneración por los sacerdotes consagrados y de respeto por el excluyente monopolio de la economía sacramental que la Iglesia romana les concedía, hallamos críticas severas –por momentos feroces– a la ineficiencia de muchos presbíteros en lo que a discernimiento y dirección de conciencias se refiere¹⁹⁹. Resultaba difícil exagerar el daño que los malos maestros –que en el protocolo teresiano se relacionaban siempre con los eclesiásticos que carecían de

196 El éxito alcanzado por Teresa en esta esfera resultó más valorable aún si recordamos que aquellos no eran años precisamente favorables para las madres espirituales y para los liderazgos carismáticos femeninos, que en el pasado reciente habían llegado a incluir entre sus discípulos a muchos eclesiásticos y sacerdotes consagrados. Para una visión de conjunto de este fenómeno véase PROSPERI, Adriano – *Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'*. En SCHULTER VAN KESSEL, Elisa (coord.) – *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII centuries*. The Hague: Netherlands Government Publishing Office, 1986, p. 71-90.

197 WEBER, Alison – *Teresa di Gesù e la direzione spirituale*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 308.

198 LÉPÉE, Marcel – *La direction spirituelle d'après les lettres de Sainte Thérèse*. «Études carmélitaines», vol. 30 (1951), p. 241-243.

199 JACOBSON SCHUTTE, Anne – *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 47.

experiencia mística— podían provocar en los fieles a quienes (mal)aconsejaban: «es muy necesario el maestro, si es experimentado; que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí misma entender; porque como sabe [el alma del penitente] que es un gran mérito estar sujeta a maestros, no osa salir de lo que le manda. Yo he topado almas acorraladas y afligidas por no tener experiencia quien las enseñaba, que me hacían lástima, y algunas que no sabían ya qué hacer de sí; porque no entendiendo el espíritu, [los malos confesores] afligen alma y cuerpo»²⁰⁰. Este lapidario retrato de los estropicios y perjuicios permanentes que los sacerdotes ignorantes en materia místico-visionaria podían llegar a provocar, es apenas el primero de una larga serie. La propia Teresa incluía el relato de sus propios padecimientos y en particular la profunda angustia existencial en que se vio sumida cuando un pequeño grupo de religiosos se puso de acuerdo para señalar como diabólico al espíritu que la cortejaba, contradiciendo la profunda sensación de certeza interior que las visiones genuinas siempre conllevaban. Así relataba su calvario la carmelita: «a mí hartos me han venido [daños] por estos temores demasiados que tienen algunas personas. En especial me acaeció una vez que se habían juntado muchos a quien yo daba gran crédito (...). Creo eran cinco o seis [probablemente se trate de Baltasar Álvarez, Alonso Álvarez Dávila, Francisco de Salcedo, Gaspar Daza y Gonzalo de Aranda], todos muy siervos de Dios; y díjome mi confesor que todos se determinaban en que era demonio [el espíritu que me visitaba] (...). Yo, como vi que todos lo afirmaban, y yo no lo podía creer, dióme grandísimo escrúpulo, pareciéndome poca humildad; porque todos eran más de buena vida sin comparación que yo, y letrados (...). Pues estando en esta tan gran fatiga (...), solas estas palabras bastaban para quitármela y quitarme del todo: -No hayas miedo, hija, que Yo soy, y no te desampararé; no temas. Parece a mí que eran menester muchas horas para persuadirme a que me sosegase y que no bastara nadie. Heme aquí con estas solas palabras sosegada, con fortaleza, con ánimo, con seguridad, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra, y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios»²⁰¹. El subtexto de esta extensa anécdota resulta transparente: cinco o seis varones piadosos, todos ellos de aparente escasa experiencia en lo que hacía a la interacción con los espíritus beatíficos y diabólicos, no sólo equivocaron el diagnóstico sobre el origen de las visiones teresianas, sino que no supieron inducir en la mujer una calma siquiera similar a la que instaló en su alma una breve locución emitida por la divinidad en persona. En un texto tardío como *Las Moradas*, concluído cinco años antes de su fallecimiento, hallamos un adecuado resumen de la opinión que

200 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 13-14. Op. cit., pp. 212-213.

201 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 14. Op. cit., pp. 314-315.

la mujer tenía sobre la ineficacia sacerdotal en materia de dirección espiritual, y en particular sobre los clérigos excesivamente prudentes y medrosos (o incluso, escépticos): «comencemos por el tormento que da topar con un confesor tan cuerdo y poco experimentado, que no hay cosa que tenga por segura: todo lo teme, en todo pone duda, como ve cosas no ordinarias; en especial, si en el alma que las tiene ve alguna imperfección (que le parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuvieren en este cuerpo), luego es todo condenado a demonio o melancolía»²⁰². Como se observa con claridad, a la duda metódica del poder institucional se contraponía la fanática seguridad de la autoridad carismática. Esta fragmento de *Las Moradas* replicaba con más sutileza y respeto una afirmación equivalente que hallamos en el *Libro de la Vida*, en la que la ironía –e incluso el sarcasmo– imperaban como recurso excluyente: «tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros, en especial sin son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años de tan gran trabajo, que ahora me espanto cómo lo he podido sufrir»²⁰³. Grandes debieron ser las tribulaciones de Teresa para que años después no vacilara en otorgar mayor peligrosidad a los malos directores que al mismísimo Satanás. Un hecho objetivo quizás contribuía a darle la razón a la incansable reformadora: con mucha frecuencia los supuestos expertos masculinos en materia de discernimiento habían formulado opiniones contrapuestas respecto del origen de las visiones que la asaltaban. ¿Acaso Francisco de Borja no rechazó en 1557 la opinión de su compañero de orden, Diego de Cetina, que había inducido a la mujer a retornar al estadio precedente de oración mental y a resistir cuanto pudiera los favores sobrenaturales? ¿Acaso Baltasar Álvarez no pretendió al año siguiente desandar el camino trazado por muchos de sus predecesores inmediatos en la dirección espiritual de la santa? Este insólito debate al interior mismo del círculo áulico que debía protegerla, no ayudaba demasiado a modificar la imagen que Teresa tenía del sacerdote *standard* ni de su capacidad para lidiar con el inasible mundo de los espíritus invisibles.

Un proyecto de clericalización alternativo: institución y carisma en la cosmovisión de Santa Teresa

A pesar de lo que parecen sugerir los subapartados anteriores, Santa Teresa terminó bregando sin ambages por la clericalización de la autoridad carismática,

202 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 1, 8. Op. cit., p. 103.

203 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 22. Op. cit., p. 319.

del discernimiento de espíritus y de las experiencias religiosas extraordinarias. En este sentido, su propuesta no se diferencia demasiado de la formulada décadas antes por San Ignacio de Loyola. Tanto uno como otro pueden verse como matizados emergentes del mismo paradigma gersoniano en materia de *probatio spirituum*.

En primer lugar, cabe decir que el retrato de la santa que hemos dado en las páginas precedentes resulta sesgado. Adrede hemos seleccionado algunos fragmentos de sus obras en detrimento de otros. En esta sección procederemos a recorrer el camino exactamente contrario. Un factor que habilita la estrategia que estamos ensayando se relaciona con una de las características más visibles –incluso irritantes– del discurso de la religiosa: una preternatural habilidad para hacer del oxímoron uno de los ejes estructurantes de su pensamiento. Teresa no sentía empacho alguno en realizar afirmaciones aparentemente opuestas sobre el mismo tema. En concreto, lo hacía todo el tiempo en relación con las temáticas que nos ocupan: las relaciones entre institución y carisma en general y el abordaje de la *discretio spirituum* en particular. Sin embargo, trataremos de mostrar que en rigor de verdad no estamos tanto en presencia de contradicciones insalvables cuanto de estudiados ejercicios de contrabalanceo. Con gran habilidad, la monja enunciaba proposiciones revulsivas que poco después equilibraba con aseveraciones de signo contrario. Se trataba de una clásica estrategia retórica de contrapeso, que en este caso concreto tenía como objetivo reforzar la pátina de ortodoxia que la mujer necesitaba para que sus ambiciosos emprendimientos reformistas siguieran su curso sin obstáculos insuperables. Es a partir de los pliegues que formaba el solapamiento de estas opiniones y dictámenes contrapuestos donde resulta más sencillo hallar la propuesta de conciliación entre institución y carisma formulada por la dama. Teresa debía enmascarar su contundente magisterio religioso con una envidiable variedad de estrategias retóricas y ésta que estamos descubriendo es precisamente una de ellas²⁰⁴. Como muchas otras visionarias y profetizas –anteriores y posteriores–, la nativa de Ávila comprendía muy bien que no debía jamás perder de vista a los censores que una y otra vez escrutarían cada línea que ella osara poner por escrito. Por lo tanto, si analizamos su obra desde esta perspectiva veremos que en lo que realidad proponía no era la subordinación de la autoridad institucional a la carismática ni la autonomización de los visionarios respecto de la jerarquía eclesiástica sino un reforzamiento del proceso de clericalización del discernimiento de espíritus –aunque, claro está, por vías alternativas a las ensayadas por muchos de sus predecesores masculinos. En el discurso teresiano hallamos, entonces,

204 WEBER, Alison – *Teresa di Gesù e la direzione*. Op. cit., p. 289.

una permanente tensión, creada *ex profeso*, deliberadamente irresuelta, entre certeza y duda, entusiasmo y prudencia, autosuficiencia y modestia, institución y carisma.

La primera de estas contradicciones premeditadas y explícitamente buscadas era la que equilibraba la catarata de afirmaciones relativas a la plena seguridad interior que las visiones genuinas sembraban en el alma de la mística, con un listado no menos profuso de llamados a la precaución, la cautela, la desconfianza y un sereno temor respecto de las visiones, apariciones y demás manifestaciones sobrenaturales extraordinarias: «es bien andar siempre con gran aviso»²⁰⁵; «con todo puede haber muchos embustes del demonio, y ansí no hay cosa en esto tan cierta que no lo sea más temer e ir siempre con aviso»²⁰⁶; «siempre hemos de estar sospechosos y no descuidarnos mientras vivimos; porque (...) en esta vida nunca hay todo sin muchos peligros»²⁰⁷; «es mucho menester no nos descuidar para entender sus ardidés y que no nos engañe, hecho ángel de luz»²⁰⁸; «no se tiene por segura, sino que anda con mucho más temor que antes en guardarse»²⁰⁹; «siempre es bien andar con temor»²¹⁰; «no será malo tener sospecha»²¹¹; «no por eso penséis está sígura (...); porque nadie lo puede estar mientras vive y anda engolfado en los peligros de este mar tempestuoso»²¹²; «acordaos cuántos estuvieron en la cumbre y están en lo profundo. No hay seguridad mientras vivimos»²¹³; «téngase aviso que la flaqueza natural es muy flaca, en especial en las mujeres (...); y así es menester que a cada cosita que se nos antoje, no pensemos luego es cosa de visión»²¹⁴; «miren que por pequeñas cosas va el demonio barrenando agujeros por donde entren las muy grandes»²¹⁵.

Este ensalzamiento de la prudencia, acabada contrapartida del encomio de la experiencia que describimos en la sección anterior, no hacía más que acatar una de las recomendaciones claves de la tratadística sobre discernimiento producida por la alta cultura teologal bajomedieval y temprano-moderna. Tal como ya

205 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 11. Op. cit., p. 313.

206 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 14. Op. cit., p. 314.

207 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 31, 19. Op. cit., p. 375.

208 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 1, 2, 15. Op. cit., p. 20.

209 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 7, 2, 9. Op. cit., p. 190.

210 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 6, 6. Op. cit., p. 140.

211 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 6, 8. Op. cit., p. 141.

212 TERESA DE JESÚS – *Camino de Perfección*, 40, 7. En *Obras de Santa Taresa de Jesús*, vol. III, 1916, p. 193.

213 TERESA DE JESÚS – *Conceptos del amor de Dios o Meditaciones sobre los cantares*, 2, 13. En *Obras de Santa Taresa de Jesús*, vol. IV, 1917, p. 229.

214 TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*, 8, 6. En *Obras de Santa Taresa de Jesús*, vol. V, 1918, p. 67.

215 TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*, 29, 32. Op. cit., p. 283.

había sucedido con Brigida de Suecia y con Catalina de Siena, una de las claves del éxito de Santa Teresa debe verse en el uso inteligente que hizo de la retórica de la *discretio spirituum* clásica²¹⁶. De hecho, nuestra carmelita no dejaba pasar la oportunidad de recordar a sus lectores que la abundante cantidad de falsas místicas y profetizas penitenciadas por entonces por la Inquisición era el mejor llamado a la moderación que un carismático podía tener en los albores de la Contrarreforma: «yo, como en estos tiempos había acacido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer»²¹⁷. Incluso los más avanzados en la esfera espiritual no resultaban inmunes a los sofismas diabólicos, como lo probaba el caso del desdichado apóstol traidor²¹⁸. Al respecto, su conclusión resultaba contundente: «mas cuando veo que estaba Judas en compañía de los Apóstoles, y tratando siempre con el mismo Dios, y oyendo sus palabras, entiendo que no hay seguridad en esto»²¹⁹. Dado que Teresa se consideraba una mística experta y consumada, esta referencia a la felonía del Iscariote —un hombre que había dialogado e intimado con el mismísimo Dios encarnado— no podía dejar de tener una evidente carga autorreferencial: aún la santidad más perfecta podía rodar por el fango si se bajaba la guardia y se subestimaban las argucias mefistofélicas.

Esta obsesión con la prudencia y el temor a los embustes luciferinos sólo en apariencia contradice el elogio de la certeza y la sobrevaloración de la propia experiencia que profusamente aparecían en las citas teresianas que reproducimos en la sección precedente. En rigor de verdad no existía discordancia. La plena e inefable seguridad que la abulense experimentaba, hasta el punto de permitirle desterrar por completo las dudas sobre el origen de las entidades invisibles con las que interactuaba, se limitaba de manera excluyente a los momentos más intensos de la oración mental y de la dejadez contemplativa. Tal como alguna vez Santo Tomás había sostenido respecto de los profetas verdaderos, los dones sobrenaturales que Teresa había recibido no se hallaban activos de forma permanente. A poco que la mujer abandonaba la oración volvían a asaltarla las dudas, consciente de que la plena recuperación de la consciencia la dejaba a merced de la superior inteligencia de Satán, mente maligna cuyos alcances superaban con creces las capacidades cognitivas humanas. La propia religiosa sintetizaba esta inestable combinación de duda y certeza: «vía en mí (...) una grandísima seguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración (...),

216 Sobre esta problemática véase VOADEN, Rosalynn — *God's Words, Women's Voices: The Discernment of Spirits in the Writing of Late-Medieval Women Visionaries*. York: York Medieval Press, 1999, passim.

217 TERESA DE JESÚS — *Libro de la Vida*, 23, 2. Op. cit., p. 295.

218 SCHREINER, Susan E. — *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 310.

219 TERESA DE JESÚS — *Las Moradas o Castillo Interior*, 5, 4, 7. Op. cit., p. 96.

más en destrayéndome (sic) un poco, tornaba a temer y a pensar si quería el demonio, haciéndome entender que era bueno, suspender el entendimiento para quitarle la oración mental»²²⁰. Fuera del ámbito de la meditación profunda y de los éxtasis místicos no cabía distraerse ni un segundo, pues el diablo no dormía ni dejaba nunca de lado sus acechanzas. Más adelante, en el mismo *Libro de la Vida* la beata volvía a subrayar este paradójico solapamiento de certidumbre y desconfianza: «yo también traía grandísimo temor cuando no estaba en la oración, que estando en ella y haciéndome el Señor alguna merced, luego me asguraba»²²¹. Finalmente, en un interesante giro dialéctico Teresa postulaba que la propia divinidad en ocasiones introducía en su espíritu resquemores y recelos para evitar que cayera en un nocivo cono de sombras de autoestima y seguridades falsas; se trataba de una versión *aggiornata* de las desolaciones educativas alguna vez identificadas por Diádoco de Fótice a mediados del primer milenio: «mas tampoco podía tener esta siguridad de el todo, porque me llevaba el Señor por camino de temer (...), en especial cuando me dejaba en los trabajos del alma que ahora diré»²²².

Decidida a llegar a fondo con esta retórica defensa de la cautela, Teresa incluso corregía algunas de las formulaciones gersonianas, tácitamente consideradas como excesivamente temerarias: me refiero a la confianza exagerada depositada en la humildad como criterio para diferenciar las visiones falsas de las verdaderas. Si bien el propio Canciller había reconocido la posibilidad de que en ocasiones los vicios adquirieran la apariencia de virtudes, la carmelita llevaba esta posibilidad hasta sus últimas consecuencias, pues aún cuando consideraba que la modestia continuaba siendo el máximo resguardo contra las apariciones fraguadas, también pensaba que Satán podía inducir en el espíritu del hombre un falso recato que contribuiría a apartarlo del verdadero camino de perfección²²³.

Ahora bien, la máxima estrategia ensayada por Santa Teresa para compatibilizar institución y carisma, y salvar así la ortodoxia plena de sus emprendimientos eclesiales, fue su sólida decisión de someterse al escrutinio de los teólogos, calificadores e inquisidores²²⁴. A pesar de que no la embargaba siquiera un ápice de duda sobre el origen celestial de sus visiones —una

220 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 23, 2. Op. cit., p. 295.

221 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 14. Op. cit., p. 315.

222 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 7. Op. cit., p. 357.

223 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 7, 1. Op. cit., p. 156: «engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad»; 13, 4. Op. cit., p. 208: «con hacerlos entender mal de la humildad»; 30, 9. Op. cit., p. 358: «una humildad falsa que el demonio inventaba».

224 WEBER, Alison – *Teresa di Gesù e la direzione*. Op. cit., p. 289-290.

convicción que, empujada hacia su extremo lógico, terminaba por convertir en excedentaria la supervisión de la jerarquía—, Teresa optó por contemporizar y adaptarse al desconfiado *ethos* de su tiempo, actitud aprensiva que el triunfo del paradigma gersoniano no había sino potenciado. En este sentido, nuestra santa estaba mucho más cerca de Marie d’Oignies que de Hildegard von Bingen. La monja se impuso a sí misma un doble estándar de verdad: el que nacía de la seguridad infusa que la divinidad le regalaba y el que surgía de los dictámenes y sentencias de las autoridades de la Iglesia militante: «[una de las compañeras de Teresa] fue a un gran letrado [Fray Pedro de Ibáñez O.P.] (...) a darle cuenta de todo (...). Él nos dijo que le diésemos de término ocho días para responder, y que si estábamos determinadas a hacer lo que él dijese. Yo le dije que sí; más aunque yo esto decía (...), nunca jamás se me quitaba una seguridad de que se había de hacer»²²⁵. La estrategia no podía resultar más clara. Teresa aceptaba obedecer externamente a la casta masculina que dominaba la patriarcal institución, pero en su fuero íntimo reconocía que jamás iba a renunciar a sus certezas absolutas. En el sagrado reservorio de la conciencia el carisma tenía su fortaleza inexpugnable.

Con enorme inteligencia, nuestra religiosa fortalecía esta sumisión externa a la Iglesia —una fórmula destinada a guardar las apariencias y a alejar la posibilidad del escándalo público— transformando a la divinidad en la verdadera autora de la prudente iniciativa: «jamás haga nada, ni le pase por pensamiento, sin parecer de confesor letrado y avisado y siervo de Dios; porque esto quiere su Majestad, y no es dejar de hacer lo que El manda»²²⁶. La divinidad, en efecto, recomendaba este curso de acción una y otra vez: «muchas veces me ha dicho el Señor, que no deje de comunicar toda mi alma y las mercedes que el Señor me hace, con el confesor, y que sea letrado, y que le obedezca. Esto muchas veces»²²⁷. Ahora bien, si la propia divinidad instalaba en el alma de la mujer una seguridad inmovible, su permanente recomendación de que aún así debía dar cuenta a su confesor de las visiones y revelaciones recibidas, no puede sino verse como una condescendiente —y en última instancia prescindible— actitud de deferencia hacia la Iglesia terrenal. La estrategia que el propio numen de la mística diseñaba al detalle no era sino una santa incitación al disimulo y una virtuosa adecuación a la limitada penetración pneumatológica de la dirigencia eclesiástica convencional —una suerte de singular nicodemismo místico-profético. El punto de saturación de este sincretismo entre carisma interior e institucionalidad externa se producía, en efecto, cuando las aproximadas recomendaciones de los

225 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 32, 16. Op. cit., p. 388.

226 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 11. Op. cit., p. 118.

227 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 26, 3. Op. cit., p. 322.

confesores terrenales de Teresa contradecían abiertamente las indicaciones que el Ser Supremo transmitía a su elegida. ¿Cómo debía proceder la mujer en dicha coyuntura? Pues suspendiendo de manera temporaria el cumplimiento de las óptimas instrucciones sobrenaturales en pos de la ejecución de las imperfectas indicaciones terrenales. El colmo de esta táctica contemporizadora se alcanzó cuando Gonzalo de Aranda, uno de los consejeros espirituales de la santa convencido del origen diabólico de sus revelaciones, le ordenó desestimar las visiones recurriendo a gestos soeces y obscenos: «mándame que, ya que no había remedio de resistir, que siempre me santiguase cuando alguna visión viesse, y diese higas»²²⁸. Horrorizada ante semejante ofensa lanzada contra las genuinas apariciones celestiales, la santa no tuvo más remedio que obedecer: «esto hacía casi siempre; las higas no tan continuo, porque sentía mucho. (...) Suplicábale [a la aparición] me perdonase, pues yo lo hacía por obedecer a el que tenía en su lugar, y que no me culpase, pues eran los ministros que El tenía puestos en su Iglesia. Decíame (...), que bien hacía en obedecer, mas que El haría que se entendiese la verdad»²²⁹. Este extraordinario fragmento, uno de los más bizarros en la historia de la espiritualidad cristiana, resulta notable por varias circunstancias. Primero, porque vemos a una deidad que incluso condonaba las indecencias y los ademanes procaces que la mujer le dedicaba como consecuencia de la obediencia que prestaba a sus directores de consciencia; en segundo lugar, porque Teresa no se privaba de incluir en sus disculpas una caustica referencia a la inoperancia de los dirigentes eclesiásticos; y por último, porque la divinidad le aseguraba que El intervendría en forma directa para cambiar la voluntad de aquellos sacerdotes que obstaculizaban la misión superior asignada a la carismática. La acomodaticia paciencia de este Dios decidido a suavizar a cualquier costo las fricciones entre institución y carisma alcanzaba extremos asombrosos; en efecto, en una inesperada inversión de roles, el numen que el relato teresiano ponía en escena llegó incluso a dirigir una súplica al director de la carmelita: «que dijese a mi confesor esto me mandaba, y que le rogaba El que no fuese contra ello ni me lo estorbase»²³⁰. Si este expediente resultaba insuficiente, el Creador podía incluso acercar argumentos a Teresa para que con ellos pudiera torcer la voluntad de los sacerdotes que se oponían a los designios celestiales: «comenzó el Señor a tornarme a apretar que tornase a tratar el negocio del monesterio (sic), y que dijese a mi confesor y a este retor muchas razones y cosas para que no me lo estorbasen»²³¹. En una única ocasión el Ser

228 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 5. Op. cit., p. 348.

229 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 6. Op. cit., p. 349.

230 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 32, 11. Op. cit., p. 386.

231 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 33, 10. Op. cit., p. 397.

Supremo perdió la paciencia ante la ceguera e impericia de los religiosos que no lograban discernir el origen de los espíritus que interactuaban con la abulense, expresando su indignación a través de una abierta acusación de despotismo: «cuando me quitaban la oración, me parecía [Dios] se había enojado. Díjome que los dijese que aquello ya era tiranía»²³². Pero incluso en este caso la irritación divina no se tradujo en una invitación a desobedecer las indicaciones de los dirigentes. Poniendo de manifiesto una sádica atracción por la paradoja, la reformadora sólo reconoció haber descatado el mandato de un confesor cuando el mismo consistió, inopinadamente, en la sugerencia de ocultar de allí en más a los eclesiásticos que guiaban sus pasos los favores sobrenaturales que recibía²³³. En un mismo párrafo, pues, la visionaria desafiaba y reafirmaba de manera simultánea la autoridad institucional, al tiempo que maximizaba su propia autoridad carismática, transformada de manera inesperada en garante del imperio exterior que el patriarcado eclesiástico pretendía ejercer sobre los supuestos nuncios divinos.

Múltiples fueron las muestras de sometimiento externo que Teresa de Ávila puso de manifiesto a lo largo de su existencia. Por de pronto, el mismísimo *Libro de la Vida* fue redactado por orden de dos de sus confesores, el dominico Pedro Ibáñez y el jesuita García de Toledo, quienes deseaban tener acceso a un texto sobre el cual reflexionar y a un artefacto literario que pudieran someter al examen de los severos censores eclesiásticos de la época²³⁴. No conforme con ello, la religiosa requirió al manchego San Juan de Ávila una opinión sobre el manuscrito. La expectativa de la mujer no se vio defraudada, pues gracias a su profundo discernimiento el piadoso presbítero calificó como divino al espíritu que se comunicaba con ella, con la única condición de que no tomara por buena, de manera ciega, cualquier experiencia extraordinaria que le acaeciera²³⁵. La síntesis a la que arribaba el santo varón no podía resultar más auspiciosa para su coterránea: «paréceme, según del libro consta, que vuestra merced ha resistido a estas cosas, y aún más de lo justo. Paréceme que le han aprovechado a su ánima;

232 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 6. Op. cit., p. 349.

233 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 26, 4. Op. cit., p. 322: «aconsejome una vez un confesor que a los principios me había confesado, que ya me estaba probado ser buen espíritu, que callase y no diese ya parte a nadie, porque mejor era ya estas cosas callarlas. A mí me pareció mal, porque yo sentía tanto cada vez que las decía al confesor (...). Entendí entonces que había sido muy mal aconsejada de aquel confesor, que en ninguna manera callase cosa al que me confesaba, porque en esto había gran seguridad, y haciendo lo contrario, podría ser engañarme alguna vez».

234 PROSPERI, Adriano – *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna*. «Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica», vol. 2 (1994), p. 84. Sobre las circunstancias que rodearon la redacción del *Libro de la Vida* véase ROSSI, Rosa – *Teresa d'Avila: Biografia di una scrittrice*. Roma: Riuniti, 1984, p. 33 y ss.

235 COLEMAN, David – *Moral Formation and Social Control in the Catholic Reformation: The Case of San Juan de Avila*. «Sixteenth Century Journal», vol. 26, fasc. 1 (1995), p. 23.

especialmente le han hecho más conocer su miseria propia y faltas y enmendarse de ellas. Han durado mucho, y siempre con provecho espiritual. Incítanle a amor de Dios, y a propio desprecio, y a hacer penitencia. No veo por qué condenarlas. Inclínome más a tenerlas por buenas con condición que siempre haya cautela de no fiarse del todo, especialmente si es cosa no acostumbrada, o dice que haga alguna cosa particular y no muy llana: en todos estos casos y semejables se debe suspender el crédito y pedir luego consejo. Item, se advierte que, aunque estas cosas sean de Dios, se mezclan otras del enemigo, y por eso siempre ha de haber recelo. Item, ya que se sepa que son de Dios, no debe el hombre parar mucho en ellas, pues no consiste la santidad sino en amor humilde de Dios y del prójimo, y estas otras cosas se deben temer, aunque buenas, y pasar su estudio a la humildad, virtudes y amor del Señor»²³⁶. En el marco de una verdadera conspiración de santos vivos, la monja obtuvo el mismo resultado positivo cuando se supeditó al exigente examen de San Pedro de Alcántara; en este caso la jugada resultó doblemente beneficiosa, pues este franciscano extremeño no sólo avaló las visiones de Teresa sino que se comprometió a realizar gestiones antes sus confesores para que dejaran de molestarla²³⁷. San Francisco de Borja cierra la triada de bienaventurados a cuya evaluación la reformadora aceptó someterse²³⁸. Una síntesis acabada de esta actitud de sometimiento –que como hemos visto, no impugnaba la inmodificable sensación de seguridad interior que la impulsaba a autodiscernirse como una genuina embajadora celestial– la hallamos en el fragmento del *Libro de la Vida* en el que ubica al magisterio de la Iglesia por encima incluso de sus revelaciones privadas: «no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar, aunque viese abierto los cielos, un punto de lo que tiene la Iglesia»²³⁹. Como el lector habrá reparado, estamos en presencia aquí del equivalente teresiano de la célebre frase ignaciana que identificaba el blanco con el negro si así lo disponía la autoridad eclesiástica.

La docilidad de Teresa tuvo finalmente sus frutos. Su aristocrático respeto por la autoridad exterior de una institución cuya falibilidad le constaba, no quedó sin recompensa. El numen teresiano cumplió la promesa que alguna vez le había hecho, cuando le recomendó obedecer por el momento a sus maestros

236 SAN JUAN DE ÁVILA – *Obras completas*. Madrid: BAC, 1971, vol. V, p. 575. Este celeberrimo «Juicio sobre las visiones de Santa Teresa» no es sino una carta redactada por el santo en Montilla, fechada el 12 de septiembre de 1568.

237 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 6. Op. cit., p. 357: «Dijome (...) que él hablaría al que me confesaba y a uno de los que me daban más pena (...). Y así lo hizo el santo varón, que los habló a entrambos y les dio causas y razones para que se asegurasen y no me inquietasen más».

238 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 24, 3. Op. cit., pp. 304-305: «en este tiempo vino a este lugar el padre Francisco [de Borja], que era duque de Gandia (...). Pues, después que me hubo oído, dijome que era espíritu de Dios».

239 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 12. Op. cit., p. 314.

terrenales hasta tanto Él transformara sus corazones endurecidos. Ello sucedió cuando la mujer, después de tanto batallar, halló en la persona del vallisoletano Jerónimo Gracián de la Madre de Dios a su *discretor spirituum* ideal²⁴⁰. En una extraordinaria visión, la propia divinidad, por medio de un simbólico gesto de compromiso espiritual, le confirmó a nuestra religiosa que este erudito carmelita sería el director de sus sueños: «parecióme que estaba junto a mí nuestro Señor Jesucristo de la forma que su Majestad se me suele representar, y hacia el lado derecho estaba el mismo maestro Gracián y yo al izquierdo. Tomónos el Señor las manos derechas y juntólas y díjome que éste quería tomase en su lugar mientras viviese»²⁴¹. Tras mucho meditarlo –y no con pocas vacilaciones en función de las malas experiencias que había tenido en el pasado–, la fundadora respondió a esta gentileza del orden sobrenatural prometiendo obediencia perpetua a Jerónimo Gracián: «al cabo de un rato de batalla, díome el Señor una gran confianza (...); y con esto me hínqué de rodillas y prometí de hacer todo cuanto me dijese por toda mi vida, como no fuese contra Dios ni los prelados a quienes tenía obligación»²⁴². El religioso, por su parte, respondió a esta –condicional– entrega con su propio voto de obediencia: se comprometió a consultar a la santa sobre todos los temas²⁴³. Teresa siempre había mostrado su convicción de que las tensiones entre institución y carisma –aparentemente irresolubles desde una perspectiva terrenal– podían distenderse gracias a la milagrosa intervención del máximo referente metafísico del cristianismo. La irrupción en su vida de Fray Jerónimo venía ahora a darle la razón²⁴⁴.

Para concluir este análisis de la actitud adoptada por Santa Teresa respecto

240 Para la compleja relación entre Santa Teresa y Gracián, un vínculo no exento de contradicciones y menos idílico de lo que ambos protagonistas sugieren en sus escritos, véase ROS CARBALLAR, Carlos – *El hombre de Teresa de Jesús. Jerónimo Gracián*. Sevilla: Rosalibros, 2006; COHEN IMACH, Victoria – *Con él a solas. Las cartas de Santa Teresa de Jesús a Jerónimo Gracián*. «Anclajes. Revista del Instituto de Investigaciones Literarias y Discursivas», vol. 10, fasc. 10 (2006), p. 73-93; MUJICA, Bárbara – *Paul the Enchanter: Gracián and Saint Teresa's Vow of Obedience*. En CHADWICK WILSON, Christopher (coord.) – *The Heirs of Saint Teresa of Avila: Defenders and Disseminators of the Founding Mother's Legacy*. Washington: Institute of Carmelite Studies, 2006, p. 21-44; LUTI, Mary – *'A Marriage Well Arranged': Teresa of Avila and Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*. «Studia Mystica», vol. 12, fasc. 1 (1989), p. 32-46; STEGGINK, Otgen – *Spiritual Friendship in Teresa of Avila*. En SCHULTE VAN KESSEL, Elisja (coord.) – *Women and Men in Spiritual Culture*. Op. cit., p. 213-223.

241 TERESA DE JESÚS – *Relaciones espirituales o Cuentas de consciencia*, 39. En *Obras de Santa Teresa de Jesús*, vol. II, 1915 p. 68.

242 TERESA DE JESÚS – *Relaciones espirituales o Cuentas de consciencia*, 40. Op. cit., p. 70.

243 GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo – *Peregrinación de Anastasio*. Ed. ASTIGARRAGA, Juan Luis. Roma: Teresianum, 2001, p. 320.

244 Para una interpretación sobre la docilidad de Teresa respecto de un magisterio masculino en el que en última instancia no confiaba, alternativa y sutilmente diferente de la que yo propongo en el presente capítulo, véase CASEY, James – *Quebrar el espejo: el Yo y la Contarreforma*. En DAVIES, J. C. y BURDIEL, Isabel (coords.) – *El otro, el mismo. Biografía u autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*. Valencia: Universitat de València, 2005, p. 115-130, especialmente p. 128.

del milenario instituto del discernimiento de espíritus, debemos hacer referencia a los planes de gobierno que puso en práctica una vez que logró convertirse en líder suprema del Carmelo Descalzo peninsular. En efecto, más allá de la teoría contenida en sus escritos públicos y privados, la piedra de toque para juzgar la coherencia de su propuesta reside en las tácticas que ordenó poner en juego en los conventos que respondían a su liderazgo. El análisis de la *praxis* cotidiana de la reformadora pondrá una vez de manifiesto que jamás pretendió eliminar las instancias de control de los agentes carismáticos que la institución insistía en defender. De hecho, veremos que su intención no era eliminar estos mecanismos de vigilancia sino reemplazar unos inspectores por otros: en concreto, los confesores y directores espirituales por las prioras de los conventos femeninos, a quienes tendió a adjudicar un discernimiento de espíritus *ex officio* que cabría inscribir en la venerable tradición iniciada por el Pseudo Ambrosio y continuada luego por teólogos de la talla de Pierre d'Ailly y Jean Gerson. En otras palabras, Teresa dejaba en pie el panóptico que la jerarquía de la Iglesia occidental venía construyendo desde el Bajo Medioevo: simplemente cambiaba a los agentes encargados de observar las conductas y comportamientos de los creyentes más aventajados.

En efecto, ya en las *Constituciones* dadas a las carmelitas descalzas en 1567 encontramos una prístina referencia al dispositivo de vigilancia que debía regir en los conventos de la orden en relación con las experiencias religiosas inusuales: «den todas las hermanas a la priora cada mes una vez cuenta de la manera que se han aprovechado en la oracion y cómo las lleva Nuestro Señor: que su Majestad la dará luz, que si no van bien, las gué; y es humildad y mortificación hacer esto y para mucho aprovechamiento»²⁴⁵. El fragmento no dejaba lugar a dudas: en forma paralela a la confesión auricular, las religiosas estaban obligadas a relatar a la superiora de la casa en la que residían hasta las mínimas sensaciones interiores que percibían cuando oraban o meditaban. Pero esta obligación, de por sí osada, empalidece ante la jactanciosa formulación con la que se cerraba el fragmento: la firme convicción de que la divinidad otorgaría a las prioras la necesaria potestad de clasificar espíritus de manera precisa y eficaz. Tal como avanzamos en el párrafo precedente, estamos en presencia de una atribución del antiguo carisma paulino ligado mucho más al cargo que las superiores ocupaban que a sus atributos o méritos personales. Tan presuntuosa resultaba esta adscripción *ex officio*, que en la versión de 1581 de las mismas *Constituciones*, aprobadas un año antes del fallecimiento de la influyente fundadora, el texto sufrió una sutilísima

245 TERESA DE JESÚS – *Constituciones que la Madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*, XI, 17. En *Obras de Santa Teresa de Jesús*, 1919, vol. VI, p. 16.

modificación, que sin embargo aligeraba de manera notable la sobrenatural autoridad originalmente atribuida a las líderes de la orden: la frase «Su Majestad la dará luz» fue reemplazada por «Su Majestad las dará luz». Con ello, el *ars discernendi* se disolvía en el seno de la comunidad conventual y no quedaba ya concentrado en la arbitraria autoridad de la superiora²⁴⁶.

Resulta evidente que la experiencia de Teresa con sus propios confesores reforzó su decisión de crear una forma de gobierno de los monasterios que protegiese a sus residentes de las perversas consecuencias que podía provocar la mala dirección espiritual. La carmelita buscó entonces disminuir la influencia de los presbíteros incapaces, concediendo a las líderes de su congregación un rol más amplio en la práctica del discernimiento de espíritus. Gracias al trato cotidiano con las monjas, las prioras estaban en excelente posición para identificar las peculiaridades de los temperamentos individuales, la propensión a la fabulación o a la melancolía, los deseos de figuración y grandeza o cualquiera de los otros trazos de personalidad que podían inducir la irrupción de falsos favores divinales. De lo que se trataba, en definitiva, era de proteger a las comunidades disminuyendo el riesgo del estallido de alborotos y escándalos. Para ello, la solución ideal era contar con un sacerdote docto, experimentado y discreto. Pero como este remedio no siempre se hallaba disponible, Teresa optó –al menos hasta que al final de su vida se vio obligada a moderar esta salida de corte heterodoxo– por incrementar las facultades de las superiores conventuales en materia de dirección de conciencias. En síntesis, en el seno de sus monasterios la reformadora no concebía a la *probatio spirituum* como un acto de juzgamiento excluyentemente en manos de jerarcas varones, sino como un proceso continuo de valoración, asesoramiento y vigilancia en manos de experimentadas mujeres.

Ahora bien, al margen de la intrepidez de la propuesta, me parece importante subrayar que esta red subterránea de para-discernimiento no debería caratularse como un ejercicio de desgaste de la autoridad institucional en beneficio del poder carismático. Creo que la afirmación opuesta se acerca más a las verdaderas intenciones de Santa Teresa. En efecto, a poco que analizamos la estrategia con detenimiento, descubrimos que la jugada no tenía como objetivo esmerilar el peso de la institución sino reemplazar a los agentes encargados del proceso de observación y vigilancia. La relativa marginación de los directores de conciencia masculinos del manejo de la espiritualidad femenina no pretendía instalar un vacío de poder destinado a potenciar el entusiasmo religioso, pues

246 WEBER, Alison – *Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform*. «Sixteenth Century Journal», vol. 31, fasc. 1 (2000), p. 131.

las atribuciones que a aquellos se les recortaban debían redireccionarse hacia otra destacada expresión de autoridad oficial: las prioras de cada comunidad particular. Se trataba del reemplazo de un ojo avizor por otro.

¿Cómo debían comportarse las prioras cuando se topaban con confesores novatos, demasiado escépticos o bien excesivamente crédulos? Teresa admitía que en los casos en los que las visiones pretendieran imponer un curso de acción determinado u ordenaran cumplir determinadas consignas específicas, la consulta con los confesores –en particular con los más expertos y mejor formados– resultaba insoslayable. Cuando el verbo preter o sobrenatural adquiría tono performativo, la intervención de los eclesiásticos masculinos no podía evitarse: «cuando [la visión] dice algunas cosas que hagan, u por venir, aquí es menester tratarlo con confesor discreto y letrado, y no hacer ni creer cosa, sino lo que aquél le dijere». Sin embargo, incluso en estos casos la superiora del convento tenía un papel específico que cumplir. Por un lado, ella era quien debía encargarse de conseguirle a la religiosa en cuestión un sacerdote eficaz y confiable: «puedele comunicar con la priora, para que le dé confesor que sea tal»²⁴⁷. Y por el otro, ella era quien debía evaluar el momento apropiado en el que su subordinada podía informar lo sucedido al director: «que no se crea luego un alma, sino que vaya esperando tiempo, y entendiéndose bien antes que lo comunique, para que no engañe al confesor, sin querer engañarle; porque si no tiene experiencia en estas cosas, por letrado que sea, no bastará para entenderlo (...). Por esta y muchas cosas conviene que se trate con claridad de su oración cada hermana con la priora, y ella tenga mucho aviso de mirar la complexión y perfección de aquella hermana, para que avise al confesor. (...) Tengan mucha cuenta en que cosas como éstas no se comuniquen, aunque sean muy de Dios, ni mercedes conocidas milagrosas (sic), con los de fuera, ni con confesores que no tengan prudencia para callar»²⁴⁸. En otras palabras: una religiosa demasiado ansiosa podía confundir a un confesor novel, quien a su vez podía pretender convertirla en una santa viva sin demasiados fundamentos. Para impedir precisamente este desaguizado, nuestra carmelita confiaba en el poder de contención, en la capacidad de control de daños y en la discreción de las titulares de cada fraternidad carmelita. No caben dudas, pues, de que Teresa confiaba mucho más en la capacidad de discernimiento de las madres espirituales que en la que eventualmente podían llegar a tener los sacerdotes. Queda claro, entonces, que las atribuciones y el rango de libertad que las dirigentes de la orden tenían en relación con la *discretio spirituum* era más amplio de lo que

247 TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*, 8, 5. Op. cit., p. 67.

248 TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*, 8, 8-9. Op. cit., pp. 68-69.

un principio podíamos sospechar. La cantidad de decisiones que pasaban a depender de su arbitrio no resultaba nada desdeñable.

Al mismo tiempo, esta serie de recomendaciones desplegadas en el *Libro de las Fundaciones* explicitan con claridad que el objetivo último del protocolo teresiano no era, *stricto sensu*, el reemplazo de los confesores por las superiores, sino habilitar la colaboración entre ambas figuras de poder. La esperanza de que el confesor y la priora cooperaran no resultaba irrazonable, si tomamos en consideración que a esta última le cabía la responsabilidad de elegir al primero. Las tensiones no dejaban de producirse, sin embargo. María de San José Salazar, priora de la sucursal sevillana del Carmelo Descalzo, trató de desembarazarse de un sacerdote incompetente, quien respondió al desafío denunciando a la mujer ante el Santo Oficio. La propia Teresa fue acusada ante la Inquisición por su indicación de que las monjas debían mensualmente rendir cuenta de los resultados de sus meditaciones ante sus respectivas dirigentes locales. Ninguna de las dos imputaciones fueron tomadas demasiado en serio por la justicia eclesiástica—dato que prueba que el modelo de dirección de conciencia teresiano no resultaba del todo inviable, incluso en las difíciles décadas fundacionales del proyecto tridentino²⁴⁹.

El sesgo jerárquico de este nuevo entramado de controles e inspecciones se pone claramente de manifiesto cuando constatamos que Teresa misma se reservaba para sí la última palabra en materia de *examinatio spirituum*, por encima incluso de los directores regulares de cada instituto religioso. La propia dama lo reconocía en una carta que desde Toledo enviara a la mencionada Madre María de San José, el 2 de marzo de 1577: «podrá Vuestra Reverencia decir, que pues en este caso tengo alguna experiencia, que para qué han de buscar los que quizá no tienen tanta, sino escribirme»²⁵⁰. ¿En concepto de qué demandaba Teresa que las superiores consultaran con ella las cuestiones relativas a la vida interior de sus dirigidas? ¿En función de su avasallante carisma místico-profético o en virtud de su rol de suprema autoridad de la institución del Carmelo Descalzo femenino? Es probable que la santa no trazara distinción alguna entre ambas funciones. Al igual que muchos otros en el pasado, el ambicioso objetivo de Teresa era reunir en la misma persona los poderes institucional y carismático. Se trataba,

249 WEBER, Alison – *Teresa di Gesù e la direzione*. Op. cit., p. 303.

250 TERESA DE JESÚS – *A la M. María de San José, priora de Sevilla. Toledo, 2 de marzo de 1577*. En *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Ed. DE SANTA TERESA, Silverio. Burgos: Tipografía del Monte Carmelo, 1923, vol. VIII, p. 66-67. Sobre esta peculiar discípula de Santa Teresa vease WEBER, Alison – *María de San José (Salazar): Saint Teresa's 'Difficult Daughter'*. En CHADWICK WILSON, Christopher (coord.) – *The Heirs of Saint Teresa*. Op. cit., p. 1-20; WEBER, Alison – *Introduction to María de San José Salazar (1548-1603)*. En MARÍA DE SAN JOSÉ SALAZAR – *Book for the Hour of Recreation*. Ed. WEBER, Alison. Trad. POWELL, Amanda. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 1-26.

como ya sabemos, de la simbiosis perfecta, de la solución ideal a la perenne rivalidad entre ambas formas de autoridad religiosa. En este aspecto, como en varios otros, Santa Teresa de Jesús se mostraba como una consecuyente y astuta discípula de Jean Gerson, como una diligente y sagaz partidaria del paradigma de discernimiento espiritual que el célebre Canciller de la Sorbona diseñara en los tumultuosos tiempos del Gran Cisma de Occidente. Al igual que antes San Ignacio de Loyola, la reformadora carmelita creía firmemente en la posibilidad de fusionar institución y carisma en un mismo individuo.

CAMPAGNE, Fábian Alejandro

Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de Espíritus: Institución y Carisma en los Albores de la Era Confesional
VS 21 (2014), p.83 - 143