

Y cómo caminan las almas: panorama religioso en tiempos del emperador, entre España y Europa¹

María Soledad Gómez Navarro²

Recibido: 25 de julio de 2018 / Aceptado: 5 de agosto de 2018

Resumen. Teniendo en cuenta que en la esfera de la trascendencia los temas a veces cabalgan entre periodos y reinados; que lo espiritual y lo religioso, si por lo primero entendemos la posición de la élite o de la minoría, laica o eclesiástica, y, por lo segundo, la del “pueblo” o mayoritaria, también con frecuencia aparecen en compleja mixtura difícil de segregar; y que si hay etapa de la historia de España en que Europa contó especialmente, esa es la del quinto Carlos del imperio alemán y primero de los Habsburgo españoles, esta aportación, eligiendo necesariamente entre la rica y frondosa producción cultural al efecto, analiza los dos elementos que mejor simbolizan los dos niveles indicados, esto es, corrientes espirituales –posiciones doctrinales y teológicas–, y sentimiento piadoso –imaginario religioso–, sin olvidar, en ambos casos, el desvío, la transgresión, la heterodoxia.

Palabras clave: Carlos V; espiritualidad; religiosidad; España; Europa.

[en] And how they travel the souls: religious panorama in times of the Emperor, between Spain and Europe

Abstract. Bearing in mind that in the sphere of the transcendency the topics sometimes ride between periods and reigns; that the spiritual thing and the religious thing, if for the first thing we understand the position of the elite or of the minority, lay or ecclesiastic, and, for the second thing, that of the “people” or majority, also often appear in complex mixture difficult to segregate; and that if there is stage of the history of Spain in which Europe counted specially, that is of the fifth Charles of the German empire and first of the Spanish Habsburg, this contribution, choosing necessarily between the rich and leafy cultural production to the effect, analyzes both elements that better symbolize both indicated levels, this is, spiritual currents –doctrinal and theological positions–, and pious feeling –imaginary religious–, without forgetting, in both cases, the detour, the transgression, the heterodoxy.

Keywords: Charles V; spirituality; religiosity; Spain; Europe.

Sumario. 1. Introducción. 2. El primer sendero para transitar: La espiritualidad. 3. El segundo sendero para transitar: La religiosidad. 4. Conclusión.

Cómo citar: Gómez Navarro, M. S. (2018) *Y cómo caminan las almas*: panorama religioso en tiempos del emperador, entre España y Europa, en *Cuadernos de Historia Moderna* nº 43.2, 365-393.

¹ Aportación realizada en el marco del Proyecto CSO2015–68441–C2–2–P (MINECO/FEDER); mi gratitud a mi querida compañera y amiga M^a Elisa Martínez Vega por la invitación a participar con ella en el monográfico.

² Área de Historia Moderna. Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Córdoba.
<https://orcid.org/0000-0002-1962-0950>
E-mail: hi1gonas@uco.es

1. Introducción

Cuando el veinticuatro de febrero de 1500 nace en Gante el que será quinto Carlos del imperio germánico, y primero de este nombre en la también nueva dinastía de los Habsburgo en la entonces Monarquía Hispánica, hacía más de cien años que habían fallecido figuras de gran relevancia como el teólogo inglés Wyclif, los místicos renanos Eckhart, Ruysbroeck, Seuse o Tauler; bastante menos –realmente estaban en la memoria inmediata porque también son hombres y procesos del Cuatrocento, en cuyo último año vería el futuro emperador la luz primera– del fallecimiento del gran prerreformista Kempis, del no menos significativo por su apuesta contra las indulgencias Juan Huss, de la conclusión del concilio de Constanza frente al cisma de Occidente, o del mantenido en Basilea precisamente frente a la herejía hussita. Frisaba los doce años nuestro protagonista cuando se inició el Lateranense V ante las presiones por una magna reunión conciliar que enfrentara decidida y definitivamente el panorama desolador que venía arrastrando la vieja Iglesia bajomedieval, y los diecisiete cuando el agustino Martín Lutero clava en la puerta de la iglesia de Wittenberg su famoso alegato contra las indulgencias en su no menos famosas noventa y cinco tesis del mismo nombre. Y todos ellos evidentemente tratando de poner fin a ese indicado lamentable estado de la vieja Iglesia bajomedieval, hecho de degradación política y eclesial, teológica, moral y cultural, con respuestas desde arriba –desde la cabeza de la institución eclesiástica–, y desde abajo –desde la base–, para el que ya era un clamor que solo existía la inaplazable necesidad de su reforma a fondo –y además *in capite et in membris*–, solo se veía como única salida la reforma, el sentido de ésta –*en la Iglesia, que no de la Iglesia, como se ha expresado*–³, y que arrastrado durante más de dos siglos –por eso también Lutero y los reformadores protestantes coetáneos no pueden entenderse sin el proceso anterior, del que son hijos y herederos– desembocará en 1545 en el magno concilio de Trento, sin duda hito mollar de toda la situación eclesiástica posterior hasta el Ochocientos⁴.

También la Monarquía hispánica de Carlos I prosiguió el plan de reformas y renovación de la Iglesia bajomedieval emprendido e iniciado desde la corona –o respuestas desde arriba, como gustamos decir– por los anteriores monarcas sus abuelos previo a Trento. Pues ciertamente a esa dirección apuntan su sólida protección del erasmismo español por lo menos hasta 1527, cuando el arzobispo Manrique prohibió en Valladolid cualquier ataque contra Erasmo; por supuesto su acción en la convocatoria del concilio tridentino y desarrollo de sus primeras etapas, como se verá; su personal interés e implicación en la correcta evangelización y consideración de sus súbditos americanos que le plantean y defiende el dominico fray Bartolomé de las Casas; o su apoyo a la nueva espiritualidad que representan básicamente la Compañía de Jesús y san Juan de Ávila. La primera, fundada en 1534 por san Ignacio de Loyola (1491-1556) y aprobada por Paulo III seis años después, su rápido crecimiento y fortalecimiento deben mucho, por un lado, a la propia personalidad y espiritualidad del fundador, empapada de las corrientes renovadoras analizadas, especialmente de la *devotio moderna* que conoce

³ Congar, Y.: *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2014, p. 10.

⁴ Gómez Navarro, S.: *Reforma y renovación católicas (siglos XVI–XVII)*, Madrid, Editorial Síntesis, 2016, pp. 27-76.

en su estancia en Monserrat; y, por otro lado, también a su propia aportación donde destacan sus *Constituciones* redactadas entre 1546 y 1550 y base de las de otras muchas comunidades religiosas, y, sobre todo, sus famosos *Ejercicios espirituales* editados en 1548 y el sustento de la filosofía ignaciana concretada en su sentido global de la vida, su Cristocentrismo y su apuesta decidida por los valores cristianos frente a los de su tiempo, y sus básicas vocaciones de la misión, la predicación y la educación, todo lo cual permitirá a sus primeros hijos su destacada presencia en Trento. Por su parte, el santo manchego, reciente doctor de la Iglesia, patrono del clero secular español y testigo de excepción de las diversas corrientes espirituales españolas del primer Renacimiento por su propia biología (1500-1569) y de especial influjo en otro grande del vecino reino de Portugal como será san Juan de Dios (1495-1550), aunque sus fundaciones llenen la segunda mitad del Quinientos, su personal huella como asceta, teólogo, evangelizador y pensador lleva casi directamente a san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, culmen de la reforma del Carmelo y de la mística española. Sin embargo, el final del reinado carolino vendrá marcado por un progresivo endurecimiento de las posturas más conservadoras o tradicionalistas, que ya habían dado sus primeros síntomas con los procesos contra los alumbrados, se habían afirmado con las indagaciones inquisitoriales y sus posteriores consecuencias a los hermanos Valdés, Miguel de Eguía o Juan de Vergara, sin duda erasmistas de primera fila entre los círculos humanistas españoles del primer Quinientos, y triunfarán en los procesos contra los las comunidades protestantes descubiertas en 1557 y 1558 en Valladolid y Sevilla, entrándose así, y ya con su heredero en el trono, en la segunda mitad del Quinientos. En todo caso, todas esas medidas y acciones políticas permiten a la corona atajar e intentar solucionar los males de la vieja Iglesia, unificar la fe, construir una Iglesia nacional bajo el conveniente paraguas del Patronato regio –proceso construido lenta pero sólidamente desde 1486, cuando la corona obtiene de Inocencio VIII el derecho de nombramiento para todas las iglesias que se establezcan en el reino de Granada, y hasta 1523, cuando Adriano VI concede a Carlos I la extensión de ese derecho para toda la península, y lo que permitirá colocar bajo el control real a la inmensamente poderosa Iglesia española–, dotarse a través del aparato inquisitorial del único instrumento universal para toda la monarquía y sin duda mucho más político que religioso, y desde luego individualizar o caracterizar el movimiento de reforma que aquélla encabeza respecto a los de sus contemporáneos, como decía⁵.

⁵ Azcona, T.: “Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)”, en González Novalín, J. L. (dir.): *Historia de la Iglesia en España*, III-1º: *La Iglesia de en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1979, pp. 125-144. Egido López, T.: “Carlos V, Lutero y la Reforma”, en Escudero, J. A. (dir.): *La Iglesia en la Historia de España*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 503-512. García Cárcel, R. y Palau i Orta, J.: “Reforma y Contrarreforma católicas”, en Cortés Peña, A. L. (coord.): *Historia del Cristianismo. III: El mundo moderno*, Madrid, Editorial Trotta–Universidad de Granada, 2006, pp. 191-201. García Oro, J.: “La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en González Novalín, J. L. (dir.): *Historia de la Iglesia en...*, III-1º, pp. 291-317; *Historia de la Iglesia. III: Edad Moderna*, Madrid, BAC, 2005, pp. 47-49, 54-57, 61-63. Lortz, J.: *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. II: Edad Moderna y Contemporánea*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 84-85. Martín Hernández, F.: *Iniciación a la Historia de la Iglesia. II: Edad Moderna y Contemporánea*, Madrid, Ediciones Sígueme, 2008, pp. 99–123; *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Palabra, 2009, pp. 109-143. Romano y Tenenti, A.: *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, Madrid, Siglo XXI, 1983, pp. 210-212. Revuelta González, M.: “La Compañía de Jesús”, en Escudero, *op. cit.* (nota 5), pp. 483-494. Tüchle, H.: *Nueva Historia de la Iglesia. III: Reforma y Contrarreforma*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966, pp. 51-60.

Pero debe elegirse entre todas las posibles cuestiones inherentes al *status animarum*, las expresadas y otras más omitidas por obvias razones de espacio, y es lo que haré.

En efecto, el análisis cualitativo de una variada gama de fuentes primarias y secundarias específicas y especializadas permite trazar el panorama de la trascendencia en tiempos del emperador, bien sabido que precisamente temas como el que aquí nos ocupará cabalgan entre siglos, periodos y reinados rebasando la vida del emperador por delante y por detrás, incluso indefectiblemente porque nacen antes de 1500 y se prolongan hasta casi el final del siglo siguiente; que lo espiritual y lo religioso, si por lo primero entendemos la posición de la élite o de la minoría, laica o eclesiástica, y, por lo segundo, la del “pueblo”, la de la mayoría o colectiva, también con frecuencia aparecen en complicada y compleja mixtura difícil de segregar; y que si en alguna etapa de la historia moderna de España la presencia de Europa ha sido genuina e imprescindible esa es la del emperador alemán y primer Habsburgo español. Conjugando todos esos criterios, y necesariamente teniendo que elegir entre la rica y frondosa producción cultural al efecto, esta aportación se centrará en los dos elementos que, a nuestro juicio, quizás mejor simbolizan el primer nivel y el segundo, esto es corrientes espirituales, posiciones doctrinales y teológicas, y una de las manifestaciones de la reforma en que se halla inmersa la Iglesia española pretridentina en el periodo carolino; y devocionario e imaginario religioso colectivo, sin olvidar, en ambos casos, el posible desvío, la transgresión, la heterodoxia. Son los dos objetivos de esta aportación –y el primero, especialmente interesante pues por su complejidad, también suele orillarse– y las dos partes que la integran.

Utilizando el arco vital del emperador Carlos como mero pretexto metodológico pues, por extenso, intencionada, consciente y ampliamente es indispensable rebasarlo, como ya se ha dicho, al bucear sin freno por lo especialmente ricas en el tema que nos ocupará centurias del Cuatrocientos y el Quinientos, este texto pretende presentar y trazar las líneas maestras de los movimientos espirituales de aquella época, y aclarar, en la medida de lo posible, dentro de qué coordenadas florecieron los autores místicos en nuestra patria; y luego adentrarse en el espacio de la religiosidad popular pretridentina –que es la que básica y principalmente afecta en tiempos de aquél– para ver por dónde discurren las almas en esa vía. En el primer campo existe una clara línea de continuidad entre los dos siglos señalados, lo mismo que en dogmática y moral. También la mística española tuvo sus albores en el primero de los indicados. Sus primeros pasos se hallan en la espiritualidad de las reformas y observancias franciscana, benedictina y agustina desde principios del siglo XV, y en la fundación –1373– y desarrollo de los jerónimos. Vayamos, pues, al primer núcleo de interés.

2. El primer sendero para transitar: La espiritualidad

Cuando Menéndez Pelayo se adentró en la espesura de nuestra espiritualidad en su *Historia de las ideas estéticas*, distinguió una época remota de influencia alemana y de incubación de la escuela española, periodo, a su parecer, muy oscuro que discrecionalmente prolongó hasta 1550. Si bien es asumible dicha oscuridad por la casi total falta de fuentes publicadas en tiempos del ilustre polígrafo montañés, es, empero, matizable la afirmación de la sola y única influencia alemana, pues no es menor la mediterránea, si acaso no la supera a través de Hugo de Balma, san Buenaventura y los espirituales franciscanos de Italia y del sur de Francia; ni tampoco

se puede alargar ese periodo de incubación hasta 1550, porque las vías o senderos de nuestra espiritualidad se hallan claramente propuestos y especificados en torno a 1525, y algunos desde 1500. Existe, pues, una espiritualidad unitaria desde la segunda mitad del Cuatrocientos en adelante que constituye la primera escuela espiritual de la España moderna, y que se suma a los cuatro restantes movimientos espirituales concomitantes o posteriores, esto es, la renovación de aquélla o nueva espiritualidad; la vía mística del recogimiento; el alumbradismo como tendencia o pensamiento; y la vía erasmiana o Cristianismo evangélico. Empecemos, pues, por la primera⁶.

En efecto, cronológicamente el primer movimiento espiritual al que debemos prestar atención es el espiritual de las observancias; escuela que resultó de un análisis largo y escrupuloso de autores y de obras, pues el movimiento de las observancias acunó e hizo adulta una espiritualidad determinada a través de lectura de libros comunes, de un método concreto de oración y del empleo sistemático de grados ascendentes para la práctica de las virtudes y desarraigo de los vicios. Sin el conocimiento de esta espiritualidad común de las reformas y observancias, con sus caracteres de poder de asimilación, acción conservadora del pasado, anticipaciones insospechadas de futuro y vitalidad permanente, resulta difícil, por no decir imposible, entender las corrientes de nuestra mística y no pocas de sus formulaciones, así como el proceso de su evolución creadora a lo largo del Quinientos.

Las observancias procedieron, ordinariamente, desde el individuo a la institución. Intentan imitar a Jesucristo y vivir el Evangelio volviendo a la práctica de la regla primitiva en oración y ejercicio de virtudes. Desconfían de la teología especulativa en orden a la santidad. Estiman más llorar en tiniebla que estudiar a la luz de la candela, según expresión del franciscano Villacreces. Prefieren leer teólogos afectivos antes que autores sutiles y curiosos. Para la vida de unión con Dios consideran ineptos a los escritores que proceden por el método de la *quaestio*, elevada a sistema en los *quodlibetos* de la época —o pruebas públicas que los doctorandos de la Universidad de Coimbra debían dar en el noveno año de sus estudios—, compuestos de muchos planteamientos

⁶ La producción bibliográfica para la problemática que nos ocupa es de tal variedad y amplitud que es imposible recogerla toda. Consigno, por consiguiente, solo aportaciones que entre muchas otras siguen siendo fundamentales —consideración obviamente inaplicable a las realizadas por quien este texto suscribe y que por concretar, simbolizo en la última al efecto: “Espiritualidad y religiosidad en la España de la II marquesa de Priego”, conferencia por invitación con motivo del “Día Internacional de los Archivos”, Montilla, 09/06/2017 (en prensa)—, advirtiendo que, por la propia naturaleza de este texto, citaremos sólo cuando sea estrictamente necesario: Abellán, J. L.: *El erasmismo español*, Madrid, Espasa Calpe, 1982. Andrés Martín, M.: *Reforma española y reforma luterana: afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, Madrid, FUE, 1975; *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE, 1975; *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, Editorial Católica, 1976-1977; “Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma española (1400-1600)”, en González Novalín, J. L. (dir.): *Historia de la Iglesia en España*, III-2º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1980, pp. 327-361; “La espiritualidad española en tiempo de Carlos V”, en Martínez Millán, J. y Bravo Lozano y J. y Morales, C. J. de (coords.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, IV, 2001, pp. 157-180. Bataillon, M.: *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1995. Beltrán Heredia, V.: *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma, *Institutum Historicum FF. Praedicatorum*, 1939. Guibert, J. de: *La espiritualidad de la Compañía de Jesús: bosquejo histórico*, Santander, Sal Terrae, 1955. Huerga, Á.: *Procesos inquisitoriales y obras de espiritualidad en el siglo XVI*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional para el desarrollo, 1961; *España mística*, Córdoba, Universidad, 2017. Márquez, A.: *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1972. Pablo Maroto, D. de: *Espiritualidad española del siglo XVI*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2012–2016. Sáinz Rodríguez, P.: *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1984.

que comienzan por *cur* (de ahí *curioso*), *utrum* u otras fórmulas similares⁷, y leen, en su lugar, a san Agustín, san Gregorio Magno, san Bernardo, san Juan Clímaco, Casiano, san Jerónimo, los autores franciscanos primitivos, y lista de teología positiva y espiritual toda ella presente también en Villacreces, en los benedictinos vallisoletanos, en Hernando de Talavera o en san Ignacio de Loyola. Por lo demás, debía de existir relación entre observancias y Humanismo renacentista del siglo XV sobre la valoración del derecho civil y canónico entre los reformadores de nuestras universidades y sobre la oposición a la teología verbosista. Nuestras reformas y observancias vivieron una espiritualidad austera e intensa, unos sistemas de oración, de práctica de virtudes y desarraigo de vicios, comunes en no pocos aspectos. Las observancias constituyeron un estado común, un fenómeno social de ancho espectro, de reforma en punta, que traspasó a la sociedad española y alcanzó a la misma sinagoga. Sus principales líneas de fuerza fueron el proceso hacia la persona, la interioridad y la purificación. Veámoslas.

El proceso hacia la persona consiste en un rasgo no meramente descriptivo ni de fácil medición cuantitativa, que marca de modo profundo a esta espiritualidad. El retorno a la práctica de la regla primitiva engloba dos vertientes: Una institucional, de la orden religiosa como sociedad constituida, y otra personal, de cada miembro. La primera apunta directamente a la vida regular de cada convento, de todos en conjunto y de la Iglesia; la segunda, a cada religioso, porque sólo el hombre de corazón reformado puede hacer la reforma desde la base.

Como sabemos, la inquietud reformista ha sido elucidada por, entre otros, Beltrán de Heredia, Bataillon o García Oro. En ella intervinieron los observantes y algunos nobles y ciudades. Secundaron esta tarea los reyes. Finalmente, la jerarquía, por medio de Cisneros, Hernando de Talavera y otros prelados, asumió como propia la bandera de la reforma y se la quitó a grupos impulsivos en los que era posible cualquier tipo de radicalización. A la vez, la universidad intensificó la reforma de los métodos teológico y bíblico; y también en aquella corriente inciden el Humanismo, el deseo renacentista de retorno a las fuentes, el descubrimiento de América, el erasmismo, el alumbradismo, las primeras noticias del luteranismo, la aceptación del nominalismo. Todo contribuyó a una especie de psicosis colectiva de reforma en la primera y segunda década del Quinientos: Los frailes giróvagos o vagabundos que, en su deambular de uno en otro monasterio por no sujetarse a la vida regular de los anacoretas y cenobitas, no habían aceptado espiritualmente la reforma impuesta por Cisneros; el profetismo de algunos observantes; las noticias de los descubrimientos geográficos y de las primeras conversiones masivas; el conciliábulo de Pisa; el concilio de Letrán; la inseguridad política; el deseo de reforma de la persona, de la orden y de la comunidad, niveles estos tres últimos sincretizados, en 1527, en Francisco de Osuna, quien armoniza el aspecto social e individual de la reforma⁸, como, con mirada retrospectiva, reconocería, treinta años después, san Juan de Ávila cuando escribía que “no han faltado en nuestros tiempos personas que han tenido por cierto que ellos habían de reformar a la Iglesia cristiana y traerla a la perfección que en su principio tuvo, o a otra mayor”⁹.

La perfección individual es, pues, la primera preocupación de la espiritualidad española como instrumento de reforma eclesial. Nuestra reforma crece mar-

⁷ Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1980), p. 328; en general, su aportación, guía importante de estas páginas.

⁸ *Tercer abecedario espiritual* (Toledo 1527): Madrid, BAC, 333, 1972, p. 621.

⁹ *Audi, filia* (Alcalá 1556): Barcelona, Editorial Juan Flors, 1963, “Espirituales Españoles”, X, p. 196.

cada por el individualismo del Renacimiento y del nominalismo. Comienza por la reforma del corazón, que es lo primero que la naturaleza forma en el hombre y lo que tiene necesidad de ser más socorrido. Desde ahí trata de llegar a todo el ser humano, integrado en sí mismo; a la orden respectiva, la Iglesia, y también a la sociedad. La reforma española encarna un proyecto de individuo nuevo en el que se integra lo exterior e interior, el alma y el cuerpo. Primero se unifica todo aquél en sí mismo, reduciendo sentidos y potencias al centro del alma. Después, el alma sola se une a Dios solo. Ese hombre nuevo realizará la reforma *in capite et in membris*. Entra dentro de sí, en sus propias entrañas, en su interioridad más profunda, y allí halla a Dios. Situado en dicho centro, para este hombre ya no cuenta el mundo, en cuanto implica dispersión, pero se ata a éste por vínculos de servicio, caridad y solidaridad. Allí descubre el valor supremo del amor a los demás, armoniza vida activa y contemplativa, unión con Dios y entrega al prójimo, oración y obras.

En cuanto al proceso hacia la interioridad y cristificación, el cambio operado en la espiritualidad española en el entrecruce de los siglos XV y XVI no es menos radical y profundo que el acaecido en dogma, exégesis y moral. Se pasa de una espiritualidad muy marcada por las obras externas, por los grados y escalas de virtudes y vicios, a otra de interioridad de afectos, deseos y transformación en Dios. Nuestros autores del Cuatrocientos hablan de obras externas y de grados de perfección; los del Quinientos, interiorizan los puntos de partida y desarrollo de la pobreza y la mortificación; sin olvidar que la espiritualidad de las reformas y observancias dedica muchas horas diarias a la oración vocal y cultiva de manera metódica la mental, las virtudes, la mortificación, la pobreza y la unión con Dios. Ahora bien, la cuestión es cómo se realizó este movimiento hacia la interioridad, cómo se pasó de una espiritualidad en la que se valoraba lo externo a otra en la que se habla de espíritu de modo insistente y no siempre concertado, y, finalmente, a otra de armonía entre interior y exterior, fe y obras, libertad y gracia, espíritu y ritos ceremoniales, oración vocal y mental. He aquí uno de los aspectos más hermosos de la historia de la espiritualidad española de la primera Edad Moderna. En este cambio confluyeron varios hechos importantes como los consabidos Humanismo y nominalismo, que miraron atentamente a lo personal; cierto cansancio del abuso y plusvalía de lo externo y formal; la interiorización producida dentro de las reformas y observancias y aun dentro de la sinagoga con la mística de la cábala vivida por los conversos, que buscan en el amor la plenitud de la ley y la liberación de sacramentos, ritos y ceremonias cuando pasaban del mosaísmo ceremonial al cristiano; y, sobre todo, y de modo decisivo, la pujante vitalidad de la mística del recogimiento, desde 1480 aproximadamente, y el desarrollo de la vía de oración mental metódica entre benedictinos vallisoletanos y franciscanos observantes desde antes de 1450.

En todo caso, esta interiorización, cuyas etapas son diversas en los diferentes autores espirituales, es expresión de la propia experiencia. Toda experiencia connota, al menos, la presencia del objeto que se experimenta. San Juan de la Cruz distinguirá purificación activa y pasiva de sentidos y potencias. La interioridad se basa en la antropología y en la cristología de la vocación cristiana, como seguimiento a Cristo en su humanidad y divinidad. Para nuestros místicos, el Dios presente en lo más íntimo del ser humano es Cristo, Dios y hombre. De aquí arranca el Cristocentrismo de la mística española. Los libros y la meditación de la Pasión influyen en la idea de persona humana y en la penetración en el misterio de Cristo.

Lo religioso en nuestra mística no se desarrolla en torno al Dios de la ética y de la filosofía, sino a la figura de Cristo; unas veces, de modo explícito; otras, las menos, de modo implícito. Por eso son tan fundamentales los tiempos diarios dedicados a la oración del propio conocimiento y a la Pasión. La contemplación de nuestros místicos se desarrolla en torno a los dos básicos objetos del yo y la persona de Cristo. No termina en una idea ni en una abstracción, sino en dos personas, la propia y la del Dios y hombre. De ahí su humanismo, realismo, evangelismo y Cristocentrismo. En la devoción a la Pasión aquéllos hallan un camino seguro de acercamiento a Dios y de autocomprensión, especialmente en el campo de la humildad, del dolor y del sufrimiento. Cristo asume nuestra historia para darle sentido. En Cristo se concentra toda la atención del cristiano, la ascesis de imitación o seguimiento y de asemejamiento y transformación. Las virtudes cristianas son la encarnación de las virtudes del Salvador. Cristo no es sólo el ejemplar y el maestro, sino también el término ilusionado de la oración. De hecho, para la fundadora del Carmelo descalzo, el grado más alto de oración, es decir, el matrimonio místico, será la unión espiritual del alma con Cristo¹⁰.

Por lo demás, la espiritualidad española del Quinientos es encarnacionista. Porque Dios se ha hecho hombre, nuestras virtudes tienen que ser concretas. Por ello están purificadas de intelectualismo, platonismo, ideologismo, evasiónismo. La cristología y Cristocentrismo de nuestros autores es una forma de vivir el Cristianismo en cuanto seguimiento de Cristo, que penetró en la espesura de nuestra humanidad y se insertó hasta lo más hondo de ella. Los nombres que dan a Cristo evocan correlaciones entre Cristo y el cristiano: Esposo, rey, juez, consolador, amigo, hijo..., están cargados de dinamismo teológico y de existencialismo cordial; no expresan meras denominaciones literarias, sino contenidos reales de la revelación y vivencias profundas de imitación, alabanza, cántico interior y transformación. En definitiva, la interioridad no es algo adventicio que llega a España desde las riberas del Rhin y del Danubio, sino que tiene su cuna y desarrollo en Castilla y Extremadura. La interioridad de la mística española es más rica que la erasmista, que se queda en la imitación, mientras aquélla llega a la transformación total del amante en el Amado por amor, y no sólo por conocimiento. Por eso Osuna y santa Teresa recomendarán reducirlo todo a Cristo y caminar por la vía de la humildad, obediencia y amor.

El segundo hito importante en el tema que nos ocupa es la nueva espiritualidad. En efecto, el tránsito del XV al XVI viene marcado por la aparición de ésta, que es la de la oración mental metódica y del recogimiento, ya de modo claro manifestada a partir de 1470. No obstante, la nueva espiritualidad tiene sus peculiaridades. En primer lugar, y por principio, saca la perfección cristiana de los cenobios y la abre a todos los cristianos, religiosos y laicos, casados y solteros, hombres y mujeres. Protagonizan esta postura la mística del recogimiento y el *Exercitatorio de la vida espiritual*, de García de Cisneros, en 1500 –justo el mismo año en que nace el emperador–, con anterioridad a Lutero y Erasmo, y lo que desató importantes disputas sobre la democratización de la oración mental, la universalización de la llamada a la perfección cristiana, o el papel de la mujer y del hombre de la calle en la Iglesia. Y asimismo, plantea el tema del espíritu, de su valor frente a la ley, lo que comporta hacerse un espíritu con Dios, una llama, un calor, un querer, una voluntad, lo que es especialmente importante, teniendo en cuenta que sobre todo en los años de erasmismo agudo y alumbradismo solapado, espíritu se contraponen a obras, actos externos, ritos y ceremonias, y oración vocal.

¹⁰ Castro, S.: *Cristología teresiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2009.

Otro tema conflictivo es el de la valoración de la experiencia, del sabor, del gusto, frente a la teología escolástica y los profesores universitarios. Nuestros místicos recomiendan caminos o vías vividos y experimentados por ellos. Sus obras no son tratados de mística, sino experiencias puestas a la luz del día. A Dios se puede ir por camino de entendimiento o de amor. Por éste llega Dios a los humildes, a los iletrados. No son antiintelectuales ni enemigos de la universidad, pero todos coinciden en que la mística, o ciencia de amor, está por encima de la escolástica, o ciencia del saber; que el amor penetra secretos que no alcanza el entendimiento; que ellos aman más de lo que conocen; y que esto lo saben por experiencia y que no lo entenderá el que no lo pruebe. Porque la teología mística no está en nuestra mano el tenerla, sino en la voluntad divina el inclinarse a darla. Sólo entonces se llega a la secreta y sublime experiencia de Dios. El acto de esa contemplación sapiencial está principalmente en el entendimiento, aunque se extiende también a la voluntad. Pero el acto o experiencia de la contemplación mística está principalmente en la voluntad, si bien se extiende asimismo a la clarificación e ilustración del entendimiento. Este problema enfrentó a escolásticos y místicos por la impropiedad de los términos. Es el eterno problema del lenguaje para expresar con conceptos intelectuales lo que se conoce sólo por amor. Precisamente es éste y la libertad algunos de los temas que diversifica a la espiritualidad española de fines del Cuatrocientos y de las primeras décadas del Quinientos. En la década de 1520 a 1530 es proclamada por doquier la ley cristiana del amor: Amor como expresión de un Cristianismo renovado, como justificación interna y externa de los conversos, como expresión última de la espiritualidad de los alumbrados, como amor platónico en los literatos, como amor puro en Alonso de Madrid y en los místicos, como fuente, en fin, de conocimiento en los recogidos.

En todo caso, en el estudio de la clasificación y periodización de la nueva espiritualidad española que nos ocupa cuestión importante es plantearse si tuvo cada orden religiosa su propia escuela espiritual en la etapa que historiamos —o al menos en sus años centrales, entre 1500 y 1580—, o si acaso durante gran parte de dicha etapa miembros de diversas órdenes religiosas aceptaron actitudes espirituales comunes a otros institutos, sin apartarse de sus propias constituciones y tradiciones.

En ese sentido, es evidente que todo aconteció de modo progresivo y claramente perceptible a lo largo del siglo precedente, dando como resultado la primera escuela espiritual española moderna, con unos caracteres generales comunes y no pocas matizaciones de lugares y grupos. Las actitudes ante la oración mental metódica, la austeridad y pobreza, el trabajo manual, o la vida común, desbordaban los linderos de una institución concreta y hermanaban espiritualmente a los miembros de diversas observancias y recolecciones. Estas actitudes fundamentales se canalizaron a través de modos preferentes de buscar la unión con Dios, que nuestros autores llamaron vías, caminos, senderos espirituales. A juicio de Melquiades Andrés, seis serían las etapas observables, a saber¹¹: Periodo y escuela espiritual de las reformas y observancias, hasta 1480-1490; periodo de elaboración técnica y de vivencia práctica de la oración mental metódica y de la mística del recogimiento, 1480-1530; periodo de entrecruce, confrontación y clarificación de diversas vías espirituales: Recogimiento, alumbrados, beneficio de Dios, Cristianismo evangélico y paulino, beneficio de Cristo, espiritualidad de la naciente Compañía de Jesús, espiritualidad tradicional, 1525-1570; mística del Carmelo reformado y de los movimientos recoletos y descal-

¹¹ Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1980), pp. 335-356.

zos, 1570-1690; periodo de cursos sistemáticos o de racionalización de la mística, siglo XVII, especialmente desde 1640, y hasta 1750; periodo de agotamiento, finalmente. Obviamente las que aquí más interesan son las dos centrales entre 1480 y 1570, aunque al mostrarse con frecuencia tan sin solución de continuidad de unas a otras es casi inevitable analizarlas en conjunto.

En efecto, la primera escuela espiritual española moderna es la de las reformas y observancias. Dedicaban a la oración no menos de seis horas diarias, y sus rasgos son referencia a la Biblia, vida interior, ascesis metódica, oración mental metódica practicada con un método usado por los franciscanos discípulos de Villacreces y por los benedictinos de Valladolid desde casi principios del siglo XV, y más tarde por los benedictinos de Monserrat, aun antes de la llegada de García de Cisneros; asimismo, austeridad, penitencia interior y exterior y pobreza en edificios, vestidos y comida; amor al trabajo manual y al deber cumplido, la sencillez en estudios, lecturas y palabras, el sentido litúrgico, la tímida extensión de la perfección a los laicos, la oscilación entre la alta estima de las revelaciones y fenómenos extraordinarios aceptada por los franciscanos y la razonada desconfianza de san Vicente Ferrer y los dominicos; clara inclinación, por último, a la vida eremítica, a la soledad, a las casas de oración, a las casas de recolección en la mayor parte de las reformas. De ahí que los benedictinos vallisoletanos aceptaran una vida de clausura similar a la de las monjas de santa Clara, y varios conventos franciscanos fueran auténticas casas de oración que hallaron reglamentación en el capítulo general franciscano de 1502 y en las ordenaciones de Francisco de Quiñones de 1523. De todos esos caracteres quizás el que logró mayores cotas de notoriedad y brillantez fuera el de la oración mental metódica desarrollada desde san Ignacio hasta fray Luis de Granada.

La introducción de la práctica sistemática de la oración mental metódica en España se debe a los benedictinos vallisoletanos y a los franciscanos de la reforma de Villacreces a principios del Cuatrocientos, quienes dedicaban diariamente hora y media a este ejercicio, con un método que, por desgracia, ignoramos. Algo parecido acaeció en la citada reforma benedictina. El Renacimiento generalizó el empleo de métodos renovados, seguros y rápidos para las artes, las ciencias y la vida del espíritu. Por ello se escribieron tantas metodologías en todos los campos del saber, música, aritmética, guerra, gramática, navegación..., y, por supuesto, teología y espiritualidad. La oración mental metódica responde, pues, a las exigencias científicas y socioculturales de la época. Juan Wessel Gansford, Mombaert, o Luis Barbo, entre otros, publicaron metodologías sobre el modo de orar mentalmente¹². Otros muchos recogieron la herencia de los diversos ordenamientos medievales, y plasmaron, guías, artes o libros de ejercicios espirituales que metodizan todo lo relacionado con este campo. Se trata de un movimiento europeo común, y en que llevaron primacía los renano-flamencos. Por lo demás, una pléyade de investigadores norteamericanos han descrito el origen y florecimiento de la devoción moderna, pero los *Soliloquios* de Pedro de Pecha, así como las obras de Lope de Salazar y Salinas y de otros villacrecianos, ponen cada día más de relieve la existencia en España también de otro movimiento similar, en el que, a medida que crece el tiempo dedicado a la oración mental, disminuye el de la vocal. Con el afianzamiento de las reformas y del Humanismo renacentista disminuyen los libros de espiritualidad compuestos a base de citas de autoridades, y crece

¹² Cost, M. M.: *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*, Monserrat, S.A. Hortal, 1954. García Villoslada, R.: "Rasgos característicos de la devoción moderna", *Manresa*, 28 (1956), pp. 315-350.

la propuesta de métodos objetivos para recorrer las etapas de la vida del espíritu y de experiencias vivas para animar a recorrerlas. Alonso de Madrid, en su *Arte para servir a Dios*, de 1521, reconoce que de poco sirve conocer una cosa y estar animado a realizarla si no sabemos cómo: Sin duda, escribe con conciencia de hacer algo nuevo, lo que seguramente incitó a Miguel de Eguía a reeditar esta obra en Alcalá de Henares, en 1526, pocos días antes de la llegada de san Ignacio de Loyola.

El primer libro español de importancia en este campo recoge la tradición vallisoletana, enriquecida por las aportaciones de la *devotio moderna*, y sale a la luz en 1500 en Montserrat. Su autor es el abad García de Cisneros, primo del cardenal. La oración mental metódica constituye el núcleo más vivo de la nueva espiritualidad. En 1500 precisamente comienza la edad de oro de la mística española con el *Exercitatorio* y con *Carro de dos vidas*, de un sacerdote toledano, compuesto para doña Beatriz de Silva, del convento de la Madre de Dios. García de Cisneros divide su obra en ejercicios de la vida purgativa, iluminativa y unitiva y de oración. Montserrat se constituyó en escuela famosa de oración mental metódica, que san Ignacio buscó directamente después de su conversión. A su lado y en contacto con ella recibió de Dios una iluminación especial para concebir y poner en práctica los ejercicios espirituales, sin duda como libro y como técnica cima de un método práctico de oración aplicado a la elección de estado y reforma de vida.

Por lo demás, *Exercitatorio*, *Ejercicios espirituales*, y *Arte para servir a Dios* son, a la vez, tres libros metodológicos y místicos. Sus autores conocían la mística del recogimiento, que insiste en la oración del propio conocimiento y de imitación de Cristo hasta llegar a la identificación y transformación en Él. Los tres recogen una doctrina tradicional que lleva a Kempis y que personalmente experimentada la ordenan para la santificación del hombre de su tiempo. Los tres abren la perfección a todos los cristianos sin distinción de estados, edades, ocupaciones y sexos; los tres desbordan las fronteras españolas; los tres ofrecen reglas ciertas, claramente expuestas para llegar a ser hombres de oración; y los tres responden a las preocupaciones de la Europa de la época. Ahora bien, sin duda el libro más importante de oración metódica fue el de *Los Ejercicios espirituales*, de san Ignacio de Loyola, actos no aislados sino ordenados y sistemáticos como los conceptuó su mismo autor: “Todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente, y de otras espirituales operaciones... Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales”¹³. Así, san Ignacio de Loyola universaliza la experiencia de su conversión y de su seguimiento de Cristo, y su *Autobiografía* contiene la descripción de este proceso. Pues, como es sabido los ejercicios espirituales ignacianos se desarrollan en unos treinta días, distribuidos en cuatro unidades o semanas. Es un manual de retiro escrito para la persona que los dirige. Por eso pone en relación ejercicios espirituales y métodos de oración a través del examen general y particular diarios y de una clara criteriología de discernimiento de espíritus. El *Libro de los Ejercicios espirituales* crece en estima conforme es más conocida la literatura y la experiencia espiritual que le precedió y acompañó en su gestación y nacimiento, y ha sido el código de planificación y proyecto de la vida cristiana más sencillo y

¹³ *Apud.*: Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1980) p. 339.

universal de la Iglesia durante más de cuatro siglos. Pero también en otros muchos libros espirituales del XVI, aun los místicos como *Tercer y Cuarto Abecedarios*, *Audi Filia*, *Moradas*, *Subida del monte Sión*, y *Subida del monte Carmelo*, hallamos auténticos libros de oración metódica, aunque quizás el libro de oración mental más popular fue el *Libro de la oración y meditación* del padre Granada, como evidencian sus muchas ediciones y traducciones. En él se encuentra la espiritualidad española en su doble vertiente tradicional, de cuño más bien ascético, y mística, de sentido experiencial y transformante. Granada señala dos tiempos fuertes de oración, tomados de la mística del recogimiento: El de la tarde, dedicado a la oración del propio conocimiento, y el de la mañana, consagrado a la Pasión del Salvador. Desde la contemplación de Cristo, logra así valorar de nuevo cristianamente los conceptos de grandeza, humildad, sabiduría y autosuficiencia humanas, de la sabiduría y grandeza de Dios.

El tercer gran proceso de la espiritualidad española que analizamos es la vía mística del recogimiento.

La mística española primera en el tiempo y fundamental en el contenido y vivencia es llamada *recogimiento* por sus fundadores, y *recogidos* sus practicantes. Ha sido habitual que los recogidos se confundan con los alumbrados, aunque san Juan de Ávila y Osuna los distinguieron con claridad y precisión: *Recogidos* porque recoge a los hombres que la usan; porque recoge al individuo en sí mismo; recoge sus sentidos al interior; recoge las potencias del alma al más alto lugar de ella –sindéresis– donde la imagen de Dios está imprimida; recoge, finalmente, en uno a Dios y al alma¹⁴. Ciertamente alumbrados y recogidos tuvieron puntos y tiempos de contacto, pero ya en 1523 se separaron porque, con las mismas palabras, expresaban contenidos opuestos.

Esta mística recibe también los nombres de oración, sabiduría, arte de amor, etc., y, como decíamos, es la mística española primera y fundamental. Inicialmente, formó un todo indistinto que con la experiencia, el transcurso del tiempo y la penetración teológica, alcanzará una diversificación grande en su fenomenología, siendo, de nuevo, Francisco de Osuna quien distinguió tres clases de oración: Vocal, intelectual, y mental o de recogimiento; en ésta se alza lo más alto de nuestra alma más pura y afectuosamente a Dios con alas del deseo y piadosa afeción, esforzada por el amor. El recogimiento se sitúa en la vía unitiva, por lo que el movimiento de los espirituales en la España del Quinientos es inseparable de la mística de los recogidos. Los recogidos caminan de lo exterior a lo interior, de los sentidos a las potencias, y de éstas a la sustancia del alma, en un proceso de vuelta a la esencia del cristianismo, a la interiorización y que a veces llaman reducción en el sentido psicológico y epistemológico. Proceso que comporta lo que san Juan de la Cruz llamaría purificación activa de los sentidos exteriores e interiores y de las potencias, y concreta toda la potencialidad de la persona en el centro, hondo, cima, parte más alta e interior del castillo del alma, en lo más profundo de nuestro ser, donde éste se halla a solas con Dios. De ahí que la historia de la mística del recogimiento sea la de la exposición de todas estas vivencias. Abarca a todo el hombre, lo integra en sí mismo, lo plenifica, lo simplifica por reducción a la parte superior del alma y lo une con Dios por amor, deseo, aspiración. Comenzó a ser practicada entre los franciscanos observantes hacia 1475 ó 1480, y halló tres insignes sistematizadores en Francisco de Osuna (1527), Bernabé de Palma (1532-1534) y Bernardino de Laredo (1535-1538), para,

¹⁴ *Tercer abecedario espiritual* 6 c. 4, pp. 244-247, 235-244.

y a continuación, vivirla muchos otros miembros de diversas órdenes religiosas en el Quinientos y después, especialmente en las ramas franciscanas, como san Pedro de Alcántara, Francisco Ortiz, Juan de los Ángeles, beato Nicolás Factor, Antonio Ferrer, Diego Murillo, Antonio Sobrino, Antonio Panes y un nutrido grupo de capuchinos. Su incidencia en la espiritualidad dominicana y jesuítica, así como en otras órdenes religiosas, es sobradamente conocida¹⁵.

El cuarto movimiento espiritual de interés es el de los alumbrados, relacionados o conectados con los anteriores, como hemos señalado. Aunque solo la primera entra en el periodo del emperador tres oleadas consecutivas de alumbradismo testifican la vitalidad de este movimiento y su paralelismo con el de la vida mística, las de 1525, 1574 y 1623. De hecho, recogimiento y dejamiento constituyen dos manifestaciones de la misma realidad, ortodoxa y heterodoxa, o acaso, más bien “heteropráctica; mística de subidos quilates y mística degenerada y de burda calidad”, como se ha dicho¹⁶. En todo ello repercuten herencias ancestrales y otras más próximas, sobre todo de conversos, siendo los alumbrados de 1525, o del reino de Toledo, los primeros denunciados a la Inquisición y personalizados doctrinalmente por ella. En este campo tradicionalmente la historiografía ha tratado de especificar el movimiento alumbrado español desde el gnosticismo, los sadilíes, las herejías medievales, el erasmismo, el protestantismo, y los libros de espiritualidad neoplatónica italiana, alemana y flamenca. En un laudable intento de especificación, se han buscado sin desmayo las más lejanas conexiones, pero se ha descuidado cotejarlas con la espiritualidad de los recogidos, entre los que nacieron y crecieron, y con la idiosincrasia de los conversos, entre quienes se desarrolló principalmente esta secta mística¹⁷. Pero..., ¿qué era ser alumbrado?

Bien adjetivo, nombre o participio, el término “alumbrado” es empleado en el Cuatrocientos y Quinientos con frecuencia como participio y adjetivo, aun después de 1524. Que sepamos, el primer testimonio de su uso nominal se halla en el texto latino de un decreto del capítulo general de los franciscanos de Toledo de 1524, que condena una vía espiritual recién inventada, y la designa con el título de *vía illuminatorum seu dimittentium se*. Estas palabras traducen al latín dos vocablos castellanos, *alumbrados* y *dejados*. El decreto inquisitorial del año siguiente los designa con tres apelativos: *Alumbrados* –se creen iluminados por el Espíritu Santo, como san Pablo, Moisés y la Virgen María–; *dejados* –por su procedimiento espiritual más característico, el

¹⁵ Alonso, F.: “Le ‘Norte de los estados’ du P. Francisco de Osuna”, *Bulletin hispanique*, 37/4 (1939), pp. 460-472. Asensio, E.: *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes. Con algunas adiciones y notas del autor. Carta prólogo de Marcel Bataillon*, Salamanca, Semyr, 2000. Domínguez Berrueta, J.: *Fray Juan de los Ángeles: sentido místico y literario de su obra*, Madrid, Biblioteca “Pax”, 1936. Ivars, A.: *El Beato Nicolás Factor en las Descalzas Reales de Madrid*, Valencia, Tip. Moderna, 1926. Meseguer, J.: “Fray Francisco Ortiz en Torrelaguna”, *Archivo Ibero-Americano*, 8 (1948), pp. 479-529. Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1976-1977), pp. 189-226.

¹⁶ Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1980), p. 346.

¹⁷ Andrés Martín, M.: *Nueva visión de los alumbrados de 1525*, Madrid, FUE, 1973; “Bibliografía sobre los alumbrados de 1525”, en *Jornadas de Bibliografía*, I, Madrid, FUE, 1976, pp. 257-276; “Los alumbrados de 1525, reforma intermedia”, *Salmaticensis*, 24 (1977), pp. 307-334. Canabal Rodríguez, L.: “Heterodoxia en el reinado del Emperador: Toledo, los alumbrados e Isabel de la Cruz”, en *Carlos V y la quiebra del...*, *op. cit.* (nota 6), IV, pp. 309-332. Huerga, Á.: *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid, FUE, 1988. Inmaculada, R. de la: “El fenómeno de los alumbrados y su interpretación”, *Ephemerides Carmeliticae*, 9 (1958), pp. 1-19. Márquez, *op. cit.* (nota 6). Santiago Otero, H.: “En torno a los alumbrados del reino de Toledo”, *Salmaticensis*, 2 (1955), pp. 614-654. Selke, A.: “Algunos aspectos de la vida religiosa en España en el siglo XVI: los alumbrados de Toledo”, *Bulletin Hispanique*, 54 (1952), pp. 125-152.

dejamiento, o abandonarse del todo a Dios—; *perfectos* —se creían cristianos perfectos, hombres espirituales—; y también se les conocerá como “quietos” por el quietismo del Seiscientos¹⁸. Cuando el pueblo tomó conciencia de esta realidad, comenzó burlonamente a mencionarlos con los nombres consignados. La palabra “alumbrado”, a juicio de Pedro Ruiz de Alcaraz en una declaración hecha en propia defensa, quedó consagrada en unas juntas en las que el obispo Juan de Cazalla predicó que todos podían ser alumbrados con la lumbré dada a san Pablo. Denunciados a la Inquisición en 1519, los procesos comenzaron en 1522. En sus cartas a los inquisidores (1524), Ruiz de Alcaraz, el teólogo más importante del sistema, dice que solían llamar alumbrado a cualquier persona que andaba más *recogida* que las otras. Por su parte, María de Cazalla, hermana del obispo antecitado y una de las más famosas profesas del alumbradismo, asegura que se aplicaba tal denominación a algunas personas que, dejando los oficios de tratados y mercaderías, “se recogieron para servir a nuestro Señor e buscaron nuevas maneras de hacerlo”¹⁹. Debe destacarse el valor de la palabra *recogido* como explicación de la ascendencia y propaganda del alumbradismo por un grupo de franciscanos. Reunidos en capítulo general en Toledo en 1524 éstos emitieron un decreto condenando esta espiritualidad como recién inventada y escandalosa. En el decreto inquisitorial del año siguiente consta que celebraban juntas y conventículos, y recoge cuarenta y ocho proposiciones sacadas de las declaraciones más importantes de los alumbrados detenidos; proposiciones, empero, que no constituyen un cuerpo doctrinal, sino pensamientos importantes o curiosos, y con los que los inquisidores formaron un código lleno de interés, el libro de los alumbrados, aún hoy ilocalizado; sólo en 1550 el cronista imperial Alfonso de Santa Cruz las glosó leve y a veces agudamente.

En síntesis, el alumbradismo, vía espiritual nueva recién inventada a comienzos del XVI y en efecto escandalosa, busca la unión con Dios de modo pasivo, procediendo de defectuosa comprensión de la mística del recogimiento. Dicha nueva espiritualidad la vivían varios grupos de conversos y también algún cristiano viejo, destacando ciertamente esta raigambre popular; esta espiritualidad constituyó, empero, fuente de tropiezos para la convivencia. Tres son sus afirmaciones fundamentales: La interiorización plena de la vida cristiana, según las vías de la oración mental metódica y del recogimiento, y como reacción frente al formalismo religioso del mosaísmo y del cristianismo popular del siglo XV; la apelación a la interna iluminación e inspiración divina; y el método del dejamiento²⁰. Para los recogidos, la ley suprema del cristiano es la del amor, amor puro a Dios, y, por tanto, no por razón del premio que se espera o del castigo que se teme. Excluyen, sin embargo, cualquier motivación y esperanza. Basta el amor. El amor de Dios en el individuo es Dios, de donde deducen que la ley cristiana del amor exime al hombre de todas las otras leyes y mandamientos. Por eso Osuna los llamó “falsarios del amor”, “los que yerran en el amor”²¹. Análisis similar podríamos realizar sobre su desestima de la oración vocal, para ellos, atadura inútil por ser mejor la mental. Les bastaba dejarse al amor de Dios. Estando en dejamiento, no habían de obrar, inteligencia claramente falsa e inaceptable de la doctrina de los recogidos.

¹⁸ Gómez Navarro, *op. cit.* (nota 4), pp. 217-222.

¹⁹ *Apud.*: Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1980), p. 347.

²⁰ Prefieren la palabra *dejamiento* a la de *recogimiento*, y con ella la correspondiente doctrina y moral, pero ambos conceptos son totalmente diversos, según sentencia gráficamente san Juan de Ávila en una de sus más famosas pláticas dirigidas a los jesuitas: *Obras completas*, Madrid, BAC, 103, pp. 1316-1320.

²¹ Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1980) p. 348.

En todo caso, y como hemos dicho, los alumbrados, cuyo primer grupo de 1525 estuvo compuesto de conversos casi en su totalidad, tuvieron una sensibilidad religiosa y un modo peculiar de expresarla, y constituyeron un intento autóctono de reforma y de espiritualidad, lo mismo que los recogidos. Fueron pocos en número pero de suma importancia en la historia de nuestra espiritualidad, y no dependieron en su gestación ni de Lutero ni de Erasmo, lo que resulta imposible atendiendo a criterios externos de cronología. Por tanto, no pertenecieron genérica ni específicamente a la reforma protestante, sino que ambos movimientos son hijos del ambiente teológico e intelectual europeo de la época. Asimismo, tampoco los criterios internos, sobre todo los relativos a procesos de interioridad, avalan la dependencia de nuestro iluminismo de los planteamientos de Lutero y Erasmo²². Ciertamente en todos ellos se encarna una desviación que, al cortarse en ciernes, se frustró sus posiblemente sorprendentes efectos. Las inquietudes de alumbrados, recogidos, erasmistas y luteranos fueron comunes. Alumbrados y luteranos manejaron una fibra a la par humana y religiosa, emocional y esencial, popular y simplificadora, prometiendo la unión suprema e inmediata con Dios de modo fascinante, fácil y seguro, sin exigencia de obras, sin intermediarios eclesiales; sólo a través de la más depurada y sola interioridad de Dios solo y alma sola, sin necesidad de teología escolástica, trabajo, sacramentos, jerarquía. Todo esto llegó al fondo del alma española, lo que exigió a los autores espirituales una precisión exigente en su lenguaje, conceptos y vida. Mas los alumbrados de 1525 no son creación de los inquisidores; tampoco simbolizan la reforma española, que es anterior y mucho más rica y matizada en sus manifestaciones, como ya sabemos; solo fueron cristianos deslumbrados por el ideal de una religión interiorizada, hombres sin letras, con ideas inestables y confusas, sin capacidad para expresar correctamente sus vivencias y deseos de la más subida perfección y el camino adoptado para alcanzarla. Por eso falsearon los conceptos de recogimiento, dejamiento, amor, y, a la postre, el del mismo ser humano, constituyendo un mal entendimiento de verdaderas doctrinas y palabras. La Inquisición procesó a los protagonistas principales pero el movimiento continuó al amparo de su raigambre popular y conversa, manifestándose aún en los movimientos de Extremadura y Andalucía de fines del Quinientos y en varios momentos del Seiscientos. En definitiva, los alumbrados fueron representantes de un espiritualismo puro y descarnado, de la unión inmediata del hombre con Dios, de la consideración de lo externo como estorbo, rémora y atadura frente a la acción total del Espíritu. No acertaron a conjugar cuerpo y alma, humano y divino, méritos de Cristo y obras del cristiano, las varias partes del hombre y su integración en sí mismo; y la desvalorización de lo sensible les llevó a exageraciones de toda índole, aun en el terreno de la comida y del sexo²³.

La quinta y última cita importante en este recorrido que estamos realizando sobre las sensibilidades espirituales en tiempos del emperador, pues las llamadas “segundas reformas” o de la descalcez, que simboliza comúnmente el Carmelo, afecta masiva y principalmente a partir de su muerte y ya en el reinado de su hijo, por lo que quedarán fuera de este texto, es la vía espiritual erasmiana, *Philosophia Christi*, o cristianismo evangélico. Desarrollada en España desde 1516 y hasta la muerte de Erasmo en 1536,

²² Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1976-1977), II, p. 252.

²³ Sala Balust, L.: “En torno a los alumbrados de Llerena”, en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, II, Barcelona, Juan Flors, 1963, pp. 509-512. Márquez, *op. cit.* (nota 6), p. 275. Huerga, Á.: *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*, Madrid, FUE, 1973.

justamente a partir del primer año del óbito del emperador, en 1559, actúa de modo más soterrado en una sociedad que recobra el sentido de tradición, de culto litúrgico, de los votos religiosos, por lo que sus aportaciones en lo exegético y lo espiritual se deslían y entroncan, en parte, con la reforma española. No tratamos obviamente de su manifestación cultural, en humanidades y filología, ni tampoco llamamos Cristianismo interior al erasmismo, porque la principal novedad que aporta es el evangelismo y paulinismo y, sobre todo, porque, como hemos ido viendo, la interioridad no es patrimonio de esta vía, sino común con la de la oración mental y del recogimiento, a su vez, sensibilidades ambas más profundas y decisivas pues proponen una espiritualidad de transformación, y no sólo de imitación, como hace Erasmo²⁴.

Esencialmente, la espiritualidad erasmiana consiste en vivir la profesión evangélica y bautismal como regla de vida, sin ulteriores compromisos especializados. Se halla en *Enchiridion militis christiani*, traducido al castellano libremente y matizado en muchas afirmaciones por el arcediano del Alcor, con un título acomodado a aquel momento –1525– como *Enquiridion del caballero cristiano*. El libro alcanzó no menos de siete ediciones; sin olvidar que además desde 1516 a 1530 vieron la luz en España no menos de diecinueve tratados del insigne humanista holandés. Al principio, el erasmismo estuvo de moda en la corte carolina; después sus obras penetraron incluso en los conventos. En ninguna nación contó con tantos defensores y de tanta valía como en la nuestra. Tampoco faltaron émulos, hasta el punto de decir el arcediano del Alcor que hubo tiempo en que no se hablaba de otra cosa sino de quiénes eran erasmistas y quiénes antierasmistas. Las ambiguas y a la par acertadas formulaciones de Erasmo llegaron a las más profundas hondonadas del alma española. Cada uno hallaba en aquél lo que llevaba dentro de sí. Pero los ataques a la escolástica lo enfrentaron con los teólogos; asimismo, agigantaron el disgusto sus frases confusas, poco de acuerdo con la claridad escolástica y el progresismo expositivo patrocinado por la Universidad de Alcalá. Erasmo no salió condenado de las reuniones de teólogos de Valladolid de 1527, hábilmente interrumpidas por el inquisidor general Manrique, pero sí derrotado después de las críticas serenas y luminosas del padre Vitoria y de otros profesores. Más profundo, empero, fue su encuentro con los religiosos desde el punto de vista de la observancia, de la cultura y de la espiritualidad, aunque su crítica de las personas consagradas resultó desmedida e injusta en el ámbito de la reforma española.

En cuanto a la espiritualidad erasmista, la historiografía se ha contentado con describir casi únicamente la oposición externo–interno, teología escolástica y evangelismo, paulinismo, buena o descuidada presentación estilística, pero no se ha asomado a los planteamientos de base de nuestros autores espirituales y a su confrontación radical con Erasmo. Aquéllos no se detienen más de lo preciso en lo exterior, ritual y ceremonial, pero afirman su necesidad, porque no somos ángeles –aun el mismo acto contemplativo necesita complemento exterior–. Por lo demás, espiritualidad erasmiana y mística española resultan completamente diversas.

La de Erasmo se cifra en los dos extremos de ciencia y oración, pero apenas habla de ésta última; le falta sentido profundo de unión con Dios, de mortificación, pobreza, castidad, obediencia, liturgia. Patrocina un Cristianismo intelectual y agnóstico, al que se llega por el estudio de la Sagrada Escritura y de algunos Santos Padres, especialmente alejandrinos. Erasmo no fue hombre de oración, y menos de

²⁴ Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1980) p. 351 y Bataillon, *op. cit.* (nota 6).

mortificación y purificación. Por eso separa exterior e interior y critica lo primero sin llegar a las últimas consecuencias en lo segundo. En cambio, nuestros místicos no dividen cuerpo y alma, letra y espíritu, sino que lo unifican todo en la esencia, entraña, hondón, centro del alma, a la que desciende y toca el poder de Dios; no dividen al hombre en cuerpo, alma y espíritu, sino que reducen los sentidos a las potencias, y éstas al centro o parte superior del alma, que es la que se transforma en Dios. Por otra parte, la oración del propio conocimiento no aparece en la vía espiritual erasmiana, ni la purificación activa de los sentidos y potencias; mucho menos la pasiva; ni pasa desde los primeros pasos del seguimiento o imitación de Cristo en las virtudes a la realidad suprema del tocamiento divino y del trocamiento en Dios. Por ello, el erasmismo no enlazó en profundidad con nuestros místicos. Erasmo fue un intelectual escéptico, cristiano, sacerdote, humanista, pedagogo; nuestros místicos fueron profetas y exigieron entrega de raíz a un ideal. Erasmo criticó desde fuera; los místicos hicieron la síntesis suprema de la criatura con el Creador y lo dejaron todo por el Todo. Erasmo propuso un camino intelectual y moralizante de ir a Dios; los místicos, un camino de transformación en totalidad. De ahí, la casi imposibilidad del entronque de la espiritualidad erasmiana con la mística española. Aun así, la teología española tiene que agradecer a Erasmo su crítica, que la ayudó a reflexionar; su evangelismo, aceptado y recomendado por el padre Ávila; su humanismo, en la presentación de las cosas; el buen quehacer estilístico; en fin, el amor a la Sagrada Escritura. Inicialmente, nuestra espiritualidad cristiana no debe la llamada universal a la perfección a Erasmo, ya que, como hemos visto, es anterior a éste. En cambio, hizo mella su Cristianismo interior, basado en la profesión bautismal, así como su crítica de los ritos y ceremonias, que enlazó muy bien con los conversos, por una parte, y con ciertos medios antisemitas, por otra, ya que, para aquél, lo ceremonial es puramente judaico, propio de los rabinos. También humanizó el modo de escribir de nuestros autores latinos y patrios. Pese a todo ello, la animadversión de san Ignacio de Loyola y Osuna fueron claras y razonadas, y tampoco otros místicos lo nombraron ni combatieron. Su influencia fue nítida en *Diálogo de la doctrina cristiana*, y en *Diálogo de Mercurio y Carón* y *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, de los hermanos Valdés –Juan para la primera, Alfonso para las dos últimas–; en las obras de Hernán López Yanguas, Juan de Vergara y Andrés Laguna; y en aspectos importantes de san Juan de Ávila, Juan de Zumárraga y fray Luis de Granada, autores en los que, precisamente, su influjo alcanzó muy altas cotas, pero ninguno de los tres se conformó con las coordinadas estrechas de la espiritualidad erasmiana, cuya presencia en las letras españolas, en la lectura de sus obras y desleimiento progresivo en la ideología española, desciende radical y estrepitosamente desde 1559: La publicación nueve años después y en Salamanca de los *Assertiones adversus Erasmi Roterdami pestilentissimos errores*, de Antonio Rubio, cerraba casi definitivamente el capítulo de Erasmo como ideólogo en la historia de la teología española²⁵.

Finalmente, muy vinculado al movimiento espiritual que acabamos de comentar, como por lo demás es característico de toda la problemática que examinamos y estamos patentizando y donde unas tendencias se dan la mano a otras, es el asimismo muy interesante de las vías del beneficio de Dios y del de Cristo. Espiritualidad de la ascensión

²⁵ Chantraine, G.: *Mystère et philosophie du Christ selon Erasme. Étude de la lettre à P. Volz et de la Ratio verae theologiae (1518)*, Namur, Secrétariat des Publications des Facultés Universitaires, 1971. Abellán, *op. cit.* (nota 6). Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1976-1977), pp. 270-293, 598-601.

de las criaturas al Creador por conocimiento positivo y meditación de sus beneficios que se halla en Bernabé de Palma, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Juan de Cazalla, Díaz de Luco, Luis de Alarcón, santo Tomás de Villanueva, Bartolomé de Carranza, fray Luis de Granada, Juan de los Ángeles, san Juan de la Cruz, o Diego de Estella, llenando, en definitiva, el Quinientos, y partiendo de la contemplación admirada y agradecida de la perfección y belleza de las cosas criadas, especialmente el ser humano. Así, Juan de Cazalla, secretario del cardenal Cisneros, obispo titular de Vera o Verisa y fomentador del movimiento alumbrado, propone este camino como fácil, seguro y completo, preconizando en su obra publicada en Valladolid en 1528 *Lumbre del alma*, y que junto a las *Meditaciones del amor de Dios*, de Diego de Estella, representan las cumbres de esta sensibilidad religiosa, los beneficios recibidos de Dios y de la respuesta obligada del individuo. Esta vía es universal, porque todos pueden y saben amar, sabios e ignorantes, pobres y ricos, pequeños y mayores, hombres y mujeres; a todo estado, edad y condición es común el amor. Ninguno es viejo para amar; como decía fray Diego de Estella, ninguna cosa nos puede impedir el amor, porque es nuestro y nadie nos los puede robar²⁶. En general, nuestros autores cantan el agua, las flores, las viñas, las esperanzas, las noches estrelladas..., los misterios humanos en suma. De todo sacan amor, con cuya contemplación para alcanzarlo concluyen precisamente los *Ejercicios espirituales* ignacianos. En cambio, la vía del beneficio de Cristo se centra en la consideración de los beneficios de la encarnación, vida y pasión del Salvador, y en su aplicación al bautizado. La protagonizaron Francisco de Osuna, Juan de Cazalla, Juan de Valdés, Bartolomé de Carranza y Juan de la Peña, aunque el tema deslumbró a los españoles en general, sobre todo a mitad del Quinientos, y repercutió hondamente en la predicación de Carranza y en la apología de su pensamiento, trazada con valentía ideológica y fidelidad de amigo entrañable por Juan de la Peña. Por ello esta espiritualidad cristianísima en sus fundamentos revelados suscitó suspicacias y conflictividad: El peligro de mala inteligencia y fácil desvío de esta verdadera doctrina católica consistió en exaltar la principalidad de los méritos de Cristo y excluir la penitencia, caridad y obras del hombre, necesarias para la salvación. En eso basaron su propaganda los protestantes de Valladolid y su área en 1557 para negar la existencia del purgatorio, y de ese mismo peligro arranca Melchor Cano en su agria *Censura al "Catecismo cristiano"*, de Carranza, base de su posterior procesamiento por la Inquisición²⁷.

Completan el panorama espiritual de la España del emperador la espiritualidad de la Compañía de Jesús y la carmelitana reformada o de la descalcez, aunque por salir de aquellos límites la segunda solo desarrollamos para concluir este primer ya denso apartado la primera. Partícipe, en efecto, de la misma historia de la mística del Quinientos, como ya hemos visto, y en que entraron santo Tomás de Villanueva, san Pedro de Alcántara, san Juan Bautista de la Concepción, Osuna, y por supuesto santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, todos los cuales abrieron muchos caminos seguidos por entusiastas discípulos, veamos aquí algo más la figura de san Ignacio por coincidir prácticamente su arco vital con el de Carlos V, dejando para otra ocasión el rigor y perfección de la descalcez, probablemente la etapa más esplendorosa de la espiritualidad española tras la gran catarsis y crisis desatada por el Índice de libros prohibidos en 1559 y la conclusión del concilio de Trento cuatro años después.

²⁶ *Meditaciones del amor de Dios* (1576), Madrid, BAC, 46, 1949, pp. 60-61, 121.

²⁷ Gómez Navarro, S.: "El proceso del arzobispo Carranza", en Muñoz Machado, S. (ed.): *Los grandes procesos de la Historia de España*, Madrid, Iustel, 2010, 2ª edic., pp. 328-349.

Por lo concerniente a san Ignacio, ya sabemos que éste llegó a la vida interior en plena madurez humana, como tantos contemporáneos suyos, y a través de una profunda reflexión personal, descrita con cincel en el “peregrino” que busca primero la gloria de la corte y de las armas, y después el servicio a Dios y a los hombres. Como es sabido, en su *Libro de los Ejercicios* ofrece un método de vencimiento propio y de elección de estado. Por ello, la parte mística apenas queda esbozada en la última semana. San Ignacio, místico, trató de ofrecer a la Iglesia un equipo de hombres bien preparados, capaces de decisiones personales trascendentes, organizados para la acción apostólica, obedientes a Dios, al Papa y a sus superiores. Los llamó Compañía de Jesús, con la que propulsó la reforma interior y exterior de la Iglesia. Para ello convirtió su fundación en orden enseñante muy pronto y dedicó sus energías y entusiasmo a la formación de la juventud. Su nacimiento en París hacia 1534 y 1540, su maduración en Roma y la decisión de dedicarse a la enseñanza, marcaron su orientación. Al principio, la Orden carece de una espiritualidad peculiar, mas al regresar a España poco después del último año indicado, halla muy extendida y practicada la mística del recogimiento. San Francisco de Borja cuida de que un famoso lego francisco, fray Juan de Tejada, se la exponga a los estudiantes de la primera Universidad jesuítica en Gandía. Allí la conoció y abrazó Antonio Cordeses. Poco después haría lo mismo Baltasar Álvarez, y, más tarde, Álvarez de Paz, Luis de la Puente, Francisco Arias, Juan de la Plaza, Martín Gutiérrez, Francisco Suárez y varios misioneros jesuitas de América y Extremo Oriente. Dentro de la Orden, algunos la llamaron espíritu *avilista*, de cartuja, de vida contemplativa, por lo que se precisó que san Ignacio llamara la atención, a fin de que los estudiantes no se desviasen de sus deberes científicos. Pero a través de Nadal, san Francisco de Borja, formado en la mística recogida, y de Gil González Dávila, aquéllos promovieron los aspectos más característicos de la oración en la Orden, y más tarde, y por medio de Mercuriano, establecieron una espiritualidad unitaria, basada en el *Libro de los Ejercicios* del santo fundador²⁸.

3. El segundo sendero para transitar: La religiosidad

Y en medio de todo el panorama sobre la espiritualidad de la élite, cómo respira la mayoría silenciosa y anónima de la España del emperador, cuál es su/la religiosidad “popular” en el sentido de masiva seguida por el pueblo cristiano, cuáles sus expectativas, cuál su pulso.

Pese al terremoto que sacude a toda la Cristiandad romana por la situación de la vieja Iglesia desde fines del siglo XIV y hasta bien avanzada la segunda mitad de dos centurias después, y que, como poco, pasma y deja atónitos a los creyentes, que inermes, pero no irreligiosos y mucho menos incrédulos, contemplan y asisten a todo el espectáculo de decadencia de la vieja Iglesia bajomedieval sin poder hacer gran cosa más que mantenerse fieles en la fe aunque desorientados, parece que pueden afirmarse tres sólidas observaciones: Por un lado, que, efectivamente, el descreimiento se mantiene lejos de la Europa católica pues la religiosidad popular persiste fuerte y vigorosa. Por otro, que tres siguen siendo pilares fundamentales de sus creencias a comienzos del Quinientos: Indulgencias, jubileos y sólido culto

²⁸ Andrés Martín, *op. cit.* (nota 6, 1980), p. 354–356.

a los santos y al purgatorio; acendrado marianismo –sobre todo fuerte defensa de la concepción inmaculada de María–, y frecuentación de las peregrinaciones, en especial hacia aquellos lugares de importante sabor cristiano. Y, finalmente, que parroquias, asociacionismo religioso –hermandades, cofradías, confraternidades, órdenes terceras...– y práctica sacramental asidua –en especial la Eucaristía–, jerarquía y clerecía son las instituciones que sólidamente la ciñen y guían²⁹. No obstante lo indicado, también es evidente la necesidad de Reforma y el sentido que ésta tiene asimismo en este campo de la religiosidad por el que transitan la mayoría de las almas a comienzos del siglo XVI. A este respecto, es claro que existe un poso de continuidad entre el sentido de la prerreforma de los siglos bajomedievales y la etapa que comienza a partir de 1500, al igual que existe en las creencias cristianas antes y después de Lutero, por lo menos hasta la *Confessio augustana* de 1530; que se ha impuesto la idea de la reforma “en la cabeza y en los miembros”, como asimismo una prolongación del deseo secular *ecclesia semper reformanda*, de que la Iglesia siempre ha de estar reformándose y nunca sentirse satisfecha de sí misma, pues sería terrible que no percibiera la distancia que la separa de su modelo, Jesucristo, como han evidenciado las respuestas ante la crisis de la Iglesia que se han analizado desde la intelectualidad y sin duda el mejor reflejo de cuánto algunos espíritus sufrieron ante aquélla; que quizás todavía, muy en los prolegómenos del Quinientos, la reforma se manifestará como un movimiento algo confuso, multiforme y complejo aunque sin duda real y poderoso, y que desde luego exigirá mucho tiempo para culminar, porque sus antecedentes se sitúan un siglo antes, pero su desarrollo demandará dos centurias más porque no se completará definitivamente hasta finales del Seiscientos³⁰. Pero tampoco es menos cierto que al llegar los primeros años del siglo XVI esa necesidad de reforma se acelera y precipita y, sobre todo, se profundiza en su sentido, que es lo que aquí ahora interesa³¹.

A este respecto, es indudable que una parte notable de los hombres cultos fue sensible, en el ambiente indicado, más a los contragolpes morales y a la desorientación ética de la sociedad occidental, que a los problemas específicamente eclesiásticos, disciplinarios o litúrgicos. Sus tomas de posición, y previamente su propia reacción y su profundo interés por la crisis de las creencias, constituyen tanto un signo de su seria participación en el clima espiritual de la época, como un elemento importantísimo de aquel gran fenómeno que, a veces, en un sentido demasiado restringido se denomina “reforma”. Como es injustificable reconocer solo en Lutero el inicio de ésta –en realidad éste es hijo de la misma necesidad y sentido de la Reforma–, menos aún lo es considerar a ésta última como un hecho concerniente solo a la Iglesia, y debido únicamente a la discusión de cuestiones organizativas o teológicas en el seno de la institución, porque evidente e indudablemente afectó e implicó a toda la sociedad, que era aún profundamente cristiana en la Europa de comienzos del siglo XVI, como ya se ha dicho, y por ello es importante subrayar que, alrededor de 1500, el sentido de la reforma está no solo vivo, sino más agudo que nunca y difundido en los estratos vigilantes y conscientes de la sociedad laica y/o eclesiástica. Solo puede

²⁹ Romano Tenenti, *op. cit.* (nota 5), pp. 213-217. García de Cortázar, J. A.: *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*, Madrid, Akal, 2012, pp. 483-492. Lortz., *op. cit.* (nota 5), pp. 49-61. Lorenzo Pinar, F. J.: *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidad, 1991. López Benito, C. I.: *La nobleza salmantina ante la vida y la muerte (1476-1535)*, Salamanca, Diputación, 1991.

³⁰ Franzen, A.: *Historia de la Iglesia*, Santander, Ediciones Sal Terrae, 2009, p. 299.

³¹ Romano Tenenti, *op. cit.* (nota 5), pp. 217-225.

comprenderse la reforma del Quinientos remitiéndola y refiriéndola a las exigencias que la provocaron y que, a su través, quisieron obtener satisfacción, y, sobre todo, que haya querido realizarse más que por el Humanismo —desde luego imprescindible hasta el punto de que no puede entenderse adecuada y cabalmente aquélla sin éste—, por los supuestos arquetipos del Cristianismo primitivo, firmemente considerados imprescindibles e inmutables —así como que las creencias religiosas debían asegurar, como exigencia, el recto desenvolvimiento de la vida civil—. De aquí, sin embargo, se deriva la doble importante consecuencia de que, por un lado, triunfarán posiciones que la sociedad entienda más de acuerdo con su estructura, alejando las más revolucionarias; y, por otro lado, que todas las confesiones cristianas que salgan de mediados del siglo XVI se esforzarán por la clausura social, la opresión de las inteligencias y la coerción de los espíritus, poniendo diques de contención y haciendo que las aguas que se desborden vuelvan a sus cauces, una acción en la que coincidirán todas las confesiones cristianas, en un ejercicio claro, efectivamente, de confesionalidad y confesionalización, pero también, y a la par, de similitud en la diferencia entre aquéllas, tan característica de las distintas Europas cristiana posteriores a 1555.

Es sin duda la convicción de que el mundo marcha al revés y de que la Iglesia lo sigue, ella también vuelta cabeza abajo, en sus actos y en sus fines, una de las profundas dimensiones mentales del sentido de la “reforma” a comienzos del siglo XVI. Los hombres de la época consideran necesaria una “reforma”, aunque creyendo que los únicos principios válidos, pese a todo, son los cristianos, y que solo del retorno a ellos puede derivarse y esperarse la justicia sobre la tierra y la salvación celestial. Hay que volver a despertar la fe, enderezar las obras, devolver a la sociedad su verdadera norma, y por supuesto —y en todo caso— denunciar el divorcio que parece consumado entre las creencias y la conducta de cada uno: Esto es, la búsqueda de la coherencia, que genuinamente caracterizará al protestantismo, o, si se quiere —y como se ha expresado—, el sentido colectivo de la urgencia de la *renovatio*³², y que, por otro lado, favorecerá la proliferación del ya comentado profetismo, cuando no claras llamadas apocalípticas en torno a 1500; así como la intensificación de publicaciones de escritos, proclamas, pronósticos y respuestas —en muchas ocasiones en lengua vulgar, y no solo alemana— que también contribuirán a crear un clima de excitación y, en especial, a agudizar el sentido crítico general respecto a quienes, con razón o sin ella, eran considerados los máximos exponentes y responsables de la decadencia religiosa, los eclesiásticos. Con todo, estas vivas manifestaciones de espíritu crítico, que no tienen comparación con las de solo diez años antes, no son, sin embargo, las únicas ni acaso las más decisivas. Las que catalizan la situación y la llevan al punto de resistencia, al borde justo y mismo del precipicio, son más sutiles y más poderosas. Sin la agudización de algún elemento disolvente y, sobre todo, sin la elaboración de alguna posible vía de salida, las cosas que desde hacía tiempo no hallaban solución tendrían que seguir esperándola todavía; por lo que es claro que la chispa capaz de provocar la descarga de tantas fuerzas humanas que se agitaban caóticamente, de encauzar tantas protestas profundas pero desordenadas y desorganizadas, debía constituir un punto de confluencia que se convertiría en un punto de ruptura, y ésta fue la función asumida por Erasmo de Rotterdam y Lefèvre d’Étaples, como algunos de los más conspicuos representantes de las respuestas ante la crisis “desde abajo” —esto es, desde la base—, y por supuesto del mismo Lutero de un modo más decisivo y definitivo que todos los demás.

³² *Ibidem*, (nota 5), p. 222.

Porque además, y ello es especialmente importante recalcarlo, hay que estar muy vigilante pues precisamente por el desconcierto, por el peligro de abandonarse o desviarse del correcto camino, la heterodoxia es igualmente omnipresente y siempre acechante, como demuestran los ya consabidos alumbrados de comienzos del Quinientos, los famosos procesos del bienio 1556–1558, justo coincidentes con la abdicación y defunción del emperador; la fama de milagrera de la monja cordobesa sor Magdalena de la Cruz, del convento clariso de santa Isabel de los Ángeles, tan extendida y notoria que se dice que hasta Carlos V permitió que en 1527 sus hábitos fueran enviados como un objeto sagrado para que el infante Felipe pudiera ser envuelto en ellos y así blindarse y protegerse de los ataques del maligno, hasta que después de ser abadesa en 1533, en la cima de su poder, fama y popularidad, en 1546 y tras la demostración de sus falsas profecías, visiones y prodigios, incluyendo un controvertido embarazo, la Inquisición cordobesa la investigó y condenó por alumbrada³³; o las misas a determinadas advocaciones y votivas que a veces por miles se solicitan en los testamentos del Quinientos y aun después³⁴.

Es, pues, evidente, la necesidad de imponer orden, enderezar rumbos y remediar tantas posibles situaciones anómalas, lo que si en alguna vía de la sensibilidad religiosa era ineludible, sin duda ello es en la que nos ocupa de la religiosidad popular, y solo un magno concilio podía ofrecerlo. Por eso, aunque obviamente las decisiones del concilio tridentino afectan y afectarán a toda la Cristiandad romana, es por lo que lo analizamos en este epígrafe, y, sobre todo, porque su preparación y dos primeras fases coinciden con la vida del emperador, quien ciertamente no vería su conclusión porque cuando en 1562 comienza la tercera, aquel ya había fallecido; e igual que sucederá con su aplicación y repercusión, tareas pensadas y dirigidas especialmente a la religiosidad popular si bien obviamente ya en época posterior a la que aquí afecta e interesa³⁵.

Como se dijo en las medidas de reforma desde arriba de la primer mitad del Quinientos, la apertura del concilio en Trento realmente se cocina antes: Es la preparación emprendida al efecto por Adriano de Utrecht, Clemente VII, y, sobre todo, Paulo III, con el que comienza el concilio de Trento y el primero de los cuatro que le siguen durante su desarrollo hasta su clausura en 1563, esto es, Julio III (1550-1555), Marcelo II (1555), Paulo IV (1555-1559) y Pío IV (1559-1565). Ya en plena expansión del luteranismo y movimientos subsiguientes, son también especialmente significativos elementos como la concurrencia de algunas iniciativas de experiencia

³³ Ramírez de Arellano y Gutiérrez, T.: *Paseos por Córdoba ó sean Apuntes para su historia*, Córdoba-León, Librería Luque-Editorial Everest, 1985, pp. 97-98.

³⁴ Lorenzo Pinar, F. J.: *Actitudes religiosas ante la muerte en Zamora en el siglo XVI: Un estudio de mentalidades*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo” (CSIC), 1989, pp. 46-49. Gómez Navarro, S.: *Una elaboración cultural de la experiencia del morir. Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*, Córdoba, Universidad, 1998, pp. 146-148.

³⁵ Para este proceso indispensable es la consulta de Jedin, sin duda uno de los grandes expertos de aquella magna reunión conciliar y quien más específica y monográficamente la ha investigado [*Historia del concilio de Trento*, I-IV (I-II), Pamplona, Universidad, 1981], pero también la de quienes de forma profunda estudiaron la Historia de la Iglesia en aquel periodo: García Oro, *op. cit.* (nota 5). García Villoslada, R. y Llorca, B.: *Historia de la Iglesia Católica*. III: *Edad Nueva*, Madrid, BAC, 1987. O Lortz, *op. cit.* (nota 5). Y obviamente la de aquellos que con bastante acierto por lo general y más recientemente también la han analizado, y siempre entre otros: Bédouelle, G.: *La Reforma del catolicismo (1480-1620)*, Madrid, BAC, 2005. Franzen, *op. cit.* (nota 30). Hsia, R. Pochia: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010. O Martín Hernández, *op. cit.* (nota 5). Todos ellos nutren las páginas que siguen, indudablemente parte de una etapa más amplia y dilatada, Gómez Navarro, *op. cit.* (nota 4), pp. 79–145.

muy útil para Trento inmediatamente previas a su inauguración y que lo facilitan, cuales son los diálogos entre católicos y protestantes de 1540–1541, o la consabida renovación espiritual, entre otras acciones; y el consenso para que los principales fines de aquél –extirpar la herejía, corregir las costumbres y alcanzar la paz universal– se lograsen, debatiendo combinada y conjuntamente dogma y reforma, cánones y disciplina, el punto fundamental, la clave, del proceder del concilio tridentino³⁶.

Adriano de Utrecht había contado, ciertamente, con indudables condiciones para hacer avanzar a la Iglesia por el camino de la reforma, pero su corto pontificado lo impidió. Por eso no se pueden juzgar más que sus intenciones, y éstas se hallan en el discurso que hizo pronunciar a su legado, Chieragati, en la dieta de Nuremberg el tres de enero de 1523, donde, a la par que reclamaba vehementemente la aplicación de las sanciones a Lutero, reconocía que los pecados de sacerdotes y preladados habían puesto a prueba la paciencia divina, ya que las faltas del pueblo eran más que su consecuencia, incluyendo, por supuesto, a la Santa Sede en aquella condena, y consciente de que había que reformar, en primer lugar, a la curia pontificia de la que procedía casi todo el mal, para que de ella procediera la santidad y la reforma tan deseada por todo el mundo de su tiempo. Clemente VII arroja algunos destellos de esperanza para una reforma seria pero la política complicada de su pontificado en Alemania y Roma lo impidió. Será su sucesor, Paulo III, sin embargo –y paradójicamente por ser otro pontífice también muy dado al nepotismo–, el que abra la Iglesia romana a una auténtica reforma, el que emprenda las medidas más decididas y exitosas para llegar a la jornada inaugural de Trento el 13 de diciembre de 1545 –si bien desde luego en un camino ni fácil ni rápido–, con el que culminen los preparativos, se inicie definitivamente el concilio y se consensuen los puntos fundamentales, de su proceder. Contó ciertamente para todo ello con el cambio en la situación de Europa que supone la dieta de Augsburgo de 1530, sin duda un cambio de inflexión importante en el movimiento protestante, pues en ese momento aquél tomó conciencia de la necesidad de organizarse y estructurarse, por lo que llegaba el tiempo de las Iglesias como confesiones separadas y opuestas; así como con el golpe de timón del mismo Paulo III, cuyos primeros gestos no lo dejaban ver animador de una reforma seria, pese a la creación de dos comisiones para reformas puntuales, pero que sorprendió con su elección de cardenales, ya que junto a nombramientos políticos y de familiares, escogió a algunos hombres de gran valor y comprometidos profundamente con la solución de la crisis abierta en la Cristiandad.

En efecto, una bula del veintitrés de agosto de 1535 propone, al fin de un próximo concilio, una reforma de la ciudad de Roma y de la curia pontificia que no sirvió de mucho, pero la determinación del pontífice parece más clara a partir del verano de 1536 con la convocatoria de un concilio en Mantua y para el que constituye una comisión de nueve personas, ninguna de las cuales perteneciente a la curia, como Contarini, Carafa, futuro Paulo IV y cofundador de los teatinos, Pole, Sadolet, obispo humanista de Campentras; Giberti, obispo reformador de su diócesis de Verona; Fragoso, arzobispo de Salerno; el diplomático y al parecer buen conocedor de la situación en Alemania Jerónimo Aleandre, y dos religiosos, el dominico Tomás Badía y el benedictino Gregorio Cortese. Se desconfiaba de una comisión más cuando el cuerpo de la Cristiandad estaba enfermo y no admitía dilación ni remedios puntuales, pero sus nueve personas, a las que Paulo III demostró su confianza nombrando

³⁶ Bédouelle, *op. cit.* (nota 35), pp. 47-73.

cardenales a Carafa, Pole y Sadolet, no solo se ponen a trabajar seriamente en secreto, sino que, muy poco después, en concreto el nueve de marzo de 1537, entregan al Papa un informe, el célebre y conocido documento *Consilium de enmendanda Ecclesia* o plan de reforma de la Iglesia. Fundamental después para Trento y cuyo exordio se felicitaba de la voluntad reformadora de Paulo III, su contenido, según lo que se había encomendado a su comisión redactora, daba a conocer claramente los abusos que en un insensible lento proceso habían llevado a la ruina presente de la Cristiandad, a saber: El poder absoluto del Papa, dueño de todos los beneficios y con los que trafica en abierta simonía, y su única y exclusiva voluntad, “la regla directriz de sus obras y de sus acciones”, dando como resultado indudable “que todo lo que le place le está permitido”³⁷; por lo que, si Paulo III quiere ser, conforme al Evangelio, solo un buen administrador y no un dueño, la comisión le indica el camino, esto es, la absoluta necesidad de observar las leyes sin usar dispensas más que en casos graves e indispensables, a la par que, de esta forma, penetrar en el corazón de la crisis al preguntarse sobre la eclesiología vigente y dar un diagnóstico moral sobre ella. Relaciona el derecho con la práctica y la doctrina, por ejemplo, con la del poder pontificio al que pone en entredicho, punto que obviamente iba a ser el más impugnado en la corte romana, y aunque no se cuestiona la institución divina del papado, sí un papismo exagerado. De ahí que el *Consilium*, alzándose contra la arbitrariedad, se pronuncie a favor de que el gobierno pontificio acate las normas del derecho divino y el precepto mayor de la caridad, el derecho positivo y la tradición, así como el derecho natural, que incluye la libertad del individuo. Su texto, empero, también denunciaba y reparaba en otros muchos problemas de la catolicidad de la época. Y por eso también están entre sus páginas el deplorable reclutamiento sacerdotal con candidatos nada o mal preparados y de muy dudosas o malísimas costumbres; los abusos en la colación de los beneficios, o la acumulación de varios en una misma persona; la ausencia de la residencia en todos los niveles de la jerarquía; el importante número de órdenes religiosas aún no reformadas; los abusos que se dan en las colectas y en la predicación de las indulgencias; la ausencia de control en la enseñanza y en las publicaciones impresas, siendo curioso a este respecto que se denuncian por impiedad los *Colloquia* de Erasmo que acababa de morir; o la inmoralidad de la misma Roma.

Con todas estas denuncias los redactores del *Consilium* cumplen y parecen descargar sus conciencias, si bien la efectividad de aquéllas, que provocaron reacciones diversas aunque en conjunto muy negativas, fue francamente limitada. Pese a todo Paulo III decidió examinar la Dataría pontificia, el organismo curial encargado de conceder o negar la gracia de las dispensas que afectaban al fuero interno, pero ante la falta de consenso al respecto, ya que la mayoría era partidaria del *status quo* y solo unos pocos, a cuyo frente precisamente se hallaba Contarini, pedían una reconsideración radical del sistema, el pontífice optó, dando la razón a los primeros, por no hacer ningún cambio; no obstante lo cual, todas estas consideraciones, debates y proyectos servirán a Trento, que se apoyará en las realizaciones pastorales o en la reflexión teológica que emanaban de quienes se presentaban a sí mismos como reformadores. Dos puntos de su pontificado destacan en la inmediata preparación de Trento. Por un lado, los diálogos entre católicos y protestantes; por otro, la consolidación del ambiente de renovación espiritual que se vive en las décadas iniciales del Quinientos y que empieza a dar sus frutos. Se llega así a las puertas de Trento, que se abren en

³⁷ Bédouelle, *op. cit.* (nota 35), pp. 50-51.

cuanto los padres conciliares hallan la clave de su proceder, lo que sucede cuatro años antes de que Paulo III fallezca.

En cuanto al primer asunto, sin duda el inicio de la reforma viene precedida de otra acción también debida a Paulo III, como son los diálogos entre teólogos católicos y protestantes de 1540–1541 en Ratisbona. Conocidos como Coloquios Interconfesionales, y asimismo herederos de otros similares mantenidos al efecto, para intentos de reunificación, en Hagenau y Worms (1520) o Leipzig (1534 y 1539), fueron de escasa contundencia acerca de que pudieran servir para un verdadero diálogo ecuménico, aunque Contarini, otra vez, asimismo Badía, maestro del sacro palacio, y el legado papal, Morone, hicieron todo lo posible para conseguir la ansiada unidad. Tampoco alcanzó grandes logros el coloquio propiamente teológico, desarrollado entre el veintiocho de abril y el veintidós de mayo de 1541 y en el que se enfrentaron los protestantes Melancton, Bucero, Calvino y Pistorius con Eck, Gropper, Pflug y Seripando, porque no pudo consensuarse un texto común sobre la Eucaristía por el rechazo de los primeros a incluir el término “transubstanciación”, ni sobre la autoridad de la Iglesia al interpretar la Escritura, pese a que los teólogos de ambas partes lograron acuerdo en el artículo V sobre la justificación, importante texto histórico que, finalmente, no fue aceptado, si bien fue analizado por sus contemporáneos y comentaristas hasta en sus más mínimos detalles. En verdad, con preguntas sobre cómo se obra la justificación del hombre por Dios, esto es, la salvación en último término; o cuál es el papel del hombre en la gracia de Cristo, si puramente pasivo, puesto que la gracia ejerce su absoluto poder mediante una “imputación exterior”, como afirmaban los protestantes, o activo por la transformación de la voluntad humana que debe cooperar, según esgrimían los católicos, se tocaba el nudo gordiano de separación entre ambas confesiones religiosas, como es el tema de la gracia y la libertad, siendo loable el esfuerzo de los teólogos de Ratisbona por intentar conciliar ambas posiciones mediante la llamada “doble justificación” con la distinción de dos momentos en el proceso que desencadena la gracia de Cristo, aunque ni Lutero ni Roma aceptaron esta formulación, y, curiosamente, tampoco lo hará Trento. Y también Ratisbona afirmaba otro hecho no menos importante y trascendente para Trento: Los teólogos católicos eran muy conscientes de que incluso un acuerdo doctrinal, por muy ratificado que fuese, no bastaba para resolver la crisis eclesial, esto es, si no se atacaban los cimientos, que solo son el terreno dogmático sobre el que debe levantarse la reforma de la disciplina y que será la clave de la reforma tridentina, como se verá. En todo caso, el camino de Ratisbona había mostrado sus limitaciones, cuando no su abierto fracaso en otras cuestiones, lo que sin duda influyó en las actitudes de unos y otros hacia el concilio, sobre todo cuando en 1553 las invitaciones a los protestantes para que asistieran a Trento se hicieron más concretas, y situación que se producirá semejante en Francia veinte años después con el coloquio de Poissy, cuyo fracaso llevará al rey francés también a cambiar su actitud ante aquél.

Por su parte, en el plano espiritual, el pontificado de Paulo III también conoce y vive la renovación en la triple dirección del retorno a las fuentes de la Revelación, el impulso a la educación, y la acción de algunos obispos reformadores. En cuanto a la primera, la renovación por el retorno a las fuentes primitivas, pieza axial del Humanismo cristiano, como es sabido, no solo explica la aparición de personajes como Jiménez de Cisneros, Lefèvre d’Étaples, Erasmo, o el dominico Santes (o Santi) Pagninus –poco conocido por los humanistas, aunque sus trabajos sobre la Biblia suponen una de las bases más seguras para las traducciones y comentarios ulteriores–,

de manifestaciones de espiritualidad como la *devotio moderna*, o de procesos de reforma en la vida monástica y mendicante que concretan las observancias de algunas órdenes religiosas, o la prometedora acción de otras nuevas, todo ello ya analizado, sino también –y ello es especialmente importante– que desde las primeras reuniones asimismo Trento se interese por las fuentes de la Revelación, porque, efectivamente, los padres conciliares no hallaron un campo yermo de primicias de renovación. A ellos se sumarán asimismo los decididos apoyos a Trento de cierta jerarquía y clerecía, como los ya mencionados Sadolet, Contarini, Giberti o los jesuitas, entre otros. Para inaugurarlos ya solo era preciso encontrar un método de trabajo. Pues aunque en las tres veces en que a través de otras tantas bulas Paulo III convoca a concilio por las conocidas vicisitudes políticas de la época –para Mantua, en 1536, y para Trento en 1542 y 1545–, sus tareas siempre son las mismas y están claras –extirpar las herejías y los errores, corregir las costumbres del pueblo cristiano y establecer la paz universal–, no ocurre así en cómo debía operar; y si Trento quería ser más eficaz que el Lateranense V, sin duda había que pronunciarse sobre su modo de proceder y su desarrollo. Las dos posturas manifiestas, la del Papa y la curia, por un lado, partidarios de respetar el orden de las cuestiones, tal como aparecía en los documentos de la convocatoria que ellos mismos habían redactado, además de seguir la tradición de los sínodos ecuménicos antiguos en los que se comenzaba por un pronunciamiento sobre las cuestiones debatidas en torno a la fe y, sobre todo, orillando el conciliarismo; y la del Carlos V y sus consejeros, por otro, proclives a que el concilio se preocupara ante todo por la profunda reforma de las costumbres de los clérigos y de los laicos, por ser, a su juicio, la mejor respuesta a las objeciones de los protestantes y, en especial, la mejor estrategia para lograr no atacar de frente a los súbditos protestantes del Imperio, evitando declaraciones, aun quizás categóricas, que solo contribuyeran a la división de los espíritus y los Estados, acordaron tratar conjuntamente problemas de fe y de costumbres –ciertamente la clave en la actuación de Trento–, pues ambos iban y estaban íntimamente unidos, pero en ese preciso orden³⁸. Se llega así a Trento.

Inaugurado muy modestamente el trece de diciembre de 1545 y en aquella ciudad italiana también por otro compromiso al respecto entre emperador y pontífice en medio de la dificultosa política de la época, el concilio de Trento es también un reflejo de ésta, en su desenvolvimiento en tres etapas (1545–1547, 1552–1553, 1562–1563) y veinticinco sesiones, dieciocho años de duración y doce de interrupción –los padres conciliares, por tanto, fueron distintos–, cinco pontífices diferentes, dos cambios de sede –de Trento a Bolonia, entre 1547 y 1549, y otra vez a Trento desde 1551–, y aun reemplazo de emperador porque, en su transcurso, Fernando sustituirá a Carlos, y sin duda uno de los más analizados y conocidos en el detalle de su desarrollo, de sus fases, aunque quizás su rasgo verdaderamente genuino fue su ya indicada forma de proceder, esa específica, interesante y rica conexión entre textos dogmáticos y decretos reformadores, que especialmente simbolizó el tema de la residencia de los obispos, añadidamente, uno de los más controvertidos³⁹.

Bajo la dirección de los tres legados nombrados por el Papa, Giovanni del Monte, Marcello Cervini y Reginald Pole, el día que Trento abre sus puertas apenas cuenta

³⁸ Gómez Navarro, *op. cit.* (nota 4), pp. 88-91.

³⁹ Bédouelle, *op. cit.* (nota 35), pp. 75-83. Franzen, *op. cit.* (nota 30), pp. 304-308. García Villoslada y Llorca, *op. cit.* (nota 35), pp. 771-797. Hsia, *op. cit.* (nota 35), pp. 27-44. Lortz, *op. cit.* (nota 5), pp. 203-209. Martín Hernández, *op. cit.* (nota 5), pp. 185-189.

con veintinueve cardenales y obispos y cinco abades o generales de órdenes religiosas, aunque en la séptima sesión, el tres de marzo de 1547, eran ya setenta y uno los votantes. En su concepción global fue ante todo una toma de conciencia dentro de la Iglesia, una pura cuestión católica, por eso renunció tanto a la participación de los protestantes, porque no quiso ser un coloquio de religión, como los que ya se habían desarrollado, o un encuentro más entre teólogos para dirimir las controversias teológicas existentes, sino una manifestación del magisterio de la Iglesia frente al protestantismo; su filosofía no sería innovadora pero sus teólogos, herederos de la más pura tradición eclesiástica medieval, solo pretenden disciplinar y codificar los principios dogmáticos fijados anteriormente, convencidos además de que la Iglesia Romana es la única capaz de lograr la salvación de la humanidad. Esta misma claridad programática también se reflejó en la metodología de trabajo que adoptó, eficaz y operativa: En cada una de las deliberaciones se tomaba como base un artículo herético extraído de los escritos de los reformadores o de teólogos de opinión contraria, y se examinaba para proponer de nuevo, como antítesis y mediante una profunda reelaboración, la doctrina católica. Cuando se preguntó al pontífice si se debían añadir al menos algunas indicaciones de las fuentes y referencias a los escritos de los reformadores, respondió negativamente, observando que el concilio cumpliría enteramente su misión si ponía de manifiesto nítida e inequívocamente la doctrina católica, objetivo garantizado porque entre los padres conciliares se hallaron personalidades de altísimo nivel intelectual como Girolamo Seripando, Domingo de Soto, los jesuitas Laínez y Salmerón o el alemán Johannes Gropper de Colonia.

El primer periodo del concilio de Trento, compuesto de diez sesiones de las que la primera y segunda, correspondientes al día de la inauguración y al siete de enero de 1546, respectivamente, se dedicó a cuestiones preliminares y orden del concilio, y la tercera, el cuatro de febrero de ese mismo año, a reafirmar el credo niceno-constantinopolitano, los debates se centran en los asuntos teológicos cuestionados por los reformadores, como las fuentes de la Revelación, donde aquél apostó conjuntamente por Escrituras y Tradición –se oponía así al *Sola Scriptura* protestante–, y sacramentos como el Bautismo y la Confirmación. No obstante, en enero de 1546 se decidió que había que preocuparse también por encarar una reforma pastoral que remediara los abusos en la Iglesia, aunque la cuestión política alterará ahora los trabajos del concilio, ya que para escapar de la gran presión de Alemania, y con el pretexto de que Trento estaba amenazada por la peste, los legados decidieron en la sesión octava del once de marzo de 1547 trasladar el concilio a Bolonia, donde ya se celebran las sesiones novena –veintiuno de abril de 1547– y décima –dos de junio del mismo año– que solo son prórrogas de la que se celebraba cuando se aprobó el traslado del concilio; quedaron en Trento catorce padres conciliares dependientes del emperador, lo que hizo presagiar, momentáneamente al menos, la amenaza de un conciliarismo, peligro que quedó conjurado con la llegada de un compromiso en septiembre que suspendió temporalmente el concilio.

El segundo periodo del concilio se reanuda a partir de 1551–1552 convocado ahora por Julio II, ocupando seis sesiones, de la décimo primera a la décimo sexta, y contando con mayoría de asistentes españoles y alemanes porque el rey de Francia, en conflicto con el pontífice, no permitió a su prelados ir a Trento, y un máximo de participantes en la sesión catorce con sesenta y cinco miembros; se centró esencialmente en los temas discutidos por los protestantes; se trataron sacramentos como la Eucaristía y la Penitencia; casi no se votaron textos definitivos, aunque los teólogos

asistentes como expertos prepararon proyectos que se utilizarán posteriormente; y estuvo marcado por la presencia de algunas delegaciones protestantes, en particular la procedente de Wurtemberg, a las que se les permitió expresar sus convicciones a través de sus confesiones de fe pero sin entrar en su discusión. Los sucesos militares de la Liga de los príncipes protestantes alemanes provocó una nueva suspensión del concilio, que tardaría tiempo en volver a reunirse por el muy breve pontificado de Marcelo II, las decisiones de su sucesor y la política europea del momento.

En efecto, para empezar, Paulo IV, el nuevo pontífice desde 1555, imprimió un nuevo sesgo al Papado, al estar convencido de que una reforma de la curia y de la diócesis de Roma debía anticiparse a la de la Iglesia universal, pero tampoco podía escapar a la abdicación del emperador Carlos y el nuevo panorama político que con ello se abría, ni a la paz de Augsburgo de aquel mismo año que parecía consagrar la división confesional. La firma de Cateau-Cambrésis en 1559 que ponía paz entre Inglaterra, Francia y España, será aprovechada por el nuevo pontífice, Pío IV, que llegaba como sucesor de san Pedro precisamente en aquel mismo año y con el que terminaría el concilio de Trento, para proseguirlo. Se acompañará en este empeño por su nuevo secretario, Carlos Borromeo, convencidos ambos de que era necesario continuar y culminar los esfuerzos precedentes, mientras que el emperador y el rey de Francia preferían partir de nuevas bases. En todo caso, trabajo acumulado y consensuado ya había, pues, en efecto, en la sesión cuarta el ocho de abril de 1546, y siempre uniendo reforma y doctrina, se declararon las Sagradas Escrituras y la tradición como las dos fuentes de la Revelación, aceptándose así los libros sagrados y las tradiciones de los apóstoles, y, en reforma, se consideró la Vulgata como la única traducción aceptada de la Biblia; la quinta, el diecisiete de junio de 1546, aprobó el decreto sobre el pecado original, y en reforma, la necesidad de la enseñanza y predicación de la Sagrada Escritura; la sexta, celebrada el trece de enero de 1547, la sesión más importante del primer periodo y sin duda la más larga y difícil de todas, aprobó el frente al protestantismo decisivo decreto de la justificación que, en sus dieciséis capítulos, reafirmaba el valor de la fe junto al de las buenas obras y los cánones sobre la justificación –se oponía así, y asimismo frontal y radicalmente, al *Sola fides* y *sola gratia* protestantes, y a la absoluta corrupción de la naturaleza humana caída, poniendo de manifiesto la importancia de la gracia santificante, inherente al alma, en el proceso de la salvación–, y en reforma, la obligatoriedad de la residencia de los obispos y los sacerdotes; la séptima, el tres de marzo de 1547, los cánones sobre los sacramentos en general –doctrina que igualmente concernía a un problema axial del protestantismo– y sobre el Bautismo y la Confirmación en particular, y en reforma, los beneficios eclesiásticos, pluralidades, exenciones y asuntos legales del clero. La sesión décimo tercera, el once de octubre de 1551, asumía el decreto y cánones sobre el sacramento de la Eucaristía, que afirmó la presencia real y la transubstanciación, y, en reforma, los derechos y deberes de los obispos, jurisdicción episcopal y supervisión de aquéllos; la décimo cuarta, el veinticinco de noviembre del mismo año, la doctrina y cánones sobre los sacramentos de la penitencia, donde se hizo hincapié en el carácter sacramental de la absolución, de la confesión auricular y de la satisfacción penitencial, y la extremaunción, y en reforma, las relaciones de obispos y sacerdotes.

Cuando se inaugure el tercer y último periodo del concilio de Trento, entre 1562 y 1563, fase en que se aprueban los decretos sobre comunión, sacerdocio, parroquias, sacrificio de la Misa y definición de la Eucaristía; fundaciones religiosas, sacramen-

tos del Orden y matrimonio, obligaciones de los obispos; sobre el purgatorio, culto de los santos, imágenes y reliquias, órdenes regulares, y decretos finales de “reforma general”⁴⁰, ya hace cuatro años que Carlos V ha muerto; no verá, por tanto, su conclusión el cuatro de diciembre de 1563, y mucho menos su aplicación, pero los cimientos están puestos para depurar, renovar, reconquistar y vigilar el Catolicismo y será solo cuestión de tiempo. Es lo que se conoce como “religiosidad postridentina” o “barroca”, hecha de formas, gestos y aparato, de pompa y boato, de creencias en el purgatorio, indulgencias y modelos de santidad; de autoridad, que simboliza el Ordinario, *alter ego* del Papa, y de comunidad, que representa la parroquia⁴¹. En suma, de salvación compartida, frente al individualismo protestante, concepto en el que especialmente adquirirán relevancia las cofradías de ánimas y, sobre todo, las del Santísimo Sacramento, ambas omnipresentes en las parroquias, y, la segunda, centro absolutamente *arquimédico* del catolicismo, potenciando la Eucaristía y todo lo concerniente al *Corpus Christi*, frente al protestantismo, al ser junto con el Bautismo el segundo de los dos sacramentos con aquél compartido⁴².

4. Conclusión

Hemos culminado el camino emprendido para este texto. Como dijimos al principio, siguiendo la vida del emperador como marco hemos tratado de recorrer los vericuetos de la espiritualidad y religiosidad del Quinientos, en general, y de su tiempo, en particular, ante la imposibilidad de cortes en ambas dimensiones de esta temática que sin duda roza lo cultural. Después de examinarlos y de ver la fuerte ligazón existente entre aquéllas, una de las más genuinas características de la problemática analizada, como decimos, tres pueden ser las observaciones más firmes, a saber: Recogiendo la herencia de sus abuelos, también Carlos V continúa el camino de la reforma de la Iglesia encarando esas denominadas respuestas “desde arriba” a la profunda crisis que la institución eclesiástica carga desde época bajomedieval; asistimos a una etapa esplendorosa en cuanto a la espiritualidad, por la cantidad, variedad y riqueza de las propuestas que asume y aplica la minoría laica y sobre todo eclesiástica que las encarnan; y pulso sólido y sostenido asimismo en la religiosidad popular, que sin duda llegará a su clímax tras el gran concilio católico con la aplicación postridentina de sus decretos y cánones.

⁴⁰ Gómez Navarro, *op. cit.* (nota 4), pp. 96-97.

⁴¹ González Novalín, J. L.: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en González Novalín, *op. cit.* (nota 5), pp. 355-382. García Villoslada, R.: “Felipe II y la Contrarreforma católica”, en González Novalín, *op. cit.* (nota 6), pp. 20-37. Gómez Navarro, *op. cit.* (nota 4), pp. 147-165.

⁴² Gómez Navarro, S.: “La diferencia entre el desamparo y el consuelo: una reflexión sobre la muerte en el protestantismo y en el catolicismo”, en Campos y Fernández de Sevilla, J. (coord.): *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, I, San Lorenzo del Escorial, RCU Escorial-M^o Cristina, 2014, pp. 11-18. “La Eucaristía en el corazón del siglo XVI”, *Hispania sacra*, LVIII/118 (2006), pp. 502-514.