



Criticón

118 | 2013

Agustín en España (siglos XVI y XVII)

Ambivalencia de las referencias a San Agustín en la reprobación de los alumbrados por Juan Francisco de Villava

Francisco Sánchez Blanco



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/criticon/348>

DOI: 10.4000/criticon.348

ISSN: 2272-9852

Editor

Presses universitaires du Midi

Edición impresa

Fecha de publicación: 15 julio 2013

Paginación: 113-135

ISBN: 978-2-8107-0273-2

ISSN: 0247-381X

Referencia electrónica

Francisco Sánchez Blanco, « Ambivalencia de las referencias a San Agustín en la reprobación de los alumbrados por Juan Francisco de Villava », *Criticón* [En línea], 118 | 2013, Publicado el 06 marzo 2014, consultado el 02 mayo 2019. URL : <http://journals.openedition.org/criticon/348> ; DOI : 10.4000/criticon.348



Criticón está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Ambivalencia de las referencias a San Agustín en la reprobación de los alumbrados por Juan Francisco de Villava

Francisco Sánchez-Blanco
Ruhr-Universität, Bochum

La discusión en torno al misticismo español de los siglos XVI y XVII es tan amplia y se ha investigado tan profusamente a propósito de figuras como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz que apenas se puede decir algo nuevo u original, a no ser que lo hagamos desde una perspectiva muy distinta a la de investigadores nacionalistas y creyentes como Marcelino Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, o de instituciones tan influyentes como son las diferentes órdenes religiosas implicadas en el culto a sus santos. Observado con interés meramente histórico, el fenómeno cultural pierde el aura de lo sacro y misterioso, sobre todo cuando se le considera un producto de la mentalidad social con sus correspondientes antagonistas y competidores. El historiador requiere una explicación para la génesis, la simultaneidad y la sucesión de polémicas, y las razones por las cuales la mística se desarrolla con inusitada fuerza en el Renacimiento español para decaer poco después.

El lector moderno se ve precisado a reconstruir un mundo de ideas que ya le resulta algo lejano y esotérico. Tiene que comenzar recordando las bases filosóficas del primer misticismo para comprender la evolución de éste en las llamadas desviaciones de alumbrados y quietistas. Tal estudio resulta indispensable para comprender la producción cultural y la fortuna histórica de la espiritualidad en España. El problema es que en este campo se mezclan lo ideológico y lo folclórico. El historiador puede perderse en la maraña de documentación que encierran tanto las denuncias inquisitoriales como las hagiografías panegíricas —con visiones, profecías, maravillas que no se discuten— y los correspondientes procesos inquisitoriales a hechiceros, endemoniados, farsantes, monjas levitantes, beatas enamoradas e iluminados de todo tipo.

La preocupación por salvar a la “auténtica” mística de otras formas de espiritualidad menos nobles ha impulsado a los historiadores a trazar una raya demasiado estricta entre ellas, dejando una a los teólogos y las restantes a los folcloristas. La crítica ortodoxa, religiosa y literaria, tiende a separar las grandes figuras de la mística de los fenómenos colaterales.

Pedro Santoja¹ retrocede hasta la edad media y apunta a las similitudes con los begardos, beguinas, *fraticelli* y otros movimientos ascéticos. Fijándose en la declaración de María de Cazalla ante la Inquisición, el término “alumbrado” se aplicaba en el siglo XVI a toda persona recogida y devota. Si esto fuera verdad, no tendría mucho sentido adentrarse en la semántica del término y buscar posibles razones intrínsecas al mismo fenómeno místico. Equivaldría al uso de “chiflado” o forma inocua de la insensatez, sin interés siquiera para la medicina o para la historia de la espiritualidad. La relación con la auténtica unión con la divinidad en la mística sería absolutamente remota. En este caso, los acontecimientos en Andalucía en el siglo XVII se colocarían en el apartado de las curiosidades para los lectores con interés por la historia local.

Antonio Márquez y la mayoría de los que a partir de Marcel Bataillon se han ocupado de la religiosidad hispana en los siglos XVI y XVII ven en esos grupos un fenómeno que afecta a todas las religiones sin distinción y que, por eso, dentro del cristianismo renacentista tendría elementos tanto islámicos como hebreos. Apuntan al aspecto sociológico de los conversos de otras religiones. El planteamiento ideológico se reduce a un revuelto impreciso en que cabe todo: desde el antiguo gnosticismo y el neoplatonismo medieval hasta elementos orientales tomados de árabes y judíos. Este sedimento de aluvión viene favorecido en España por los factores étnicos que perviven a causa de una imperfecta asimilación de los conversos, incluso de aquellos que habían profesado religiones indígenas en América, como es el caso del inca Garcilaso. Que los conversos de otras religiones buscaran un lenguaje común en el pensamiento neoplatónico que se pone de moda en el Renacimiento no debe sorprender, porque también la religión cristiana estaba inmersa en esa filosofía por encima de las creencias particulares. Esta ofrece un tronco común con frutos algo distintos, aunque solo sea en forma no técnica o académica, como divulgación de una serie de filosofemas, aceptados también por la ortodoxia católica.

Poco a poco han ido retrocediendo las explicaciones étnicas que remitían al fenómeno de los alumbrados al Islam o al judaísmo. Tampoco han resultado fructíferas las que buscan una filiación en fuentes contemporáneas centroeuropeas, más o menos afines a la Reforma protestante. La tendencia actual se inclina por considerar el fenómeno de los alumbrados un movimiento autóctono en el que pueden haber intervenido factores ambientales geográficamente poco precisos. No obstante, en la búsqueda de representantes de la “otra” España o de una España “posible”, pero fracasada, se suelen cometer algunas exageraciones. Al comprenderlo como “disidencia” se le puede conferir al movimiento alumbrado cierta connotación política positiva. A esto se añade el intento de equipararlo al movimiento de la Reforma del cristianismo en el siglo XVI y contemplarlo como un germen de “conciencia autónoma”.

¹ Santoja, 2000, pp. 353-392.

Márquez se toma en serio la denominación “alumbrado” y moderniza la acepción identificándola con el “iluminismo”, término, por lo demás, ambiguo que debería necesariamente conducir a una contraposición histórica con las luces dieciochescas. Esta modernización, no obstante, implica una pérdida de valores semánticos. La “lumbre”, a la que hace alusión el término castellano empleado por Juan de Cazalla, además de dar luz, contiene el significado de calor, ardor y fuego, lo cual, como veremos, está en consonancia con la riqueza de la mística popular a la que aquí nos vamos a referir.

Los alumbrados españoles del siglo XVII, en Extremadura y Andalucía, para los que aportó una extensa documentación Álvaro Huerga², pero, a mi entender, con una interpretación insuficiente, no son, desde luego, teólogos ni escritores que elaboran un discurso coherente acerca de sus convicciones o conductas. Se surten de ideas desperdigadas en la religión cristiana de su tiempo, sin quizá ser muy conscientes de las raíces. Son cosas tomadas de aquí y allá. Por eso no se puede hablar de opiniones heterodoxas y mucho menos de una herejía formal. Acaso chocan contra las costumbres o convenciones del entorno social. Estaríamos ante una especie de desviación en la práctica, y no en la teoría; los alumbrados habrían sacado solo conclusiones erróneas de principios comúnmente aceptados, como el amor hacia el prójimo o la relación íntima con la divinidad, por eso sería una forma de exaltación religiosa popular vacía de sustancia intelectual. Aunque se les tache de herejes, las acusaciones casi no atañen a ningún principio teológico, sino a comportamientos y alguna que otra afirmación sacada de contexto. De todos modos, merece la pena analizar las premisas de esas desviaciones.

Si nos atenemos a la evolución del misticismo en España, podemos decir que los contemporáneos más críticos, por encima de cualquier cuestión teológica o política, se dieron cuenta de forma incipiente de que el asunto tenía relaciones con un problema de salud mental.

PREMISAS FILOSÓFICAS DE LA MÍSTICA

San Agustín, inspirado por el neoplatonismo, habló de la “iluminación” para explicar la actividad intelectual y volitiva del hombre. Sin la presencia en el alma de esa luz divina el hombre no puede superar la materialidad de los seres singulares ni elevarse a las ideas y esencias universales. Tampoco, sin conocer el bien espiritual, podría desear la perfección por encima de los apetitos carnales. La luz del conocimiento equivale a la presencia de la divinidad en el interior del sujeto. A Dios, por tanto, no hay que buscarle fuera, sino en el alma misma (*interior intimo meo*). La “mente” es el centro del alma marcada por la divinidad. La teoría agustiniana del conocimiento supone, pues, una presencia “natural” de la divinidad en el alma, lo cual permite una relación directa con Dios a través de la introspección.

El platonismo agustiniano se va a reforzar en la filosofía cristiana gracias a los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita, el cual ya habla de una teología “mística” o misteriosa. Desde el primer momento, los autores cristianos son conscientes de que este camino del conocimiento de Dios puede entrañar un peligro o por lo menos una alternativa a la estructura sacramental de la Iglesia. Esa ambigüedad la encontramos también en el Pseudo-Dionisio, el cual, fomentando por un lado el misticismo platónico,

² Ver Huerga, 1978a y 1978b.

advierte los riesgos e, inmediatamente, propone la intervención de la jerarquía eclesiástica para que la vía interior no se convierta en una anarquía. Previene el posible germen de subversión en el caso de que se admita una senda directa al margen de los caminos y jerarquías institucionales, que, radicalizada, equivaldría a una especie de religión natural o filosófica.

En la teología medieval, la presencia divina en el alma se percibe también en los principios éticos, o “sindéresis”, que están impresos en la conciencia más íntima del hombre. Es la premisa del orden moral o de las voliciones, puesto que tal sindéresis permite distinguir entre el bien y el mal: “no quieras para los demás lo que no quieras para ti”. La sindéresis se describe como *scintilla conscientiae*, un *habitus continens principia legis naturalis*, según Tomás de Aquino, que no se perdió ni siquiera con el pecado original. San Buenaventura (*Itinerarium mentis in Deum*) la denomina *ápex mentis* y la concibe como una propensión natural que inclina al bien, esto es, al amor. La escuela franciscana acentuará el aspecto afectivo de la presencia divina. Algo similar a la sindéresis natural (sentido moral) se interpreta siglos después de una forma secularizada, constituyendo el fundamento de la ética común a todos los pueblos y base de un derecho internacional (“de gentes”), pero en el Renacimiento se entiende como una fuerza cósmica que une entre sí a todos los seres; es el amor como fuente y vínculo de todo lo creado que explica la solidaridad de los seres en la naturaleza, incluida la atracción de los sexos y la unión con la divinidad.

En la cosmología y antropología filosóficas del siglo xvi, las categorías de luz y de amor describen las fuerzas que mueven el universo. Los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, traducidos por el inca Garcilaso, son un ejemplo, entre muchos, de la aplicación de estos principios a la explicación de la naturaleza. Francisco de Osuna utiliza en su propio vocabulario la referencia al macrocosmos y el microcosmos. Habla del amor, tanto en Dios como en el hombre, como una “ley natural” que abraza las otras leyes y una especie de “semiente divina” sembrada en el alma humana. Aquí no estamos ante una metáfora, sino ante una descripción física de la realidad. El mismo Juan de Cazalla sigue en largos pasajes el *Liber creaturarum, Theologia naturalis* (1484), de Ramón Sabunde (Sibiude, Sebond), quien afirmó que el universo era una revelación más fiable que la Revelación escrita. Pedro Malón de Chaide, agustino, es quizá el más explícito al citar las fuentes filosóficas. La terminología que utilizan “místicos” como Francisco de Osuna y fray Luis de Granada la podrían suscribir autores de otras religiones. Las místicas franciscana, agustina o carmelita comparten la misma base. Es decir, la primera mística española del siglo xvi está dentro de un contexto filosófico y, por eso, no rompe con el mundo cultural de su entorno, ni se enfrenta directamente a la racionalidad. Esa tradición llega hasta el siglo siguiente y su exponente más conocido es el agustino Cristóbal de Fonseca.

El misticismo español del Renacimiento toma su origen en un naturalismo filosófico de tipo platónico. La percepción de los seres visibles remite a las formas universales eternas que emanan del entendimiento divino y que se concretan en la variedad de las formas visibles particulares. La razón desea retornar a la unidad primigenia anterior a la variedad que surge de la “mente omniforme”, esto es, Dios, en palabras de Miguel Servet (*Christianismi restitutio*, 1553); es la luz con que el entendimiento divino penetra el alma intelectual humana en todas las operaciones. El hombre debe retroceder del

mundo de las percepciones sensibles a la unidad del espíritu. Los varios objetos de la naturaleza remiten al *Nous* o mente, un punto en el que convergen los entendimientos divino y humano. El término de esta búsqueda de Dios en el interior del alma es el éxtasis o estado de conciencia distinto al de la experiencia cotidiana.

Todos estos presupuestos de la filosofía pagana de la antigüedad se incorporan a la teología cristiana y se transmiten después de San Agustín por autores como Ricardo de San Víctor, Buenaventura o Hugo de Balma. Mientras que Tomás de Aquino identificaba el acercamiento a la divinidad como una intuición de la verdad, en el platonismo medieval se puede encontrar una versión más afectiva que intelectual, que culmina en la metáfora del matrimonio espiritual entre el alma y Dios. El amor y el deseo de los amantes es ese centro del alma a donde llega el hombre espiritual.

La espiritualidad mística, pues, en la cultura del Renacimiento no se contraponen necesariamente al orden natural. Precisamente porque tiene una base natural se puede explicar como un camino de perfección al que tiene acceso todo el mundo y que, además, ejerce un especial atractivo a los que tienen dificultades, como los cristianos nuevos, con muchos ritos exteriores. Por eso se puede convertir en un fenómeno de masas en la circunstancia española del siglo xvi. En cierto sentido, pierde la connotación de escondido y reservado a unos iniciados. El misticismo, en opinión de Joaquín Carreras Artau, esconde la expresión más radical del naturalismo y del individualismo renacentistas. El indudable valor estético de los escritos de los místicos españoles va unido a una visión cósmica y social propia de la época. Sin ésta carecen de sentido, y el mismo Juan de Cazalla la incorpora en la instrucción del maestro al discípulo, aunque sea en la forma de las causas finales que unen a los seres de la creación. La intuición mística se alimenta de la armonía del universo, que se entiende como una música de las esferas celestes y como una utopía del orden universal bajo la monarquía española. Sin el contexto filosófico del platonismo renacentista, que parte de la belleza y la armonía de la creación y que desconoce el problema del mal físico, no se puede entender la poesía de fray Luis de León ni la de Francisco de Aldana.

Indudablemente, la literatura mística descubre también el velo que oculta el paisaje del alma y de sus afectos, describiéndolo con numerosas metáforas. El descubrimiento de la interioridad se convierte en una moda. Gracias a ello, la lírica se enriquece con un delicado lenguaje amoroso, pero no se debe olvidar que se apoya en una visión del universo material al modo de un cosmos que refleja la perfección de la inteligencia divina y cuya belleza despierta el deseo amoroso.

No basta con anotar la filiación de las ideas o las lecturas de los místicos españoles en los albores del siglo xvii, porque nos darían una conexión muy endeble y difusa con manifestaciones de todos los tiempos, dentro del cristianismo y fuera de él. Los espirituales españoles no se mueven en medios académicos, donde se expone una doctrina sistemática y se discuten públicamente las objeciones. Estamos ante un fenómeno social y literario, que sobrepasa los límites de las aulas y que, al mismo tiempo, adolece de la debilidad teórica de los semifilósofos.

LA “CRISTIANIZACIÓN” DEL MISTICISMO

El impacto social del descubrimiento del alma en el siglo XVI es enorme y muchos “espirituales” emprenden el camino interior. A través del “recogimiento”, de la meditación o de la oración mental, el individuo adquiere conciencia de la presencia divina en su alma y puede gozar de la unión íntima con la divinidad. Todo eso tiene una explicación filosófica e incluso cosmológica. Lo sobrenatural no es decisivo. Tal camino está abierto a cualquier hombre de la religión que sea y no requiere de la mediación de una institución particular.

El dilema surge cuando se trata de poner de acuerdo el conocimiento místico de la divinidad con la revelación bíblica a través de escritos sancionados por la autoridad. ¿Es el conocimiento místico solamente una ayuda supletoria o ha imposibilitado el pecado la vivencia natural de la divinidad? La corrupción de la naturaleza, incluso para los partidarios de una revelación de la verdad solo a través de la jerarquía de la Iglesia, no ha podido ser tan grande que elimine la presencia de Dios en el alma o borre su imagen. La mística se inclina naturalmente a un cierto optimismo antropológico y por eso encierra un vago germen de autonomía, pero es una exageración darle un significado emancipador en el contexto concreto de la Contrarreforma española.

La autoridad eclesiástica siempre vio con ojos de Argos la evolución de la *devotio moderna* y trató de sacar a la superficie lo que pudiera haber de luteranismo, pero a nivel teológico los inquisidores no encontraron nada sustancial. La conciencia de la lumbre en el alma, por muy personal que fuera la experiencia, no se puede confundir con el “libre examen” luterano. Tampoco algunas expresiones de los “dejados”, como la de que un individuo movido por el amor divino no puede pecar, se puede poner en relación con el protestantismo contemporáneo. A la jerarquía le preocupa el hecho de que el camino para acceder a la divinidad sea tan directo que pueda prescindir del control eclesiástico. No obstante, el peligro de una rebelión apenas se da entre los espirituales españoles del siglo XVI. Los teólogos —sobre todo los dominicos— se sienten molestos ante la opinión de los místicos, según la cual se puede alcanzar un conocimiento intuitivo de la divinidad sin necesidad de estudio. De hecho, Melchor Cano y Domingo de Soto miran con abierta animosidad esa vía espiritual o mental que, presuntamente, lleva a cualquier devoto a la antesala de la visión beatífica en la presente existencia. No admiten que por ese camino se llegue a un auténtico conocimiento de la divinidad. Un teólogo, exégeta de la Biblia, como Melchor Cano, lidera la oposición contra los espirituales.

Las reticencias de los teólogos, tanto escolásticos como exégetas, se reflejan en el juicio a Juan de Cazalla y en el *Índice* expurgatorio de libros que publica el inquisidor Fernando de Valdés en 1559 y el *Edicto de la fe* (1574), en el cual se incluyen las obras de los místicos españoles más importantes de la primera mitad del siglo XVI. Pero esa reacción por parte de la autoridad no detiene el movimiento místico, aunque a partir de ahora se difumine la base filosófica y se resalten los pasos de la vía ascética y las alusiones a la Biblia. Al camino interior se le añade una meditación temático-bíblica con su correspondiente imaginario, dándole así un barniz ortodoxo.

Aparecen con licencia eclesiástica multitud de tratados llenos de consejos para llegar a lo profundo del alma y lograr, así, la unión con la divinidad. Unos proponen ejemplos individuales del recorrido hacia el centro del alma, mientras otros presentan un plan de

ejercicios y temas para iniciar el camino. De forma general todos coinciden en marcar procedimientos de purgación, meditación-iluminación y contemplación-uniión, pero es absolutamente aleatorio si se empieza meditando la Pasión de Jesús de Galilea, o el portal de Belén, o si en una etapa se insiste en la humildad y, en otra, en la caridad. Los pasos y etapas dependen de la predilección de los que marcan la ruta, para grupos de personas a los que ya no les interesa la filosofía.

Los métodos persiguen el objetivo de trascender el mundo de las experiencias cotidianas. El camino de la ascensión al monte o a las moradas más íntimas del alma, propuesto por los maestros de la espiritualidad española, se concreta en un proceso psíquico bastante arriesgado. El primer paso en el camino de la perfección, la purgación, consiste en ir apartándose progresivamente de las percepciones y de los vínculos afectivos que unen al individuo a su entorno. No puede sorprender que tal negación sistemática de las categorías objetivas culmine en la supresión del espacio y del tiempo, lo que conlleva una pérdida de realidad y la consecuente desorientación. La anulación de los sentidos equivale también a un estrechamiento radical de la conciencia panorámica cotidiana debido a que obliga a centrar toda la atención en una imagen o un sentimiento. Algunos maestros de la vida espiritual recomiendan incluso que el aspirante aprenda a no pensar en nada y se abstenga de toda actividad, lo que equivale a prescindir de todo elemento discursivo e impide tomar decisiones voluntarias. En su versión más extrema se exige la “aniquilación” de la voluntad, como a finales del siglo xvii llegará a afirmar Miguel de Molinos, y el desinterés por toda actividad laboral o profana. El dejamiento extremo implica en la práctica renunciar al libre albedrío, ya que un alma unida al amor divino solo puede dejarse llevar por esa fuerza interior, que, más tarde, se identifica con la gracia o con otras instancias heterónomas. La ruptura de la mente y de la voluntad con el mundo cotidiano debe ser total, y a esa esquizofrenia de lo exterior e interior y de lo natural y sobrenatural encaminan los ejercicios ascéticos e intelectuales.

El término de la vía mística es un estado mental en el que se borran las diferencias entre sujeto y objeto, produciendo una especie de unión placentera con el cosmos, al comprender que todo se resuelve en la fusión con la inteligencia divina. Es, asimismo, una unión afectiva y gozosa al fundirse el yo con ese “otro” transcendente. La experiencia mística lleva consigo, según los que dicen haber llegado a ella, luces, gozos y sensaciones inefables: los colores se funden en un haz luminoso, surgen imágenes inéditas y se borra la sucesión cronológica entre pasado, presente y futuro. Apenas si se puede distinguir el sueño de la vigilia, lo fáctico de la ficción o la verdad del engaño. No obstante, la famosa “noche oscura” y el silencio de los sentidos desemboca en el éxtasis transcendente. Para Francisco de Evia, el alma al despojarse de lo corporal alcanza un estado similar al de la vida eterna.

Ese mismo proceso de negación sensorial sirve de germen para todo tipo de fenómenos en los que se producen sensaciones paranormales. Las percepciones de los sentidos externos se sustituyen por otras menos fiables: alucinaciones y visiones, que atañen a la vista; voces internas, con sus correspondientes revelaciones particulares, están referidas al oído; amargores y dulzuras afectan al gusto; incluso el tacto, considerado por los filósofos medievales como el más material de los sentidos, también juega su papel en la mística, si bien esos “tocamientos”, al principio, se limitan al alma.

La abstinencia sexual, por otro lado, aboca en la exaltación amorosa. También la alteridad sufre una modificación en este proceso psíquico. Santa Teresa “ve” la Trinidad y “dialoga” con el rostro de Cristo y sor María de Ágreda escribe lo que le dictan los ángeles o el Altísimo como si fuera una nueva profetisa del Antiguo Testamento.

Las versiones populares abren la puerta a causas y agentes que superan la esfera de lo terrenal. La fantasía de lo sobrenatural no tiene límites y abusa de dones gratuitos, expendidos arbitrariamente, o de posesiones diabólicas; ángeles y demonios que combaten por ganarse la voluntad de los creyentes. En ese deambular de las almas por el camino de perfección, éstas se ven inmersas en la lucha cósmica del bien y del mal. La intervención de los ángeles no es propiamente sobrenatural. Hay que recordar que en la concepción medieval y renacentista del universo este se componía de una serie de esferas concéntricas, y las más cercanas al *Nous* creador estaban ocupadas por los ángeles (tronos, querubines, serafines). El hecho de que el hombre para ascender al *Nous* se tropiece con ángeles buenos y malos está dentro de la concepción cosmológica, pero la mentalidad religiosa del misticismo popular llena el mundo de espíritus que interfieren continuamente el curso de los acontecimientos en el espacio y el tiempo.

La fantasía de los espirituales se puebla de una serie de elementos culturales cristianos que se solapan, cubriendo la base filosófica heredada del platonismo, y llenan el vacío creado por la negación de la realidad empírica. La meditación temática propuesta por algunos maestros espirituales introduce un imaginario especial. Las “apariciones” y “revelaciones” forman parte de ese comercio con la divinidad y las visiones son trasladadas al lienzo por pintores como Murillo y Zurbarán, o, viceversa, las alucinaciones copian lo visto anteriormente en esculturas y cuadros religiosos. Surge un imaginario colectivo de motivos que pululan en la mente durante ese estado crepuscular de la conciencia.

EL “DESPUÉS” DE LA MEDITACIÓN

Un problema se presenta a continuación: tales estados extasiados de la conciencia no son perennes, sino transitorios, y, antes o después, los místicos se ven precisados a retornar a la vida cotidiana, a bajar la escala que los elevó a los cielos o a descender de la cumbre del monte Sion o Carmelo. Ya a finales del siglo XVI, cuando declina la filosofía que sirvió de acicate al movimiento místico, se desarrolla toda una literatura que, sin poner en entredicho la vía mística, subraya los síntomas morbosos que afectan a los espirituales e insisten en la necesidad de lograr un retorno asumible por la sociedad. Esta vuelta a la realidad consiste fundamentalmente en reintegrarse a los ritos comunitarios y a la disciplina, y en retomar la comunicación con los demás en un lenguaje llano, libre de heterodoxias y novedades.

El retorno a la realidad después de la meditación no resulta difícil cuando la aspiración mística está en consonancia con la psicología y la cosmología naturalista de entonces, pero es distinto cuando el medio social en el que se inserta es propenso a la magia y a la maravilla. También es distinto si, después de la experiencia mística, el individuo vuelve en solitario al trabajo cotidiano o si encuentra un grupo receptor con premisas religiosas y estructurado en torno a un maestro que dirige y controla la reinserción en la ideología “correcta” o socialmente dominante. Indudablemente el

principio de obediencia y sumisión a los superiores tiene en este proceso una función autoprotectora, ya que la alternativa sería dejar que los exaltados entren en conflicto con cualquier tipo de poder establecido o con un medio adverso a los esoterismos.

Los riesgos que acechan en el camino interior no son reconocidos como tales en un primer momento, pero algunos síntomas inquietantes ya empiezan a llamar especialmente la atención en los siglos XVI y XVII. Muy pronto los tratadistas de la oración mental intuyen que la privación sensorial da lugar a fantasías poco fiables, las cuales ponen en relación con motivos culturales que provienen del entorno³. También prestan mayor atención a la hora de aconsejar a los espirituales en el camino de vuelta de las cumbres místicas. La historia de la literatura, quizá porque estos tratados encierran ciertas peculiaridades y síntomas que mermarían el prestigio que gozan el fenómeno místico y algunos de sus representantes, no suele dedicarle muchas páginas. También hay que advertir que ese “regreso” no se entiende aquí de forma psicoanalítica, de vuelta a experiencias infantiles, sino como el retorno a la conciencia cotidiana y a las relaciones con objetos e individuos, es decir, interesa exponer cómo los mismos eclesiásticos se enfrentaron con el problema del final del ensimismamiento y la preocupación por reintegrar a los espirituales a las labores materiales o a la convivencia con los otros que trabajan o estudian.

En esta reinserción en la comunidad de los espirituales españoles en el Renacimiento y el Barroco juegan un papel determinante los directores de almas. Ellos ponen, de manera directa o indirecta, las palabras para explicar lo inefable. El “yo” que se ha diluido en la unión mística cuando vuelve a la realidad no sabe a veces si habla él mismo o es solamente un portavoz de la divinidad (sor María de Ágreda). En el ensimismamiento se modifica la percepción de la alteridad y este estado inclina al narcisismo. Proliferan autorretratos o autobiografías, aun cuando estos se justifiquen en la mayoría de los casos por un mandato externo. De hecho, los primeros críticos de la mística anotan muy pronto que los espirituales no logran encontrar a Dios en sus prójimos o, con otras palabras, que dan muestras de perder la empatía con sus semejantes. Propiamente, la comunicación con los mortales se sustituye por el diálogo interior. Los “espirituales” se especializan en hablar de los propios estados de ánimo, incontrolables para los demás. Tácitamente se proponen como modelos para que otros repitan sus experiencias. Concretamente, despiertan la envidia o el deseo de emulación en los que no han conseguido entrar todavía en ese espacio misterioso de la comunicación directa con la divinidad.

La función del instructor no se limita a señalar la ruta, atestiguar las etapas de ese recorrido y confirmar la llegada a la meta final. Más decisiva aún es su intervención para devolver a los espirituales a la vida cotidiana. Presta palabras a los incultos, corrige su lenguaje para que no haya heterodoxias, interpreta lo visto u oído en los éxtasis y guía al discípulo para que no se desvíe de las normas morales de la comunidad. Queda en la penumbra el problema de la proyección de las emociones y sensaciones en la figura del propio director espiritual y la subordinación con respecto a éste.

³ Miguel de la Fuente, *Libro de las tres vidas: corporal, racional y espiritual*, l. II, cc. 16 y ss., incluye en su tratado advertencias sobre la dificultad de identificar el origen de las locuciones y visiones interiores que surgen en la meditación. También anota, basándose en Aristóteles, que la mente siempre piensa en fantasmas (formas corpóreas), solo que estos fantasmas tienen en el hombre espiritual un significado infuso por Dios.

La fenomenología del retorno es compleja. Las experiencias (éxtasis, raptos amorosos) que se alcanzan al término de los ejercicios ascéticos o mediante las técnicas de meditación se ocultan bajo el manto del misterio, es decir, acotan el terreno especial de lo místico, puesto que explícitamente niegan la cotidianidad, la razón discursiva y la racionalidad, situándose más allá de lo explicable empíricamente, es decir, en el terreno de lo sobrenatural. Lo paradójico es que no se quede todo en lograr esa vivencia. A continuación, por voluntad propia o ajena, quieren los místicos dar cuenta de ella y comunicarla. Utilizan para ello un lenguaje particular, con sintaxis propia. Las contradicciones están permitidas: hablan largo y tendido sobre lo inefable; la oscuridad es luz, y viceversa. Los conocimientos los atribuyen a una ciencia infusa, y no a un aprendizaje empírico y metódico. Pero los místicos dan testimonio de experiencia interior en el marco de una concepción del mundo tomada del ambiente cultural de su tiempo. Lo inefable, por otra parte, se vierte en una orgía de palabras con multitud de metáforas y comparaciones, la mayoría tomadas de la física contemporánea. El toque de amor íntimo da lugar a innumerables exclamaciones e interrogaciones. El camino hacia el centro del alma ofrece un esquema narrativo al estilo de la novela⁴ y da pie a un sinfín de autobiografías y hagiografías, mientras que los afectos inspiran una lírica nupcial, que culmina en la exaltación del himeneo espiritual en forma de versos extremadamente elaborados y que no pueden ser producto de una inspiración momentánea.

Las vivencias de su subida al empíreo las expresan en imágenes en donde el sueño y la realidad no pueden distinguirse nítidamente. Estos iluminados se aferran a las convicciones obtenidas en el trance con una firmeza rayana en el fanatismo, porque esa nueva luz hace desaparecer toda incertidumbre. Lo oído con anterioridad y lo presuntamente revelado en la meditación se funden sin fisuras. Por influencia de sus confesores sustituyen las causas materiales por dones especiales y actos singulares de la divinidad. Todo se vuelve maravilloso o milagroso. Las leyes físicas desaparecen; se multiplican levitaciones y bilocaciones o fenómenos paranormales.

Los maestros de los que se entregan a la búsqueda de experiencias místicas suelen ser ellos mismos exaltados, propensos a admitir lo maravilloso, y por eso dan crédito a los testimonios menos convincentes. El mismo Luis de Granada nos ofrece un ejemplo de actitud crédula, dando por buenas las mentiras de la monja portuguesa. Esa ceguera de los maestros les impide ver que sus dirigidos pierden habitualmente la noción de las relaciones de justicia y legalidad, porque, para ellos, también la voluntad divina, revelada individual e interiormente, está por encima de la mera legislación civil y no ven inconveniente en dar entrada a la arbitrariedad. Además, en la sociedad secular los que han optado por el camino interior crean numerosos problemas. Por eso, quizá, la mística es considerada por los mismos medios eclesiales como fuente de desórdenes y solo la consideran apta para almas totalmente segregadas de los negocios del mundo. El desapego de los espirituales por el trabajo y por las tareas cotidianas era también suficientemente conocido. Se traducían frecuentemente en que las beatas se negaran a ejecutar las labores del hogar, al preferir estar arrobadas en las Iglesias.

⁴ Ver Malón de Chaide, *Conversión de la Magdalena, en que se exponen los tres estados que tuvo: de pecadora, de penitente y de gracia*.

Al paso que avanza el Barroco con su tensión entre lo terrenal y lo eterno, entre la vida y la muerte, el misticismo va alejándose de la cosmología renacentista y de la estética anexa. Esto no es un proceso casual. La visión del universo ha cambiado desde Copérnico. En 1600 Giordano Bruno es condenado a la hoguera por afirmar el heliocentrismo y admitir un espacio lleno de infinitud de mundos. La mística ya no tiene a su lado la convicción filosófica de un cosmos ordenado. Ahora, los hombres de ciencia imaginan un mundo cuyos átomos chocan entre sí formando torbellinos algo caóticos. Al faltar una visión cósmica adecuada, la mística se contamina de esoterismos. Se retira al ámbito conventual, por definición fuera del mundo, y construye un escenario propio para las experiencias transcendentales. En ese borroso ámbito abundan las supercherías e hipocresías de los que caminan por lejanos e intrincados caminos de perfección, que son muchos a principios del Barroco. El rapto de la mente o el éxtasis, mientras tiene lugar en la vida monástica y no rompe la normalidad comunitaria, regida por los preladados, no dan motivo a intervención. Otra cosa es cuando se produce en la vida laica y mundana. Aquí los espirituales se hacen más llamativos y, por ignorancia, tropiezan con el saber de los teólogos y con las conductas sancionadas socialmente.

SAN AGUSTÍN, PATRONO DE LA MÍSTICA Y DE SU REPRESIÓN

En esta coyuntura, la figura de San Agustín adquiere un relieve especial. Lo curioso y paradójico es que algunos puntos de la doctrina del santo contribuyen a propagar el misticismo, mientras que los inquisidores utilizan sus textos para extirpar los movimientos que rompen la disciplina y la paz en la grey. Marchan en paralelo dos corrientes: una, que sigue proponiendo caminos de perfección; y otra, que cada vez destaca más los extravíos que sufren los que los recorren. Observan que la ascética que conduce a los estados unitivos y a los éxtasis lleva aparejada una serie de efectos que no saben si atribuirlos a enfermedades o a la acción del demonio. Los que piensan en categorías eclesiológicas se muestran más cautos aún y extreman la vigilancia sobre la espiritualidad. No aceptan que la vía espiritual del conocimiento de Dios se convierta en un camino subjetivo o individual, ya que la doctrina oficial de la gracia insiste en subrayar la mediación de la Iglesia, con sus innumerables preceptos, actos rituales y leyes canónicas. La fe se define como obediencia a una ley externa. El camino interior cae bajo sospecha, pero no se elimina, sino que tiene que ser sometido a la mediación eclesiástica, ahora en forma de tribunales.

No se trata de ninguna cuestión teológica relacionada con la Reforma protestante. La Inquisición española liquidó los focos de luteranos. Después del aislamiento cultural decretado por Felipe II, tiene poco sentido buscar influencias extranjeras en poblaciones bastante marginales de la geografía peninsular como son las extremeñas y andaluzas. Los problemas que presentan alumbrados y quietistas son consecuencias colaterales al misticismo que promueve una parte del clero. El dominico Alonso de la Fuente, para combatir a los alumbrados extremeños, repitiendo los argumentos de Soto y Melchor Cano contra el conocimiento místico de Dios, inicia un ataque frontal contra los espirituales, implicando a jesuitas y teatinos y a la misma Teresa de Ávila. El éxito de su campaña es relativo y solo afecta a personajes de segundo orden.

A finales del siglo XVI la mística pierde crédito cuando supercherías y dudosas revelaciones particulares se hacen públicas. El caso de la monja portuguesa que engaña incluso al famoso Luis de Granada se convierte en paradigma de la inautenticidad. Se suceden los escándalos relacionados con un trato demasiado íntimo entre devotas y directores espirituales. Llega un momento en que predominan los recelos acerca de probables engaños e incluso algunos denuncian que se simulan trances y arrobos para alcanzar intereses materiales o mero prestigio social. Se acude entonces a la autoridad de los mismos que fomentaron la vía espiritual. Juan de Ávila, Luis de Granada, entre los modernos, lo mismo que San Agustín entre los antiguos, son llamados a prevenir las manifestaciones de una doctrina que bajo el auspicio de los primeros se había propagado en España.

Cuando ya no se considera acuciante la herejía luterana, el misticismo es perseguido por los inquisidores como un asunto de orden interno a la propia Iglesia católica, que afecta a las costumbres antes que a los dogmas. Al prestar atención a las manifestaciones externas de la espiritualidad, los mismos inquisidores sacan a la luz aspectos que de alguna forma están relacionados con la salud mental. En ese momento histórico no existe un paradigma psicológico o neurobiológico para analizar tales fenómenos como inhibiciones, represiones y sublimaciones. No obstante, ya existía una tradición médica que anotaba algunos síntomas morbosos y daba explicaciones de acuerdo a la filosofía natural.

Los primeros promotores de la mística no son conscientes de las consecuencias enfermizas de la oración mental y los achacan exclusivamente a las malas artes de Satanás. Pero un filósofo natural y médico muy próximo al medio alumbrado andaluz de finales del XVI, como Juan Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios para las ciencias*⁵, describe como somáticos los éxtasis y advierte sobre la incapacidad de estos espirituales para el análisis de las causas segundas o naturales; con otras palabras: que no participan de la racionalidad en su sentido más somero. Otros médicos, como Francisco Vallés, recuerdan que determinados estados de exaltación tienen orígenes en los humores corporales, mientras que los inquisidores insisten en que lo sorprendente que rodea a los movimientos de espirituales debe ser sometido a comprobación y a discernimiento. Los tribunales deciden si tiene su origen en Dios o en Satanás.

Inspiración, visiones, apariciones, revelaciones particulares, todo eso, en principio, podría saltarse de alguna forma la obligatoria mediación de la Iglesia e incluso de la Escritura, pero en el contexto español del siglo XVI es más un temor que una realidad. Los inquisidores buscan la aguja en el pajar y no encuentran apenas opiniones heterodoxas. La relación inmediata con la divinidad lleva aparejada solo una vaga “desobediencia” a los prelados. Ese escaso sometimiento se extiende alguna vez a la moral: en la unión con la divinidad no hay pecados que deban someterse a un tribunal eclesiástico. El alma se inclina al “dejamiento” y el quietismo, permitiendo que actúe libremente el impulso natural del amor, pero de aquí a proponer una moral alternativa hay mucho trecho. Que algunos comulguen con excesiva frecuencia o deseen consumir un mayor número de hostias para intensificar así su relación con la divinidad se queda en el inagotable filón folclórico de la piedad popular.

⁵ Ver Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, 1575.

El movimiento místico decae aún más a finales del siglo XVII⁶. Ha perdido las raíces naturalistas de la filosofía renacentista y se ha refugiado en un sobrenaturalismo sólo válido para los que han roto los lazos con el mundo. Los excesos a que lleva ese contacto particular e interno con la divinidad dan lugar a nuevas revelaciones como las de sor María de Ágreda, que son instrumentalizadas para dar prestigio a la teología franciscana sobre la concepción inmaculada de María.

En Roma Miguel de Molinos da a la imprenta en 1675 su *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*. El quietismo lleva, más allá de la negación del mundo, a una parálisis de la voluntad y a una indiferencia frente a lo que acontece alrededor del hombre. La búsqueda de los síntomas morbosos de la mística se hace ahora más explícita para combatir el quietismo. El capuchino Francisco Barambio escribe unos *Discursos filosóficos, teológicos, morales y místicos contra las proposiciones del doctor Miguel de Molinos* en los que también arremete contra los alumbrados sevillanos y en los que revisa aquella doctrina ascética que fomentaba la aniquilación de las potencias del alma racional como premisa para la experiencia mística.

La situación de dependencia que se establece entre el director espiritual y sus beatas, al margen de la jerarquía institucional, comparable a la de los modernos gurús, se convierte en un tópico en las denuncias a la Inquisición a propósito de los alumbrados de Extremadura y Andalucía, y se vuelve a utilizar en el proceso a Miguel de Molinos en Roma. El dominico Francisco Posadas toma como blanco de sus críticas la presunta relación libidinosa y el aspecto de libertinaje sexual que se deduce de las doctrinas de Molinos⁷ y hasta saca a colación la doctrina de los adamitas, que aconsejaban ir en cueros por el mundo, porque opinaban que la desnudez vergonzosa es buena.

LAS «EMPRESAS» DE VILLAVA

En esa tesitura, que ya es propia de las primeras décadas del siglo XVII, Juan Francisco de Villava, prior de Jabalquinto y Cabra, se une a la campaña contra el misticismo popular y se opone en la diócesis de Jaén a un grupo de “espirituales”, protegidos por otros clérigos e incluso por el mismo obispo. La Inquisición recibe denuncias, hace averiguaciones y condena en última instancia a los cabecillas del bando “espiritual”. En 1613 salen de la imprenta de Baeza, villa universitaria y foco de “alumbrados”, las *Empresas espirituales y morales* de Villava. Aunque vayan dedicadas a la Inquisición, no recogen denuncias de personas concretas, como hizo unos años antes en Extremadura Alonso de la Fuente con sus memoriales. Sus *Empresas*, en primer lugar, forman un libro que quiere ser humanista y erudito. Villava afirma que se inspiró en los italianos Paolo Giovio, Girolamo Rucelli, Luca Contile, Camillo Camilli, Girolamo Paradini y Giulio Cesar Capachi. También cita con bastante frecuencia los *Hieroglyphica*, de Giovanni Valeriano Pierio. De sus contemporáneos españoles que emplearon el mismo género literario de los emblemas, puesto de moda por Andrea Alciato, solo cita a Sebastián de Covarrubias, cuya obra había salido de las prensas tres

⁶ Ver Egido, 1996, pp. 739-814.

⁷ Ver Posadas, *Triumphos de la castidad contra la luxuria diabólica de Molinos*, Córdoba, 1698.

años antes. El comentario explicativo de cada uno de los motes y figuras, en comparación con los de este, es bastante más amplio. Las citas de la Escritura, los Santos Padres, autores clásicos y escolásticos, se engarzan unas con otras, en un alarde de erudición, basado en repertorios, para corroborar con autoridades y ejemplos la doctrina sobre vicios y virtudes. Entre los moralistas de su tiempo cita con frecuencia al Doctor Navarro, esto es, a Martín de Azpilcueta.

En esa exhibición de ejemplos y citas tomadas de autores paganos y cristianos, Villava muestra una gran predilección por San Agustín y sus intérpretes contemporáneos. Cita expresamente a Cornelio Jansenio (1510-1576), obispo de Gante⁸, y comparte con éste la opinión de que la riqueza que se dedica al culto tendría mejor destino en la asistencia a los pobres. También se refiere a él cuando exige que se castigue con mayor rigor a los que se embriagan.

Villava se describe a sí mismo afirmando que es «más historiador que autor», en el sentido de que recopila lo dicho por otros. En realidad, escribe un libro de ensayo al estilo del humanismo tardío, que en cierto modo emula a los *Caracteres* de Teofrasto, y que, por lo tanto, muestra un cierto interés psicológico. Las empresas singulares están dedicadas en gran parte a describir tipos humanos, avaros, gárrulos, maldicientes, aduladores, etcétera. La primera empresa, en la que se refiere a los hipócritas, tiene una dimensión desproporcionada y además está dividida en dos partes, ya que al final del libro vuelve sobre el tema bajo la forma de una extensa “explicación”. Va dirigida contra los alumbrados de todos los tiempos sin citar a contemporáneos concretos. En ella expone las clases y motivos que llevan a simular santidad o conversaciones especiales con la divinidad. Entre los motivos aduce el ganar autoridad y la vanidad de ser tenidos por santos. También, casi como un pensador preilustrado, anota la facilidad con la que el vulgo se deja engañar en asuntos de religión:

los ingeniosos y agudos saben la fuerza que tiene con el pueblo cualquiera exterior apariencia de virtud, y más cuando las apariencias tocan en religión, porque como el respeto a las divinas cosas esté tan inserto en nuestra naturaleza, cuando se conciben como tales hacen gran crédito en común⁹.

Villava no adscribe los alumbrados de su tiempo a una doctrina específica. A lo largo de la obra los relaciona alternativamente con los antiguos gnósticos, los begardos medievales, las sectas protestantes y con los judaizantes. En otro pasaje, de forma poco convincente, declara que desconoce de dónde procede el calificativo de “alumbrados”. Los contempla, por tanto, como un fenómeno que se ha venido introduciendo en la vida religiosa de todas las épocas. Solo de pasada alude a la conducta insincera de los cristianos nuevos, lo cual relaciona su obra con la política contemporánea. En resumen: no le interesa precisar la filiación doctrinal, sino solo constatar que yerran en la práctica. Le preocupan, ante todo, las manifestaciones sociales que acompañan a los movimientos

⁸ Las *Empresas espirituales y morales* constan de tres partes, cada una con foliación independiente (I, f. 1-114; II, f. 1-96; III, f. 1-198). Villava cita, de Jansenio, el *J. C. commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam cap. 91* en III, f. 72v; y el *Super ecclesiam* del mismo Jansenio en II, Empresa 39, f. 76r.

⁹ Villava, *Empresas espirituales y morales*, III, c. 6, f. 12v.

espirituales. Especial atención dedica a la erotización del trato de los maestros espirituales con las discípulas y a los motivos que llevan a simular virtudes o relaciones especiales con la divinidad. Se centra, pues, en secuelas o efectos anexos al misticismo. El trasfondo filosófico, porque quizá ya no lo había, lo pinta con trazos muy burdos y generales, pero conoce las obras sobre teología mística más importantes de autores españoles y extranjeros. Cuando habla del origen de los agapetas modernos en Extremadura y Andalucía, se contenta con decir que estos se caracterizan por «dar fe a la oración mental y tener ciertas iluminaciones falsas»¹⁰. En otro momento les atribuye la opinión de que se puede alcanzar la suma beatitud, esto es, la visión beatífica, por medios naturales. Pero en este punto se muestra especialmente cauto:

otros les atribuyen otros errores, conviene a saber[:] que la suma beatitud que se alcanza en la vida eterna nos es natural, y que no hay necesidad de obrar con gracia para conseguirla, sino que basta ponerse en oración y dejarse suspender todas las potencias interiores y exteriores con cierta manera de aniquilación y esperar las iluminaciones y alumbraamientos celestiales que por esta vía se alcanzan. Por el cual dejamiento y suspensión se llaman también dejados los de esta profesión¹¹.

Villava, emulando a Alonso de la Fuente, se presenta a sí mismo como un inquisidor espontáneo que barrunta errores y amenazas morales en la España de su tiempo. Tiene dificultades en identificar esa herejía interna, pero siente una desazón obsesiva porque cree que determinados grupos de “espirituales” se comportan de modo lujurioso. Estando estos tan próximos a la doctrina oficial, sólo lo puede entender como una obra insidiosa del diablo o como una simulación voluntaria. Todavía aquí se puede admitir una continuación de los teólogos dominicos contra la vía afectiva, pero que el acento recaiga sobre la sexualidad de los presuntos espirituales es una actitud propia del Barroco.

Villava no comparte las fobias de Alonso de la Fuente frente a las nuevas órdenes religiosas y alaba la castidad de los jesuitas y las reglas dadas por Ignacio de Loyola a sus discípulos para cuando tuvieran que tratar con mujeres. Por otro lado, se percibe todavía el eco de la oposición entre teólogos racionalistas y místicos, pero lo mismo que la tensión entre la vía jerárquica y la vía espiritual, no parece que sea decisiva para Villava. Él busca una solución. En consonancia con el canonismo postridentino, focaliza el problema en los criterios que se han de establecer para distinguir a los buenos “espirituales” de los malos. Al final de sus *Empresas* añade una serie de reglas para separar el trigo de la cizaña, pero éstas se refieren especialmente a la debida castidad, que es donde fallan los agapetas.

Para él, los alumbrados no provienen de la filosofía neoplatónica y carecen de principios teóricos. Solo fingen santidad para justificar el «uso mujeril fuera del matrimonio», por eso divide la secta en diferentes grados que van desde el uso sexual de las devotas hasta los más o menos castos galanes de monjas. Para Villava, los alumbrados santifican el «uso mujeril» y rompen la disciplina de la Iglesia en lo que respecta a la relación de los clérigos con el sexo femenino. No es una explicación

¹⁰ Villava, *Empresas espirituales y morales*, III, c. 10, f. 26r.

¹¹ Villava, *Empresas espirituales y morales*, III, Regla 7, f. 90v-[9]1r.

psicológica, pero sí insiste en los motivos libidinosos que están detrás de la exaltación erótico-religiosa.

Comparte, sin embargo, la teoría epistemológica que condujo al misticismo renacentista. En el prólogo de sus *Empresas*, citando el *De trinitate*, lib. 15, y la *Epistola* 119 de San Agustín, dice:

Creo realmente que la moción del alma mientras que está enlazada en las terrenas cosas se inflama remisamente; empero si se ceba en semejanzas corporales, y de allí sube a las cosas espirituales y divinas que se figuran por ellas, con aquel tránsito y paso que dan, parece que se esfuerza, y como tocando en una llama se enciende, y con más ardiente delectación se arrebatada para los misterios escondidos (I, f. 2r).

Con esta breve referencia nos ofrece la base de la teología ascética y mística sobre la base del neoplatonismo antiguo que había florecido en la Iglesia española en el reciente pasado. La interpretación simbólica y analógica de la Biblia por San Agustín y el Pseudo-Dionisio no es tampoco un secreto para Villava.

Más adelante, en la empresa 28, cuando habla del hombre perfecto, glosando a Platón (*Eutriphon*), hace alusión a la vía más propiamente afectiva:

Bien conoció Platón que en esta vuelta consiste la humana perfección, pues poniendo, como pone, tres ánimas, la una que llama mente o lumbre, la otra sensual y la otra racional, dice que la perfección humana consiste en que, como Dios procura de volver las cosas para sí, consienta la parte racional en esta revolución. Y no es mucho que consienta, pues como dice Boecio, este es común amor y deseo de todas las cosas, querer volver a su principio, porque solo en él pueden durar y permanecer¹².

En la empresa 15 nos encontramos con el naturalismo. Primero Villava se apoya en el discurso de San Pablo en Atenas, en donde habla de la adoración tácita al dios desconocido en el cual vivimos, nos movemos y somos, añadiendo a continuación: «Y aunque esto se pueda entender de la vida natural, mejor y más altamente se verifica en la espiritual y divina»¹³.

En la empresa 41 de la segunda parte, cita el capítulo 18 de *De civitate Dei*, un texto capital de la literatura mística:

Porque supuesto que el alma es naturalmente capaz del bien inmenso que es Dios, a quien está ordenada como su propio fin, le es forzoso que cuando eche mano de los bienes terrenos, sintiendo por la experiencia que no le hinchen, se inquiete y perturbe y se revuelva de uno en otros bienes, y no pudiendo hallar el reposo que desea viene a inferir que solo Dios es el blanco y centro de su corazón¹⁴.

A pesar de ese naturalismo y de utilizar la metáfora física del «imán divino» que atrae a la criatura, Villava se cuida de añadir inmediatamente la necesidad de la fe sobrenatural. Cita también un texto agustiniano sobre la «lumbre» del alma, que

¹² Villava, *Empresas espirituales y morales*, I, f. 70r.

¹³ Villava, *Empresas espirituales y morales*, I, f. 43v.

¹⁴ Villava, *Empresas espirituales y morales*, II, f. 80r.

suscriben y comparten los mismos que él quiere combatir y poner en manos de la Inquisición. Pese a comulgar con los presupuestos teóricos de la mística cuando expone el género literario de los emblemas y empresas, a continuación, y sin transición aparente, enfila a los alumbrados de su tiempo poniéndolos como ejemplo de apariencias engañosas de la “católica verdad”. La necesidad de actuar contra esas “zorras” la justifica, apoyándose en palabras de san Agustín: «Por los tales dice el clarísimo Agustino que, habiendo engaño en todos estados, y particularmente en éste de los que profesan hipocresías, que nos lleguemos cerca, tentemos y olamos, y escudriñemos sus vidas para que no nos engañen»¹⁵.

San Agustín, de acuerdo con la iconografía de la época, es para Villava el autor sagrado que pone los cimientos a la Iglesia y vela por mantener el orden dentro de ella. En la «Explicación de la primera empresa»¹⁶ se refiere a él como ejemplo de campeón contra las sectas. En el mismo sentido¹⁷ cita el *Contra mendacium*, c. 6 y el *De Trinitate*, l. I, c. 3. Las citas continúan, prevaleciendo siempre la preocupación por descubrir a los malos cristianos y mantener limpias la doctrina y las costumbres.

La crítica de Villava a los alumbrados contemporáneos incorpora aspectos del “desengaño” barroco: las apariencias no se corresponden con la realidad. Por eso, la solución que propone se concreta en la decisión de la autoridad para dirimir las dudas. Esto lo afirma con claridad meridiana en la empresa 41 de la primera parte: la piedra de toque para examinar la virtud de los presuntos alumbrados es la autoridad¹⁸, el derecho canónico impone su normativa en el camino espiritual. La represión autoritaria e inquisitorial dentro de la Iglesia se ampara en la autoridad del obispo de Hipona. Es decir, Villava es consciente del problema institucional y propone la intervención de la jerarquía eclesiástica para que cuide de las costumbres, lo cual es una manera de soslayar la condena de la devoción moderna. La solución, por tanto, que propone, consiste en dejar que la autoridad dictamine en cada caso particular sobre los dones divinos concedidos a personas concretas. Un tribunal debe decidir sobre lo natural y lo sobrenatural, sobre la verdad y la mentira.

La relativa novedad de este planteamiento consiste en aludir al aspecto médico de los fenómenos relacionados con la espiritualidad. La actitud de Villava renueva la incompreensión de una parte de los teólogos hacia la vía interior. Es una muestra de la creciente desconfianza, que comparten algunos eclesiásticos, alarmados por tantas profecías y maravillas. Toda su argumentación está dirigida contra la hipocresía y el fingimiento de la santidad, contra los fariseos dentro de la propia Iglesia. Quizá en este punto sea más moderno de lo que deja suponer el hecho de que acuda a la Inquisición para que se ocupe de investigar tales casos, porque hay que tener en cuenta que la Inquisición se inclina en estos asuntos por una racionalidad, aunque no sea propiamente la de la ciencia empírica. Es decir, dentro de sus coordenadas intenta discernir si los efectos de la mística son benignos o nocivos, si el origen lo tienen en el principio del bien o del mal; si provienen de Dios o del demonio. La fiabilidad de dicho tribunal es problemática. Algunas inquisiciones europeas, incluida la española, como lo acredita el

¹⁵ Villava, *Empresas espirituales y morales*, Prólogo, I, f. 6v.

¹⁶ Villava, *Empresas espirituales y morales*, III, f. 3v.

¹⁷ Villava, *Empresas espirituales y morales*, f. 5r.

¹⁸ Villava, *Empresas espirituales y morales*, I, f. 96v.

auto de fe de Logroño de 1610, siguen persiguiendo brujas y fenómenos diabólicos. En España, los inquisidores muestran cierta parsimonia y, por lo menos, permiten que se discutan aspectos médicos, pero sus criterios son poco científicos.

La literatura pastoral contemporánea no puede eludir el problema de los místicos. Los directores espirituales son llamados también a utilizar la experiencia y criterios racionales para determinar la autenticidad de las revelaciones. Pero simultáneamente muchos de estos “maestros de almas” o directores espirituales son duramente criticados, no solamente por frecuentes motivos libidinosos, sino también por el interés que tienen en someter a las mujeres a su autoridad, incluso poniéndose por encima de padres y maridos.

Villava, por su parte, insiste en combatir las apariencias de virtud e indica que se engaña al vulgo en materias religiosas. En el tercer fundamento de la explicación de la primera empresa, afirma «que no cualesquier raptos y revelaciones hacen prueba de santidad»¹⁹. Recoge la opinión de autores escolásticos y médicos, como Tomás de Aquino, Marsilio Ficino, Benito Pereira y Arnaldo de Vilanova, acerca del carácter enfermizo de los arrobos y éxtasis. Achaca a la “manía” y a la “frénesis” o frenesí la privación de los sentidos, la enajenación, la perturbación de la fantasía y otra serie de síntomas que se atribuían a los místicos²⁰. También habla del dominio que puede ejercer Satanás sobre las potencias inferiores del hombre.

Nótese cómo en las mujeres que dicen padecer visiones puede por ilusión del demonio suceder que, por la conmoción de los humores y espíritus, velando les parezca que ven algunas cosas engañosas, como pasa en los que sueñan, porque en este caso poco importa velar o dormir, y adviertan esto los rectores y maestros de almas para que no atribuyan a Dios lo que puede ser por fuerza natural o por virtud del demonio, y de esta suerte yerren y hagan caer a otros en errores.²¹

Esos fenómenos los considera una excepción y los reserva para relatos bíblicos como los de Moisés o San Pablo. No los excluye totalmente, pero aconseja afrontarlos con escepticismo.

La polémica en la que interviene Villava se limita a la disciplina eclesiástica en cuanto a las formas y vivencias de la religiosidad. Pone el acento en la inautenticidad de la mística femenina y no en las artes seductoras de sus directores espirituales. En todo caso, ve en el misticismo un auténtico peligro para el celibato de los religiosos y para la castidad de los laicos. Resalta la importancia de esta relación entre el maestro espiritual y sus discípulas, una de las reglas canónicas que deberían imponerse en la Iglesia sería la de prohibir los regalos de las beatas a sus confesores.

Quizá se pueda hablar de misoginia, aunque hay que reconocer que era del dominio público, que en la mayoría de los problemas que salían a flote con el camino de

¹⁹ Villava, *Empresas espirituales y morales*, III, f. 46v y 47r.

²⁰ También en el ambiente próximo a los alumbrados de Jaén escribe Andrés de León. En el libro segundo de su *Annathomía*, se ocupa de la “manía” o enfermedad de la imaginativa, y hace una alusión, inusitada en el texto, a la situación de su tiempo: «En esta fiebre me he detenido más que en todas las demás, de que habemos tratado, por lo mucho que importa su conocimiento, por la ceguedad que hoy se tiene en esta enfermedad» (f. 110v).

²¹ Villava, *Empresas espirituales y morales*, III, f. 47v y 48r.

perfección afectaban a las llamadas “beatas”. Eran las que con más frecuencia hablaban de revelaciones en sus arrobos místicos. Al ser masculina la jerarquía eclesiástica, allana el terreno para ver en el asunto algo morboso. La obsesión postridentina²² por la sexualidad de los fieles es un tema recurrente. La relación de la mística con la sexualidad no la inventan médicos materialistas modernos. Los mismos teólogos e inquisidores la descubrieron a su manera.

Siguiendo su método “histórico”, Villava propone ejemplos tomados de autores antiguos y modernos. Entre los modernos cita a Juan de Ávila, Luis de Granada y Diego Pérez de Valdivia, los cuales ya intentaron distinguir los buenos de los malos maestros espirituales. Pérez de Valdivia, el más próximo temporalmente a Villava, se muestra especialmente crítico con los fenómenos espirituales que pululan en la España de finales del siglo XVI. Aunque solo sea una metáfora, ya habla de la necesidad de contar con «médicos espirituales» que traten de sanar almas enfermas y advierte a sus lectores de que «la gente reirá porque me hago médico»²³. De hecho, dedica bastante espacio a lo que se debe hacer después de la oración: vuelta al trabajo, cuidado de la salud, vestidos, comidas y descanso. Entre otras cosas habla de la necesidad de dormir, pero evitando los sueños pecaminosos. Acudiendo a su experiencia de confesor, prohíbe que las beatas duerman en sus celdas con perritos o gatos²⁴. Propone también una dieta para mantener la castidad. Además de desaconsejar vino, carne y especias, añade otras consideraciones como: «El pescado, casi todo, es amigo de la castidad». Más sorprendente es que atribuya al agua efectos afrodisíacos: «el beber agua demasada causa tentaciones deshonestas, a lo menos en la imaginación»²⁵. Aunque utiliza el paradigma: tentaciones-endemoniados-exorcismos, equipara, simplemente, en muchos casos la tentación con la enfermedad y propone remedios naturales para ella, o la hace depender de la edad y la complejión. También a la hora de hablar de arrebatos y posesiones pasa sin transición a hablar de la locura, sentenciando que, «donde no hay concurso de gente, no hay endemoniadas», y que «un loco hace ciento». No cabe duda de que se está refiriendo a trastornos psíquicos compartidos y a la retroalimentación de fenómenos colectivos.

Que, después, esas enfermedades se achaquen a falta de discreción o a tentaciones (formas benignas de la posesión diabólica) no es óbice para que ya vea algunas manifestaciones sociológicas de la mística como enfermedad que requieren una terapia. Esto indica que se multiplican los que ven peligroso el camino espiritual y no precisamente por lo que tenga de conciencia autónoma. Que alguno de esos exaltados diga que en la unión con la divinidad se le revela directamente el Espíritu Santo no significa inmediatamente que rompa los lazos de obediencia con su director espiritual o con el público ante el que exhibe su especial relación con Dios.

Si algunos de los primeros espirituales se dieron en los círculos próximos a la causa comunera, en el tiempo posterior no se detecta un contexto político y cultural que fomente la autonomía individual o la rebelión contra la tutela intelectual y moral de un grupo sobre el resto de la sociedad o de la Iglesia. Un interés por emanciparse no se

²² El famoso tratado *De matrimonio* (Madrid, 1605) del jesuita cordobés Tomás Sánchez es contemporáneo.

²³ Pérez de Valdivia, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*, p. 248.

²⁴ Pérez de Valdivia, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*, p. 325.

²⁵ Pérez de Valdivia, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*, p. 252.

puede constatar cuando las opiniones se basan en una revelación individual, solo válida para una persona y en un horizonte mental muy limitado.

Como la experiencia mística es algo subjetivo e incontrolable, la decisión acerca de si ésta es auténtica o falsa la toma la Inquisición, que interroga a los denunciados para buscar alguna opinión que se aparte de la ortodoxia, lo cual no es difícil, pues son personas poco doctas en teología y menos habituadas a la dialéctica. En el caso de Villava la teoría no juega ningún papel. Todo se centra en la perversión sexual. La conexión entre el camino de perfección y las complicaciones de la libido ya había sido un punto importante en el *Aviso* de Pérez de Valdivia y ahora también inquieta a Villava. El tema está en el aire, pero este último confía más en una terapia represiva por la autoridad que en los remedios de sentido común que propone Pérez de Valdivia. Pide que se investigue la conducta y que el tribunal eclesiástico dictamine sobre la sinceridad o insinceridad de los espirituales. Esto equivale a reinstaurar la economía jerárquica de la gracia mediante signos externos. El hecho de apelar a un tribunal implica, no obstante, introducir unos mínimos criterios de racionalidad. Tales criterios, por los que se ha de juzgar la autenticidad de las revelaciones místicas, empiezan a ocupar el primer plano ya a principios del siglo XVII.

Simplificando el asunto, Villava recurre de nuevo a la teoría agustiniana de la gracia: el alma ha muerto por el pecado y no hay una vía natural para unirse a la divinidad. La mística renacentista queda en entredicho y vaciada de todo contexto filosófico. Es muy sintomático que se contente con hacer de los “alumbrados” el prototipo de hipócritas y mentirosos dentro de los devotos. La hipocresía indica que se reclaman de una doctrina correcta pero que no la siguen sinceramente. El fundamento no se niega, porque eso significaría desautorizar los textos de San Agustín que hablan del camino interior y del éxtasis, pero ahora todo es resultado del *Deus ex machina*, de las intervenciones particulares de la divinidad en forma de dones gratuitos, que solo deben ser admitidos por tales después de ser sometidos a riguroso examen por la autoridad eclesiástica.

Villava no es el único que por las mismas fechas predica contra las secuelas de la mística. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios también toma nota del fenómeno del alumbradismo:

Hará algunos años pasados que en España se levantaron unos herejes que se llamaban alumbrados y dejados, porque decían que les alumbraba Dios desde el cielo y daba luz en sus particulares espíritus de lo que debían hacer; y que no habían de hacer obras, dejándose del todo en las manos de Dios —y por eso los llamaban dejados. Y también porque se dejaban caer diciendo que tenían éxtasis y raptos. Estos, siguiendo cuasi la misma herejía que los de arriba, ponían todo su negocio en la oración mental, diciendo mal de la vocal y de hacer buenas obras. Decían que veían en esta vida la divina Esencia, que estaban en estado de perfección y semejantes herejías²⁶.

Pero el problema que sigue siendo actual es el de las revelaciones, que atañe casi exclusivamente a las mujeres. Eusebius Amort, a principios del siglo XVIII, ya estudia las alucinaciones y propone reglas para poder discernir lo verdadero y lo falso en el

²⁶ Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*, p. 174, cit. por Álvaro Huerga, 1978a, p. 57.

comercio individual con la divinidad. A propósito de sor María de Ágreda (*Controversia de revelationibus...*, 1749) dedica un capítulo especial para exponer los criterios de autenticidad que han de cumplir las revelaciones a las devotas. En otra obra se ocupa de las *Hallucinationes* (1749), en la que también utiliza la crítica racional para distinguir el deseo natural de Dios que siente la criatura intelectual y el supuesto acto de amor puro del que hablan los místicos.

Los tratados de mística se modifican a finales del siglo XVII. El pensamiento de fray Antonio Arbiol ya no tiene nada que ver con el Renacimiento. Para él, la mística consiste en las experiencias que se producen en los fieles durante los actos litúrgicos. Las ceremonias rituales, es decir, sin finalidad práctica, se celebran en un lugar sagrado con arquitectura distinta a la civil, donde reina una iluminación peculiar o simplemente la penumbra. Allí el oído se recrea con melodías celestiales e incluso con una mezcla de impresiones olfativas (incienso, cera y flores) que remiten a un espacio distinto al profano contribuyendo así a generar en la mente algo diferente a lo cotidiano. Este ámbito favorece la ilusión de contactar con otra realidad²⁷. Las prevenciones, no obstante, siguen presentes. El mismo Arbiol en otra obra suya recoge de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa aquellas opiniones que se refieren a «los engaños que padecen muchas almas en lo que dicen visiones y revelaciones, hablas interiores, inteligencias sobrenaturales y comunicaciones divinas»²⁸. El desengaño barroco, adelantándose a la crítica de la Ilustración, afecta también a la mística.

Referencias bibliográficas

- AMORT, Eusebius, *Controversia de revelationibus Agredanis explicata*, Augusta Vind., Martinus Veith, 1749.
- ARBIOL, Antonio, *Desengaños místicos a las almas, detenidas o engañadas en el camino de perfección*, Zaragoza, Manuel Román, 1706.
- , *Mística fundamental*, Zaragoza, Pedro Carreras, 1723.
- AZPILCUETA, Martín de, *Manual de confesores y penitentes*, Coimbra, Ioam de Barreyra, 1553.
- BARAMBIO, Francisco, *Discursos filosóficos, theologicos, morales y mysticos contra las proposiciones del doctor Miguel de Molinos*, Madrid, Iuan García Infanzón, 1691.
- CAZALLA, Juan de, *Lumbre del alma* [1542], ed. Jesús Martínez de Bujanda, Madrid, Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, 1974.
- Edicto de la fe* [1574], Archivo Histórico Nacional, Inq., lib. 578, ff. 235v-236r.
- EGIDO, Teófanos, «Religión», en *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, ed. Francisco Aguilar Piñal, Madrid, Trotta, 1996, pp. 739-814.
- EVA, Francisco de, *Especulo del ánima*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1550.
- FONSECA, Cristóbal de, *Tratado del amor de Dios*, 2ª parte, Valencia, Iuan Chrysostomo Garriz, 1608.
- FUENTE, Miguel de la, *Libro de las tres vidas: corporal, racional y espiritual*, Toledo, Iuan Ruyz, 1623.

²⁷ Arbiol, *Mística fundamental*, de 1723.

²⁸ Arbiol, *Desengaños místicos a las almas, detenidas o engañadas en el camino de perfección*, libro tercero.

- GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*, Bruselas, Roger Velpio y Huberto Antonio, 1611. Reed. Otger Stegink, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- HEBREO, León, *Dialoghi d'amore*, Roma, Mariano Lenzi, 1535.
- , *Los tres diálogos de amor de León Hebreo*, trad. por el Inca Garcilaso, Madrid, Pedro Madrigal, 1590.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Baeza, Juan Baptista de Montoya, 1575.
- HUERGA, Álvaro, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978a.
- , *Los alumbrados de Baeza*, Jaén, Instituto de Estudios Gienenses, 1978b.
- JANSENIO, Cornelio, C. J. *commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam*, Lovaina, Petrum Zangrium Tiletanum, 1571-1572.
- LEÓN, Andrés de, *Libro primero de Annathomía*, Baeza, Juan Baptista de Montoya, 1590.
- LUIS DE GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, Salamanca, Andrés de Portonariis, 1554.
- MALÓN DE CHAIDE, Pedro, *Conversión de la Magdalena, en que se exponen los tres estados que tuvo: de pecadora, de penitente y de gracia...*, Barcelona, Hubert Gotart, 1588.
- MARÍA DE ÁGREDÁ, *Mística ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia*, Madrid, B. Villadiego, 1670.
- MÁRQUEZ, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1972.
- MOLINOS, Miguel de, *Guía espiritual que desembaraça el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, Roma, Miguel Hércules, 1675.
- OSUNA, Francisco de, *Abecedario espiritual*, seis partes, Sevilla, Toledo, Burgos, Medina del Campo, Juan de Junta, 1527-1554.
- PÉREZ DE VALDIVIA, Diego, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*, Barcelona, Hyeronimo Genoues, 1585.
- POSADAS, Francisco, *Triumphos de la castidad contra la luxuria diabólica de Molinos*, Córdoba, Diego Valverde y Diego Rodríguez, 1698.
- PIERIO, Giovanni Valeriano, *Hieroglyphica*, Basilea, n. p., 1556.
- SANTOJA, Pedro, «La doctrina de los alumbrados y sus posibles fuentes medievales», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 18, 2000, pp. 353-392.
- VALLÉS, Francisco, *De sacra philosophia*, Torino, Haeredem Nicolai Beuilaquae, 1587.
- VILLAVA, Juan Francisco de, *Empresas espirituales y morales*, Baeza, Fernando Díaz de Montoya, 1613.

*

SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco. «Ambivalencia de las referencias a san Agustín en la reprobación de los alumbrados por Juan Francisco de Villava». En *Criticón* (Toulouse), 118, 2013, pp. 113-135.

Resumen. La eclosión y declive de la literatura mística en España es un proceso histórico comprensible a partir de los problemas psicológicos y eclesiológicos que acompañan a la oración mental. San Agustín, cuyos textos habían favorecido el movimiento de los espirituales, se convierte en la figura clave para restablecer la disciplina y llevar a los alumbrados a los tribunales. La necesidad de racionalizar la discusión hace que se empleen argumentos tomados de la medicina y se contemple el fenómeno desde una óptica natural.

Résumé. L'éclosion et la décadence de la littérature mystique en Espagne est un processus historique qui peut être appréhendé en prenant comme point de départ les problèmes psychologiques et ecclésiologiques liés à

l'oraison mentale. Saint Augustin, dont les textes avaient favorisé la naissance du mouvement des «espirituales», devient la figure la plus invoquée par les auteurs orthodoxes afin de rétablir la discipline et de traîner les illuminés devant les tribunaux. La nécessité de rationaliser la discussion amène certains auteurs opposés aux illuminés à employer des arguments empruntés à la médecine et à envisager le phénomène du point de vue de la philosophie naturelle.

Summary. The rise and decline of mystical literature in Spain is an historic process that can be understood if psychological and ecclesiological problems that accompany mental prayer are taken into account. Saint Augustine, whose texts had encouraged the movement of the «espirituales», becomes a key figure as regards the restoral of discipline, and the bringing to trial of the illuminati. The need to rationalize discussion of the subject renders the use of arguments taken from the field of medicine necessary, allowing the phenomenon to be seen from a natural point of view.

Palabras clave. Agustínismo. *Empresas espirituales y morales*. Hipocresía. Iluminismo. Medicina del alma. Mística. Síndéresis. VILLALVA, Juan Francisco de.