

Aula 9

LA CRISIS DEL HUMANISMO A LA MÍSTICA DEL RENACIMIENTO ESPAÑOL.

META

Esta clase tiene como objetivo proporcionar el contacto académico y profundización sobre la poesía del siglo XIV y el siglo XV las transformaciones en la literatura y la cultura de la edad media. Además de promover el contacto con los teóricos sobre el tema, esta clase también tiene como objetivo promover la lectura y la comprensión de los textos literarios más significativos del período.

OBJETIVOS

Al final de esta clase el alumno deberá ser capaz de:

- Comprender las transformaciones que han ocurrido en la literatura de los siglos XIV y XV;
- Reconocer la importancia de la prosa de ficción en ese período;
- Interpretar y comprender las obras literarias más importantes de la época.

PRERREQUISITOS

Con el fin de llevar a cabo una profundización fructífera y asimilación del contenido propuesto es importantísimo que el estudiante a despertar el interés por la lectura y la reflexión de los textos sugeridos en esta clase, así como la investigación en otros autores indican aquí.

Antonielle Menezes Souza
Marcio Carvalho da Silva

INTRODUCCIÓN

El declive de la Edad Media, por último, comprende un solo siglo, considerado un siglo de transición, que es cuando el Renacimiento está a punto de surgir para dar de lado a todo lo que implica este movimiento literario. Este siglo de transición tenemos que pensarlo como un espacio de tiempo en el que se va dejando de lado el pasado medieval para ir abrazando, poco a poco, las innovaciones que van surgiendo en toda la literatura y el arte. A su vez, para entender este cambio de movimiento literario, es importante tener en cuenta que los intereses de la sociedad van cambiando y los autores también se ven influenciados por ellos.

LA CRISIS DEL HUMANISMO

La crisis del humanismo de Ramiro de Maeztu se publicó en 1916 en inglés con el título *Autoridad, libertad y función a la luz de la guerra*, y fue traducido al castellano en 1919 por la Editorial Minerva de Barcelona. Es, a nuestro juicio, el libro más interesante y novedoso de Maeztu por los motivos que intentaremos exponer.

A diferencia de la mayoría de libros de Maeztu, este no es una simple recopilación de artículos periodísticos. Aunque algunas de las ideas expuestas habían sido publicadas en la revista *New Age*, en *La crisis del humanismo* hay toda una argumentación desarrollada de manera sistemática y con una buena trabazón. Juntamente con *Don Quijote*, *Don Juan* y *la Celestina*, son obras elaboradas con un cierto sistema que las distinguen de las otras.

La crisis del humanismo es un libro de una gran originalidad ideológica. Maeztu razona ya en las coordenadas del pensamiento contrarrevolucionario, y lo que algunos autores han llamado «teología política», es decir, partir de consideraciones religiosas y teológicas, que a su vez condicionan las ideas filosóficas y estas a las políticas y a las sociales.

Pero a diferencia de otros autores contrarrevolucionarios, como Donoso Cortés, Maeztu se toma en serio las ciencias sociales, y aporta datos y argumentos casi científicos en apoyo de sus ideas. Su tesis sobre el origen de las guerras a partir del expansionismo generado por las burocracias nos recuerda a la tesis del «complejo militar-industrial» desarrollado por la nueva izquierda de la década de los sesenta.

La crisis del humanismo comienza con una crítica radical a la modernidad desde los planteamientos teológicos y contrarrevolucionarios. Lo más original y radical de Maeztu es que no dirige su crítica fundamental hacia la Reforma protestante, sino contra el Humanismo y el Renacimiento. Para Maeztu, que aún no está obsesionado por el peligro de la revolución bolchevique, y que pasa de puntillas por la Revolución Francesa, la auténtica Revolución es la del humanismo renacentista, y, fiel a las coordenadas de

su pensamiento, cree que esta revolución es de orden teológico–moral, de la cual se derivan los cambios políticos y sociales.

Para Maeztu el humanismo renacentista (cuyos orígenes los sitúa en la filosofía de Ockam) ha hecho perder la fe en el pecado original, y con él, la conciencia del ser humano de vivir en pecado. Es un detalle importante, que muestra que su crítica a la modernidad no se centra en el Protestantismo (que jamás rechazó el mito del pecado original). A partir de aquí nace el pecado del orgullo, y que hace que el individuo empiece a considerarse «soberano». Cuando esta soberanía se extiende al conjunto de los individuos nace el liberalismo; cuando es patrimonio de un solo individuo nace el despotismo. Ambos son frutos de la modernidad y ambos se complementan, pues el conjunto de individuos «soberanos» que no admiten ninguna instancia moral por encima de ellos que coarte su «personalidad» hace imposible la vida social, y como contrapartida nace el estado moderno, teorizado por Hobbes, con todos los ribetes propios del estado totalitario.

El paso siguiente, siempre según Maeztu, es pasar de considerar al Estado como una necesidad al Estado como un bien, y esto es responsabilidad en parte de la filosofía de Kant y, sobretudo de Hegel: es lo que Maeztu llama la «herejía alemana», responsable de la génesis del estado autoritario alemán forjado por Prusia, y que es, en última instancia, responsable de la Primera Guerra Mundial.

Frente a esta crítica radical a la modernidad destaca en Maeztu una visión idealizada y bastante ahistórica de la Edad Media. De hecho lo que le interesa a Maeztu de la Edad Media no son tanto las cuestiones religiosas ni la propia filosofía escolástica, sino la idea de que en este periodo de la historia no existía el Estado como unidad de poder, sino que había «una pluralidad de poderes en equilibrio». Maeztu cita la separación entre los poderes temporales y espirituales, pero sobretudo, los gremios y las corporaciones.

Si en su análisis crítico de la modernidad Maeztu muestra una buena preparación filosófica (ha estado pensionado en Marburgo y ha estudiado con Cohen) en su descripción de la Edad Media como «edad de Oro» de la humanidad comete bastante inexactitudes históricas. Prácticamente sitúa el origen del Humanismo en el siglo XII y confunde las primeras traducciones de textos clásicos de Toledo y Montecassini, con el aluvión de escritos en griego que llegaron a Italia después de la caída de Constantinopla en manos de los turcos. Los siglos de mayor esplendor cultural de la Edad Media, XII, XIII y XIV, cuando se produce la asimilación de Aristóteles, la Escolástica, cuando nacen las Universidades y se construyen catedrales son vistos por Maeztu ya con una cierta desconfianza.

Curiosamente, estos gremios y corporaciones que Maeztu tanto admira, florecieron en estas ciudades tardomedievales, donde nunca llegaron a tener el poder y la influencia que Maeztu les atribuye. De hecho parece que toda la apología de la Edad Media sea una excusa para poder presentar las

Corporaciones como una alternativa política y social tanto al liberalismo como al Estado autoritario, y esta propuesta sociopolítica es la que se desarrolla en la segunda parte de la obra.

Por tanto la reivindicación que hace Maeztu de la Edad Media como Edad de Oro de la humanidad no es tanto una exégesis de tipo histórico como una defensa ideológica del organicismo social, que desarrolla en la segunda mitad de la obra, como alternativa sociopolítica a los dos esquemas que rechaza: el liberalismo y el Estado autoritario. Las teorías sociopolíticas que defienden el organicismo social son abundantes en el periodo histórico de entreguerras, pero la de Maeztu tiene visos de una cierta originalidad. No se apoya en la biología ni en la metáfora de la sociedad como organismo, sino en la referencia histórica de los gremios medievales, que son de alguna manera descontextualizados y llamados a actuar de alternativa sociopolítica tanto del modelo liberal como del Estado autoritario.

Entre su crítica a la modernidad, representada por el humanismo renacentista, y su alternativa organicista, juega un papel fundamental la interpretación de Maeztu de la Primera Guerra mundial, sus causas y sus consecuencias. Esta referencia fundamental a un hecho histórico juega, entre otras cosas, la función de ligar las especulaciones sociopolíticas de Maeztu a la realidad y a la actualidad histórica.

Para Maeztu, anglófilo y aliadófilo convencido, la responsabilidad de la guerra está clara: el Estado autoritario alemán desarrollado a partir de la «herejía alemana» de Hegel. La burocracia, que detenta el poder en este tipo de Estado, tiende a la expansión indefinida de este Estado, y ello le lleva a la guerra imperialista de forma inevitable. Frente a este Estado se erigen las sociedades que lo han derrotado, la inglesa y la norteamericana, a las que Maeztu no ve como auténticas sociedades liberales e individualistas, sino como «democracias autoritarias».

Maeztu reivindica los resultados de la Primera Guerra mundial como justificación a sus tesis. Frente a la obediencia incondicional de los soldados alemanes al Kaiser, fruto de su educación autoritaria y su culto al «Estado como un bien» opone el heroísmo de los combatientes aliados, como demostración de lo que pueden hacer los hombres cuando se unen entre sí y aceptan voluntariamente la disciplina cuando creen que están luchando por una causa justa.

Es evidente que estos razonamientos de Maeztu tienen una elevada dosis de arbitrariedad. Es altamente probable que muchos alemanes, aparte de su fidelidad al Kaiser, estuvieran altamente convencidos de la justicia de su causa. También es altamente probable que en el bando aliado hubieran soldados obligados por la leva forzosa. Pero no hay que olvidar que *La crisis del humanismo* no es un libro de historia, sino de filosofía sociopolítica y que, por tanto, lo realmente importante son los modelos teóricos que presenta.

Es precisamente en este terreno filosófico donde Maeztu realiza aportaciones más notables. En su reivindicación de los valores «objetivos» y de la «primacía de las cosas» encontramos ecos de la fenomenología de Husserl y de la necesidad de una filosofía sin presupuestos. Es muy probable que Maeztu conociera el pensamiento fenomenológico a través de su amigo Ortega, que fue uno de los grandes introductores de Husserl en España. No hay, si embargo ninguna referencia a este filósofo, ni a Heidegger, aunque sí a Cohen, al cual Maeztu conoció en Marburgo, y al que cita como ejemplo que incluso los filósofos alemanes más liberales participan del culto al Estado como un bien.

Nada más alejado de la intención de Maeztu de hacer filosofía académica. Fue un hombre autodidacta, que nunca participó en los círculos universitarios, con la excepción de su experiencia de Marburgo. A pesar de ello *La crisis del humanismo* puede ser considerado, con toda razón, un libro de filosofía, entendiendo por tal la definición de Gómez Pin como «interrogantes que a todos conciernen». Maeztu no es un filósofo que escribe para otros filósofos, sino un hombre preocupado por las grandes cuestiones, como la autoridad, la libertad, el Estado o el origen del poder en la sociedad, que escribe para todos aquellos que a su vez se sientan preocupados por estas cuestiones.

La propuesta sociopolítica que ofrece Maeztu en *La crisis del humanismo* tiene, a nuestro entender, gran interés y originalidad. Es un modelo de sociedad organizada en función de corporaciones en equilibrio entre ellas según el modelo de los gremios medievales, con un Estado reducido al mínimo, y fundamentada en los «derechos objetivos» y el concepto de «función». Es incompatible con el liberalismo y con el Estado autoritario, pero no con la democracia ni con una cierta forma de socialismo, al que llamaremos «socialismo gremial», inspirado en el llamado «guildismo» inglés. No hay la menor alusión al dilema monarquía/ república, con la excepción de un corto comentario sobre la Revolución Francesa, a la que alaba por «haber acabado con los derechos subjetivos de los reyes».

Fuente: MAEZTU, Ramiro de. *La crisis del humanismo*. Editorial Minerva S.A.: Barcelona, 1919.

EL MISTICISMO ESPAÑOL

Aunque es cierto que el carácter individual de nuestros escritores místicos se impone tanto como su número, no lo es menos la existencia en los mismos de notas comunes y predominantes que integran los rasgos más característicos del misticismo español.

En primer término nos encontramos con su aversión, si nos es lícito hablar así, hacia la metafísica. El español ha aborrecido siempre las abstracciones y sutilezas, mostrando sus preferencias por lo concreto

y sustancial, por la acción más que por el raciocinio especulativo. Dice Menéndez Pelayo que el misterio de nuestra raza es su poco gusto por lo abstracto, y comenta: «La gente española propende a la acción». Para Ganivet, «el espíritu español no enmudece, como algunos piensan, para dejar el campo libre a la acción; lo que hace es hablar por medio de la acción».

Esta huída de la especulación se pone de manifiesto, más que en ninguna otra parte, en los místicos españoles, psicólogos muy prácticos, excelentes directores de almas y muy capaces de traducir sus experiencias de arrobos y éxtasis en obras que se dirigen tanto a los muchos como a los pocos. Por eso, el misticismo español es más psicológico que ontológico; más que doctrinal, experimental.

«No parte la Mística castellana –nos dice Unamuno– de la idea abstracta de lo Uno ni tampoco directamente del mundo de las representaciones para elevarse a conocer lo incomprendible de Dios por las criaturas que salieron de sus manos. Arranca del conocimiento introspectivo de sí mismo, cerrando los ojos a lo sensible, y aun a lo inteligible, para llegar a la esencia nuda y centro del alma que es Dios y en ella unirse en toques sustanciales con la sabiduría y el amor divinos.»

Todo esto no es sino otra manera de decir que el misticismo español es intensamente realista y personal. Nada puede existir menos parecido al panteísmo ni estar más lejos de la propia aniquilación. Por lo mismo, a pesar de que casi todas las escuelas europeas, cuando se deslizan a la heterodoxia, caen en el panteísmo, unas conscientemente y aun formando sistema, otras dejando deslizar frases llenas de sabor panteísta, no sucede eso jamás en los místicos españoles. De ahí la seguridad y persistencia con que se afirmó en nuestra mística la doctrina del libre albedrío frente al espectáculo producido en el mundo por la reforma protestante. De ahí el activismo, tan fundamental entre los místicos castellanos, en cuya doctrina late, dándole un dulce calor humano, el sentimiento de la caridad. ¿Podía la Santa, la que enseñó a sus monjas a mostrarse como hombres fuertes, predicar el «nirvana»? Su quietud y la quietud de aquellos a quienes ella guiaba sólo pudo ser un descanso lleno de actividades. De este modo, ante aquel siglo de luchas religiosas, lo mismo en el terreno intelectual como por los campos de batalla de Europa, nuestros místicos se presentan como un oasis de ardiente caridad y de amor al prójimo.

Con razón se ha podido afirmar que «este espíritu caritativo, esta actividad en las obras toma en aquel ambiente guerrero y de lucha un carácter verdaderamente heroico, soportando nuestros místicos con alegre corazón las persecuciones y sufrimientos más grandes».

Consecuencia lógica y natural de tal activismo es el hecho de que muchos de ellos sean excelentes directores de conciencia y que casi todos dediquen buena parte de sus escritos a la guía y dirección de las almas. ¿Qué extraño –y es otro de sus caracteres– que nuestro misticismo no resulte en

modo alguno exotérico y misterioso? ¿No aspiraba a influir en la educación moral del pueblo? Pues, para conseguirlo, tenía que ser comprendido por el pueblo y tenía que utilizar el lenguaje del pueblo en sus obras, muchas de las cuales reflejan el idioma adulto, limpio y lleno de vigor de la sociedad castellana del siglo XVI.

Este aspecto de popularización que ofrece la literatura mística española ha sido también la causa de su extraordinaria difusión e influencia por el mundo entero. Sería imposible tal vez exponer la bibliografía completa de las traducciones de nuestros místicos. Baste el ejemplo de fray Luis de Granada, cuyas obras alcanzan, si es que no pasan de esa cifra, las mil ediciones, y entre ellas, sesenta en alemán y sesenta y dos en inglés.

Por lo demás, las características enunciadas armonizan perfectamente con las demás manifestaciones filosóficas, artísticas y psicológicas del pueblo español. El pueblo individualista de los conquistadores de Indias y de los comuneros castellanos: tenía que ser el pueblo de los místicos que afirman la personalidad humana y defienden el libre albedrío. El pueblo de tan arraigada tradición senequista producirá unos místicos inquietamente activos y eminentemente moralistas. El pueblo de la novela picaresca, hecha de realidad y vida, pero que supo convertir los harapos de Guzmán de Alfarache en púrpura imperial, se presenta con esa misma tónica artística en las metáforas y alegorías de sus escritores místicos. El pueblo, todo minuciosidad en los manuales de confesión y en las leyes del honor, todo cominería, da a luz unos místicos llenos de finura exquisita en la observación y en el análisis. Y el pueblo que, como Teresa, sabe buscar a Dios entre los pucheros, pues entre ellos también anda el Señor, no podía ofrecer en cambio al mundo un misticismo abstracto y metafísico. Quizá sea ésta la razón de que se manifieste preferentemente en la literatura, donde la palabra se presta a establecer con la máxima claridad todas las salvedades necesarias a nuestra personalidad práctica y realista.

PRECEDENTES HISTÓRICOS Y DOCTRINALES

Sin pretender trazar aquí –lo que sería absurdo– una historia del misticismo universal, vamos a tratar, sin embargo, de ofrecer al lector un esquema de los grandes focos místicos que se han sucedido a lo largo del tiempo por los diversos pueblos del mundo. Esto nos ayudará a fijar las posibilidades históricas de la influencia ejercida por el misticismo universal sobre nuestros escritores.

La mística india. – Nos encontramos, ante todo, con la India. Su pensamiento místico, a través de Persia y de las escuelas gnósticas de Alejandría, dejó evidentemente sus huellas en el sufismo musulmán y en el misticismo estático de los neoplatónicos.

Misticismo semítico. – El sufismo musulmán llegó, a su vez, a España, sobre todo con la escuela de Abenmasarra, cuya fuente principal fue el pseudo Empédocles alejandrino, y que tuvo dos núcleos principales de prosélitos en Córdoba y Almería. Las predicaciones del místico Batiní Abulabás Benalarit habían de difundir esas ideas por el Algarve, Sevilla y Granada, hasta llegar a tener este movimiento filosófico una indudable trascendencia, no sólo cultural, sino aun política.

Otro tanto pudiera decirse del misticismo judío, que se inicia con la doctrina de Filón, para alcanzar su apogeo con el libro llamado «Zohar», es decir, «el libro de la luz». Célebres filósofos entre los judíos españoles fueron Judah Haleví, Moisés Benezrra, y más que ningún otro, Abengabirol, quien habría de enlazar con el misticismo de nuestro Siglo de Oro.

No obstante lo anteriormente apuntado, nuestra Mística no es sino la expresión definitiva de la tradición cristiana relacionándose directamente y sin solución de continuidad con los místicos medievales y con la patrística. Quiere esto decir que tenemos que buscar por caminos distintos a los ya señalados su posible contacto con el misticismo semítico. Y esos caminos no son otros que el magisterio extraordinario ejercido por el pensamiento árabe en la evolución de la filosofía escolástica medieval. Incorporadas así a la tradición cristiana llegaron a España las doctrinas místico-filosóficas del semitismo, que, a su vez, son transmisión de otra fuente más remota: el misticismo alejandrino.

No podemos soslayar en este enlace de la mística árabe con la filosofía cristiana el papel representado por la escuela de traductores de Toledo, en la que colaboraron hombres de la más distinta procedencia: Abelardo de Bath, Harmann el Dálmata, Alfredo de Morlay, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Hermann el alemán, entre los extranjeros, y entre los nacionales, Dominico Gundisalvo y Juan Hispalense, por no citar sino a los más conocidos.

Dominico Gundisalvo influye indudablemente en la escolástica europea. Su obra «De unitate liber» está inspirada en el «Fons vitae» de Abengabirol. He aquí el primer eslabón de una cadena de filósofos medievales: Guillermo de Auvernia, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Duns Scoto, Rogerio Bacon y Raimundo Llull, todos los cuales colaboraron profundamente en la elaboración de nuestro misticismo.

La Filosofía pagana. – Quizá parezca absurdo a no pocos el solo intento de ir a buscar el misticismo en el fondo de la cultura clásica. Es verdad que no todas las religiones son igualmente favorables al desarrollo de los gérmenes místicos puestos por Dios en el alma humana, como sucede con el politeísmo griego. Sin embargo, Grecia poseyó cierto misticismo, que tendremos que buscar, por consiguiente, fuera de la religión; tanto más cuanto que la filosofía helénica ha producido ideas que, desarrolladas más tarde en otro ambiente cultural, se convirtieron en la base y raíz de ciertas construcciones místicas sistemáticamente elaboradas.

En este sentido, la filosofía de Empédocles de Agrigento ofrece doctrinas utilizadas por el pseudo Empédocles alejandrino, fuente, como indicábamos antes, de la mística hispano semítica. Del mismo modo, Platón, de tan positivo imperio en el pensamiento universal durante los primeros siglos de nuestra Era, contribuye con elementos de su filosofía mixtificadas con otros de origen vario a la formación de muchos de los sistemas místicos posteriores; y es que su doctrina, que bordea ella misma las fronteras de la mística, tenía que arrastrar necesariamente al misticismo a quienes pretendieran llegar en sus conclusiones más allá de donde él se detuvo.

La filosofía de Empédocles y Platón se transforma así, en manos del pseudo Empédocles y de los neoplatónicos alejandrinos, en doctrina mística cuya influencia, a través de Filón, Plotino, Porfirio Jámblico y Proclo, es bien evidente en los padres de la Iglesia, principalmente en tres de ellos: San Clemente Alejandrino, San Agustín y San Dionisio Areopagita. Todos ellos son el manantial primero de la exposición sistemática o teórica de la tradición mística cristiana.

La tradición cristiana. – Los tres jalones capitales de dicha tradición son: el areopagita, puerta que comunica el misticismo medieval con las doctrinas filosóficas de la antigüedad; la abadía de San Víctor, que tuvo por sus más genuinos representantes a Hugo y a Ricardo, y Santa Teresa de Jesús. La cadena intermedia es la que es preciso señalar ahora rápidamente.



Santa Teresa de Jesús. Fonte: < <http://www.paulinas.org.br>>

El carácter fundamental de la filosofía durante la Edad Media es su íntima subordinación al dogma teológico. Dos corrientes principales podemos distinguir en ella. Se caracteriza la primera por el predominio de la dialéctica. La otra es la corriente mística. Primero viven apartadas; se unen después, en el momento cumbre de la escolástica, para separarse al fin, quedando reducida la dialéctica a un nominalismo vacío y extremándose el misticismo hasta la experiencia extática y quietista.

Puente de enlace entre esta filosofía y la antigua, a través del cual pasan a los escolásticos las cuestiones e ideas desarrolladas otrora por la patristica, es Juan Escoto Erígena. San Anselmo, por su parte, es el iniciador de la escuela

mística medieval, consolidada de manera definitiva en San Bernardo, quien, a su vez, se enlaza con la célebre abadía de San Víctor, en París, heredera de la doctrina y espíritu agustinianos. Con marcada predilección por las tendencias platónicas y enamorados del simbolismo de la naturaleza que los conducía a Dios, los maestros de esta abadía representan un término medio entre la escuela de San Bernardo, eminentemente afectiva, y la dominicana, que surgirá después, y que es, ante todo, intelectualista. Los de San Víctor armonizan hermosamente ambas tendencias, dando una parte a la disquisiciones y otra al encendimiento del corazón.

Surge luego, en el segundo período de la escolástica, un elemento nuevo merced a la influencia del pueblo árabe, que dio a conocer íntegramente la filosofía aristotélica. Dicha incorporación se hace desde dos puntos de vista: el intelectualista y racional, representado por los dominicos, y la tendencia opuesta o filosofía de la voluntad de la escuela franciscana. Dentro de ésta San Buenaventura es el más conspicuo representante del misticismo. Su «Itinerario de la mente hacia Dios», obra bellísima en que corren parejas la profunda claridad del raciocinio y el puro encendimiento del afecto, es, como su nombre lo indica, una senda para subir desde la tierra al cielo.

Pero el gran maestro de la filosofía medieval lo tenemos, sin disputa, en Santo Tomás de Aquino. Sin ser místico, Santo Tomás ha formulado las bases sobre las que se asentará después toda la ciencia espiritual y ha bastado sacar las consecuencias para levantar el edificio de la ciencia mística en lo que ésta tiene de racional y dogmático. Esparcidos quedan por sus obras los principios que esclarecerán todas las cuestiones y que aprovecharán luego los místicos experimentales o descriptivos para declarar y confirmar la verdad y el sentido de sus experiencias. Todo es estudiado por el angélico doctor, que se hizo así maestro de todos los místicos posteriores.

Llegados al tercer período de la escolástica, el misticismo que se produce en él se caracteriza por la desconfianza del entendimiento en la eficacia de aquel casuismo terminista en que había caído la filosofía. De ahí que tome un carácter mucho más metafísico y especulativo. Es el misticismo de la llamada escuela alemana. El del maestro Eckart, fundador de la misma; el de Juan Tauler, el mayor místico entre los que precedieron a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa, y cuya influencia en la mística posterior es bien notoria; el de Enrique Suso, más ascético que místico; el de Ruysbroeck, llamado «el Admirable» por la elevación de su doctrina y por la eficacia de sus escritos. Si se exceptúan el Areopagita, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, no encontraremos otro autor que haya ejercido en la Mística un magisterio tan hondo y tan universal. En él llega a su cumbre la tendencia hacia la embriaguez mística, en la que el alma pierde la conciencia de sí misma para moverse sólo según la divina voluntad.

No hay que olvidar, entre los místicos alemanes, por sus evidentes influencias en nuestra Mística del Siglo de Oro, especialmente en la Santa de Ávila, a Dionisio el Cartujano. Tampoco podemos soslayar la aparición de

un libro, «La imitación de Cristo», cuyo autor no se conoce con seguridad, si bien parece ser el religioso Tomás de Kempis. Toda la ciencia doctrinal, que iba ya perdiendo ambiente, se esfuma ante esta efusión de piedad que prefiere el amor a la ciencia. Su éxito, al poner al alma piadosa en relación directa con Cristo, sin la ciencia enojosa del teólogo, fue extraordinario. El momento era propicio a esa difusión. La escolástica, impotente para resolver los problemas, decaía, y el espíritu fatigado se refugiaba en el seno de este misticismo ardiente y efusivo. En medio de aquella crisis moral del mundo, las almas encontraban un guía y un consuelo en la fe y en la caridad sublimes que respiran la obra de Kempis. Esa tendencia es, quizá, la que recoge y representa en la tradición cristiana la mística española. «Parece según se ha dicho como si un hálito surgido del sepulcro de Kempis se extendiera por toda Europa, encontrando su concreción y manifestación más excelsa en el misticismo español del Siglo de Oro.»

Otras manifestaciones no religiosas del misticismo hay que buscarías principalmente en el judío español León Hebreo, en cuyos «Diálogos de amor» vuelven a unirse la tradición neoplatónica y la cristiana, que va desde los padres de la Iglesia a toda la corriente franciscana y realista de la filosofía medieval. De este modo la doctrina de Platón sobre el amor adquiere una trascendencia social enorme, siendo su influencia en nuestros místicos una de las más importantes y notorias que se advierten en ellos.

Los brotes de la Mística no sólo son muchos y muy bellos, sino que tienen, además, una fisonomía muy nuestra. De su belleza, los que lean la literatura mística habrán de juzgar. De su valor y profusión, los trescientos escritores místicos y sus tres mil obras o más pueden atestiguar que la Mística española es superior a cualquier otra, arrebatada como lo está por el anhelo insaciable de la belleza divina.

«Para España —concluimos con Menéndez Pelayo—, la edad dichosa y el siglo feliz es aquel en que el entusiasmo religioso y la inspiración casi divina de los cantores se une con la exquisita pureza de la forma traída en sus alas por los vientos de Italia y de Grecia. Siglo en que la mística castellana, silenciosa o balbuciente hasta aquella hora, rotas las prisiones en que la encerraba la asidua lectura de los Tauleros y Ruysbroeck, de Alemania, y ahogando con poderosos brazos la mal nacida planta de los alumbrados, dio gallarda muestra de sí, libre e inmune de todo resabio de quietud y de panteísmo, y corrió como generosa vena por los campos de la lengua y del arte, fecundando la abrasadora elocuencia del Apóstol de Andalucía; el severo y ascético decir de San Pedro de Alcántara; la regalada filosofía de amor de fray Juan de los Ángeles; la robusta elocuencia del venerable Granada, toda calor y afectos que arrancan lumbre del alma más dura y empedernida; el pródigo y mal represado lujo de estilo de Malón de Chaide; la serena luz platónica que se difunde por los 'Nombres de Cristo', de Fray Luis de León; y la alta doctrina del conocimiento propio de la unión de

Dios con el centro del alma, expuesta en 'Las Moradas' teresianas, como en plática familiar de vieja castellana junto al fuego.»

Fuente: PENSADO, Berta. *La mística*. Tema españoles, n° 208. Publicaciones españolas, Madrid, 1955.

PRACTICANDO EL TEMA...

Después de realizar una vista panorámica sobre la crisis del humanismo y la mística del Renacimiento español mediante el estudio de los escenarios principales y las corrientes estéticas de la época, sobre la base de textos literarios, los teóricos y videos, le sugerimos que lea las Obras Completas de Santa Teresa de Jesús y video *Conferencias de La Crisis de la Civilización y el Humanismo*, en el AVA.

Esto supuesto, en la Mística española pueden considerarse cuatro períodos, de los que vamos a ocuparnos a continuación;

Primer período - Abarca desde los tiempos primeros del medioevo hasta el año 1500, y durante él se observa una trayectoria preferentemente moral. Época de importación e iniciación, abunda en ella la traducción y difusión de obras extrañas. Obras como «*El arte de bien vivir*», de Pablo Hurus; el «*Espejo de la vida humana*», de Rodrigo de Zamora; el «*Tratado de las diez cuerdas de la vanidad del mundo*», de Gonzalo García de Santa María, y otras muchas que sería imposible pretender enumerar, señalan en nuestra opinión esa escala ascendente hacia la Mística original.

Segundo período – Es el momento de asimilación de las doctrinas importadas, que son expuestas a la española por un grupo de autores que pudiéramos considerar como las fuentes donde bebieron los grandes maestros de la escuela carmelitana. Abarca desde el año 1500 al 1560, en el que se cierra esta etapa con el comentario del «Audi, Filia», del beato Juan de Ávila.

Tercer período – Durante él llega a la cúspide nuestra producción mística; y un plantel de autores, con experiencia personal y con notas originales, profundamente españolas en la doctrina, comienzan a irradiar sus luces por el mundo entero. Es el período propiamente nacional, que dura desde 1560 hasta 1600.

Cuarto período – Época ésta de compilación y decadencia, se caracteriza por la falta de originalidad de los autores que florecieron durante ella. No existen casos de experiencia personal, y los tratadistas se limitan a recoger toda la doctrina del período anterior, ordenándola y sistematizándola con gran aparato teológico y escolástico. Son como los artífices del código de la Mística. Uno de los autores más representativos de este momento – citar a todos sería imposible – es el ya nombrado *Padre de Jesús María*, insigne teólogo lleno de erudición y discípulo fiel de la escuela teresiana. Su obra «*Teología mística*» es modelo de la literatura de este período.



ACTIVIDAD

- 1 – Reflexiona a respecto de todo lo estudiado. ¿Reconocer la importancia las transformaciones que han ocurrido en la literatura de los siglos XIV y XV en España y en el escenario mundial? Escribe su respuesta y envía para el AVA.
- 2 – Elige una obra literaria de este período y escribe un texto y envía para el AVA argumentando su importancia de la prosa de ficción en ese período.
- 3 – A partir de todo lo que viste en esta clase, haz un resumen de 05 a 07 líneas exponiendo todo lo aprendido y qué novedades agregaste a tu conocimiento de la lengua española.

CONCLUSIÓN

Después de la lectura de textos literarios y teóricos, además de las sugerencias de videos compeendemos la importancia de la poesía a lo largo del siglo XIV y las transformaciones del siglo XV. Sin embargo hacemos revelancia en esta lección en los temas sugeridos, si el teórico, así como literaria como el contenido propuesto es un requisito previo para la comprensión del otro contenido en la clase 7: La Transición Entre la Edad Media y El Renacimiento: La Celestina.



RESUMEN

En esta clase hemos realizado un estudio sobre la transición de la disminución de la Edad Media, la poesía española del siglo XVI y trasformações literatura y la cultura en el siglo XV. En ella profundamos conocimiento de la lengua, la literatura y la cultura española assisitindo el documental sobre el tema sugerido y análisis de obras literarias disponibles en el AVA.



AUTO-EVALUACIÓN

Al final de esta clase: ¿Es posible reconocer las características e importancia del Siglo de Oro? Analiza tus conocimientos y escribe un texto con 7 líneas y envía para el AVA.



PRÓXIMA CLASE

La transición entre la Edad Media y el Renacimiento: La Celestina.

REFERENCIAS

PENSADO, Berta. **La mística**. Tema españoles, nº 208. Publicaciones españolas, Madrid, 1955.

STÉFANO, Luciana de. **El caballero Zifar: novela didactico-moral**. T H E S A V R V S: Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Tomo XXVII. n. 2 . 1972. Mayo-Agosto.

TICKNOR, G. **Historia de la Literatura Española**: desde sus orígenes hasta Carlos V. Trad. Juan Manuel Arias Fernández. A. DURAND, LIBRAIRE-EDITEUR: Paris.