



Armando PEGO PUIGBÓ, *Algunas claves históricas y literarias en la edición de textos espirituales de los Siglos de Oro*, VII Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita, Sección 1ª, Alcalá de Henares 2003, pp. 139-152.

## ALGUNAS CLAVES HISTÓRICAS Y LITERARIAS EN LA EDICIÓN DE TEXTOS ESPIRITUALES DE LOS SIGLOS DE ORO

ARMANDO PEGO PUIGBÓ  
INSTITUTO DE LA LENGUA ESPAÑOLA (CSIC-MADRID)

Al mencionar el marbete “literatura espiritual” se corren, entre otros, dos riesgos principales: el primero, asociar este tipo de literatura a una temática religiosa que habría de funcionar como su rasgo distintivo; el segundo, identificar su estudio con una rama de la investigación histórica. No puede negarse ciertamente ni que el tema central de estas obras sea las relaciones entre Dios y el hombre ni que su estudio se haya enfocado desde una perspectiva básicamente historiográfica. Sin embargo, conviene no tomar la parte por el todo a fin de poder comprender mejor la especificidad de la literatura espiritual, porque, amén de espiritual, esta merece nuestra atención por “literaria”, es decir, por tratar de canalizar su contenido por medio de mecanismos de figuración artística. Y ello implica también el establecimiento de las condiciones formales y pragmáticas que permiten agrupar este conjunto de obras bajo el subsistema espiritual, lo cual depende, en último término, de una determinada concepción del modo de historiar los productos culturales.

En la presente comunicación se intentarán resaltar las implicaciones hermenéuticas de esta segunda línea a través de las ediciones de un conjunto amplio y significativo de obras espirituales de los siglos XVI y XVII en la colección especializada más importante de la segunda mitad del siglo XX en España, llamada “Espirituales Españoles”. Podrá observarse cómo los condicionantes editoriales, las opciones metodológicas y los criterios historiográficos determinan la recepción de las obras puntuales y, en consecuencia, cómo se ve afectada la comprensión global de la literatura espiritual a la que esas obras pertenecen. La recuperación y la difusión de este concreto patrimonio bibliográfico pone de relieve la decisiva influencia de los factores sociales, ideológicos e históricos en el conocimiento del pasado cultural. No por ello ha de incurrirse necesariamente en una postura escéptica. Más bien, en su lugar, en la literatura espiritual se muestra también la capacidad que tienen las ciencias

humanas para actualizar los significados propuestos por sus objetos de estudio en una búsqueda de nuevos sentidos que transforman, pero no alteran, los mensajes originales.

Frente a las tentaciones “arqueologizantes”, que exhuman, etiquetan y exponen en vitrinas obras y documentos inéditos, los historiadores y filólogos actuales se decantan por la necesaria interdisciplinariedad, que abarca desde la paleografía hasta la teoría literaria. Una comprensión dinámica exige, pues, repensar el modo de hacer historia, de seleccionar los acontecimientos y de valorar su alcance y significado. Por medio de la colección “Espirituales Españoles” pueden ponerse en claro algunos de los principios que han regido no sólo los estudios espirituales sino también el entendimiento del papel que este tipo de obras ocupan en la historia de la literatura española.

## 1. LA LITERATURA ESPIRITUAL ANTE LA HISTORIA LITERARIA.

En otro lugar he intentado bosquejar someramente el panorama de la historia de la literatura espiritual en España<sup>1</sup>. A excepción de los grandes místicos, como san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, cuyas obras han sido estudiadas “desde estaladera” (Dámaso Alonso), o han recibido interpretaciones “laicas” (Domingo Ynduráin), o incluso últimamente, en el caso de la abulense, han atraído la atención de la crítica feminista, el grueso de las investigaciones sobre la producción espiritual se ha encontrado habitualmente en manos de sacerdotes y religiosos. Aunque existen destacados historiadores o filólogos civiles (por ejemplo, Víctor García de la Concha), la publicación de la inmensa mayoría de estas obras se ha debido a especialistas de las familias religiosas de las que el autor formaba parte en su época. La colección “Espirituales Españoles” constituye un buen ejemplo de ello. Las razones de esta situación son obvias: autores desconocidos, primeras ediciones y bibliografía primaria difícilmente accesibles y también, por qué no reconocerlo, valor relativo de las obras. Thomas Schaefer juzgó hace cuarenta años que sólo eran dignas de reeditarse ocho o diez obras del siglo XVII, más por el aparato crítico y erudito que pudieran aportar que por los valores intrínsecos de la obras en cuestión<sup>2</sup>. No es fácil para ningún editor, por más vanidoso que sea, aceptar que su estudio presenta mayor interés que su objeto. Pero no es infrecuente en las ediciones de estas obras encontrar opiniones como ésta: “No es un gran tratadista místico [...] Bastante retórico, a veces, incluso un poco farragoso [...] La lectura del libro se hace difícil por el abuso de continuas intercalaciones en

---

<sup>1</sup> Armando PEGO PUIGBÓ, “La literatura espiritual española del siglo XVI en el horizonte de los libros de oración”, en *El Renacimiento espiritual*, Madrid, CSIC (Anejos de la Revista de Literatura) (en prensa).

<sup>2</sup> Th. E. SCHAEFFER, “Miguel de la Fuente. Un intento de evaluación del misticismo español del siglo XVI”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 58 (1964): 526.

la exposición”<sup>3</sup>. Es evidente que la pregunta que se plantea de inmediato puede formularse así: ¿por qué seguir estudiando y editando a estos autores?

Creo que a este punto se ha llegado por seguir aplicando literalmente las directrices que trazase en su momento Pedro Sainz Rodríguez, el cual intentó llevar a la práctica, a través de beneméritas iniciativas editoriales, como la que aquí se quiere presentar, el programa historiográfico de Marcelino Menéndez Pelayo. En su *Historia de las ideas estéticas* el maestro santanderino dejó claro que

“la base para formar juicios, ya analíticos, ya sintéticos, faltará en tanto que la mayor parte de los monumentos de esta literatura continúen ocultos e ignorados para los críticos, y mientras éstos no se resignen a la tarea ingrata y deslucida, pero necesaria, de ir examinando nuestros libros de devoción uno a uno, por el orden cronológico en que se produjeron; único medio de establecer la filiación intelectual de los autores y de los sistemas, y de reducirlos a clases y grupos [...] Entonces, y sólo entonces, podrá escribirse un libro sobre *Los Místicos Españoles*”<sup>4</sup>.

Aun no faltando, antes al contrario, grandes libros de síntesis en la actualidad, desde una perspectiva histórica más que propiamente literaria, en la cual la labor de Sainz Rodríguez sigue sin ser superada, parece, sin embargo, que en el terreno de la edición sigamos moviéndonos en esa fase preliminar “ingrata y deslucida” después de ciento veinticinco años. Ello tiene que ver quizás con el hecho de que la mayoría de estas ediciones permanecen ancladas en una metodología historicista, que confunde la necesidad de ediciones modernas con esquemas rígidos de organización de la materia. Por fortuna la nueva “Serie M (Maior)” de “Espirituales Españoles”, comenzada a editar en 1999 permite albergar esperanzas de que también en el estudio de la literatura espiritual se utilicen los procedimientos críticos y filológicos actuales. Reconociendo que en estas obras “menores” el rendimiento de los análisis estilísticos tradicionalmente asociados a los estudios literarios no son, efecto, grandes, la información que a cambio pueden proporcionar para conocer mejor los procesos ideológicos de articulación estética de la conflictiva modernidad española en sus albores se revela cada vez más necesaria. En esta tarea, por otra parte, los nuevos estudios sobre espiritualidad no se han de ver obligados a dar la espalda a los planteamientos originales de su disciplina, pues, como señaló Sainz Rodríguez, “la verdadera afición de Menéndez Pelayo era la síntesis histórica, la intuición crítica y la historia literariamente artística”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Antonio PANES, *Escala Mística y Estímulo de amor divino*, edición de Francisco Pons Fuster, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995, pp. 29 y 32 (tomo 44 de “Espirituales Españoles”).

<sup>4</sup> M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las Ideas Estéticas*, vol. II, Madrid, CSIC, 1994, p. 555.

<sup>5</sup> P. SAINZ RODRÍGUEZ, “Menéndez Pelayo, historiador y crítico literario”, en M. Menéndez Pelayo, *La mística española*, Madrid, Afrodísio Aguado, 1956, p. 102.

Así pues, en el estudio de la literatura espiritual pueden encontrarse planteados los mismos retos que se han presentado a la historia de la literatura en general. Como en un famoso artículo Hans R. Jauss dejaba apuntado, la historicidad de la literatura “presupone una relación de diálogo y al mismo tiempo de proceso entre la obra, el público y la nueva obra”, es decir, trata de situar las obras no en conexión con su época sino de presentar nuestro modo de comprenderlas en su época<sup>6</sup>. Para ello, es importante tener en cuenta no sólo la relación semiótica entre el fenómeno comunicativo concreto y su recepción sino también la actitud hermenéutica basada en la dialéctica de pregunta y respuesta entre el lector y la obra.

A continuación me gustaría, por tanto, presentar un bosquejo de la recepción de las obras espirituales: a) como integrantes de un subsistema del sistema literario general; y, sobre todo, b) en el horizonte de su origen, su función social y su acción histórica<sup>7</sup>. A través de “Espirituales Españoles” se detectan los puntos de encuentro y también de fuga entre historia y crítica, entre reconstrucción del pasado e interpretación del presente. Esta colección constituye una muestra representativa de la acogida, evolución, crisis y compás de espera a la que ha estado sometida la literatura espiritual desde que Menéndez Pelayo la convirtiese en un afluente insoslayable de la Historia de la Literatura Española desde la segunda mitad del siglo XIX.

## 2. “ESPIRITUALES ESPAÑOLES” EN SU HISTORIA.

La colección “Espirituales Españoles” ha vivido dos etapas. La primera comenzó en 1959 y duró hasta 1967. Fue patrocinada por el <Centro de Estudios de Espiritualidad> de la Universidad Pontificia de Salamanca y fue editada en Barcelona por Juan Flors. En principio, esta colección pretendía presentar a los lectores contemporáneos textos espirituales de los siglos XVI y XVII, especialmente relacionados con la materia de la oración aunque no en exclusiva, poco conocidos, algunos de ellos conservados tan sólo en manuscritos, otros incluso redactados en lenguas peninsulares diferentes del castellano. Para esta última como para las otras lenguas europeas sus directores, Pedro Sainz Rodríguez y Luis Sala Balust, pensaron en una segunda serie de publicaciones. De este modo, la colección se dividía en una inicial “Serie A (Textos)”, a la que siguió una “Serie B (Lecturas)”, que pretendía recoger traducciones de obras espirituales de grandes nombres que hubieran ejercido en nuestros Siglos de Oro una fuerte influencia. Durante esta primera etapa, aparecieron veinte volúmenes de la Serie A y uno solo de la Serie B, todos ellos precedidos de una introducción más o menos extensa, a cargo de los principales estudiosos de la materia.

---

<sup>6</sup> Hans Robert JAUSS, “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria”, en *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976, p. 164.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 161.

Tras un lapso de silencio de un lustro, la colección reinició su andadura en 1973, perviviendo hasta la actualidad. Continúa con la tónica de publicar espaciadamente, con periodos de especial intensidad, seguidos por otros prácticamente en blanco. Se produjo un cambio, dejando de ser el editor Juan Flors para hacerse cargo de las publicaciones, mediante un acuerdo de coedición, la Fundación Universitaria Española y la Universidad Pontificia de Salamanca, que constituyeron un consejo de editor propio, con Pedro Sainz Rodríguez a la cabeza. Al morir éste, la dirección de la colección ha recaído en el prestigioso historiador y sacerdote vasco José Ignacio Tellechea. El formato también ha variado: de los primeros libros, en octavo, cosidos, con cubiertas de tela y letras con rúbrica roja para el título de las obras y el sello de la colección, que representa a dos mujeres inscritas en un círculo formada por las palabras “Espirituales Españoles”, se ha pasado a los ejemplares actuales, en cuarto, con cubiertas amarillas, títulos en tinta negra, conservando en el centro el sello de la colección.

A las dos series originales se les ha sumado una tercera, llamada “Serie C (Monografías)”, donde se estudian tanto aspectos concretos de historia y teología como de literatura. Esta serie ha alcanzado los veintiséis volúmenes. Por su parte, a comienzos de 2002 la “Serie A” había llegado a la cifra de 52 volúmenes. La “Serie B” apenas ha crecido, con sólo siete volúmenes más. Tanto la una como la otra continúan anteponiendo a los textos introducciones de historiadores, críticos y teólogos procedentes en su mayoría del mundo religioso y eclesiástico. No obstante, como se ha dicho, se ha iniciado una serie nueva, denominada “Serie M (Maior)”, de la que se han editado hasta el momento tres títulos y que pretende seguir ofreciendo textos espirituales, incorporando ahora los nuevos métodos filológicos e históricos, desarrollados en el ámbito de la investigación universitaria más actual<sup>8</sup>. Sobre los criterios de edición de la colección “Espirituales Españoles” a lo largo de su historia hablaremos enseguida con más detalle.

Lo que primero puede advertirse, desde un punto de vista externo, es la lentitud de publicación, defecto que señalara en una reseña pionera Dom Colombás, vigente aún casi palabra por palabra cuarenta años después<sup>9</sup>. En los diez primeros años, se publicaron veintiún títulos. Entre 1973 y 1986, apare-

---

<sup>8</sup> La “Serie M (Maior)” difiere en su formato de la “Serie A”, por su mayor tamaño, por el diferente tipo de papel, por la diversa composición tipográfica y por la nueva cubierta a doble color (azul y amarillo). Me inclino a creer, no obstante, que la “Serie M” ha sido desgajada de la Serie A por varias razones. En el catálogo en papel y en el de la red ([www.nova.es/fue](http://www.nova.es/fue)) faltan los números 50 y 51; probablemente, ambos correspondan a las obras de Francisco de Ávila y Bernardino Laredo, que siguen a la edición de Inocente GARCÍA de *El Conhorte. Sermones de una mujer* (Madrid, 1999), que lleva el número 49 de “Espirituales Españoles”. En catálogo en papel este número está ocupado por San Juan DE ÁVILA, *Siete tratados inéditos*, edición de Ignacio Vázquez Janeiro (Madrid, 2000), del que es imposible localizar un ejemplar.

<sup>9</sup> “Finalement, le rythme trop lent de la publication nous a aussi quelque peu déçu: huit volumes de petit format ont paru en l’espace de trois années; c’est trop peu» (G-M. Colombás, «Une nouvelle collection: «Espirituales Españoles»», *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, LVIII, 2 (1963): 553).

cieron diez títulos de la “Serie A”. En uno de ellos no se edita ningún texto espiritual, aunque quizás es la gran joya de la colección, por la envergadura y el alcance de su investigación bibliográfica. Me refiero a la *Antología de la literatura espiritual*, de Pedro Sainz Rodríguez, en cuatro volúmenes (1980-1984), que abarca el periodo desde la Edad Media hasta el siglo XVII. Entre 1976 y 1979 y entre 1982 y 1986, aparte de la obra recién citada, no se edita nada. Luego, verán la luz otros diez títulos entre 1986 y 1995. Y en los ocho años restantes, trece volúmenes, concentrados en 1995 (cuatro), 1999 (cuatro) y 2000 (tres). La “Serie B” apenas tiene entidad propia: en primer lugar, por el número exiguo de títulos (ocho en treinta y cinco años), aunque algunos de ellos resulten muy beneméritos tanto por la importancia de las obras rescatadas como por las panorámicas ofrecidas en parte de sus introducciones<sup>10</sup>; en segundo lugar, porque en realidad no existe un criterio editorial para esta serie. De hecho, algunas de las últimas ediciones de la “Serie A” tendrían su lugar indicado en la “Serie B”<sup>11</sup>. Hay algún precedente de esta tendencia, como la traducción de un texto manuscrito en latín de la segunda mitad del siglo XV<sup>12</sup>.

Desde los comienzos de la colección, por lo demás, se advierte que los objetivos son, en muchos casos, más una declaración de intenciones que un proyecto sólidamente diseñado. Sería de aplaudir el deseo de incluir obras en otras lenguas peninsulares y, de hecho, cabe aplaudir la publicación en los años 60, en versión bilingüe, de un libro fundacional de la literatura vascuence, como *Gero* de Pedro Axular (1642); ahora bien, aparte de este y del texto portugués que abre la “Serie B” en 1967, sólo aparece publicado otro libro en lengua que originariamente no sea la castellana, y este con un conjunto de limitaciones metodológicas notables<sup>13</sup>. Igualmente, la atención a las obras de mujeres se detienen en las autobiografías de monjas, conservadas casi todas en forma manuscrita y sobre el fondo de la mística teresiana, sin tener en cuenta ni siquiera las diferencias históricas, pues es en el caso de estas autobiografías donde se rompe la cronología circunscrita a los Siglos de Oro para incorporar

---

<sup>10</sup> Así, Enrique HERP, *Directorio de contemplativos*, edición de Juan Martín Kelly, Madrid, 1974; Juan RUUSBROEC *Obras*, edición por Teodoro H. Martín, Madrid, 1984; Juan TAULER, *Obras*, edición por Teodoro H. Martín, Madrid, 1984.

<sup>11</sup> Si las *Confesiones* de San Agustín, en su versión castellana de 1554, han sido editadas en la Serie B (Madrid, 1996, n.º 5), ¿por qué no incluir allí, y no en la Serie A, las traducciones respectivas de Juan Justiniano (Valencia, 1528) sobre *Instrucción de la mujer cristiana* de Juan Luis Vives (Madrid, 1995, n.º 43) y de Bernardo Pérez de Chinchón en 1535 sobre *Preparación y aparejo para morir* de Erasmo (Madrid, 2000, n.º 52)?

<sup>12</sup> Alonso DE OROPESA, *Luz para conocimiento de los gentiles*, edición de Luis A. Díaz, Madrid, 1979, n.º 27. Para el editor su valor literario se debe a que “con relación a la lengua latina, ocupa un lugar intermedio entre las elaboraciones teológicas anteriores y los escritos del renacimiento español” (p. 26).

<sup>13</sup> Pedro DE AXULAR, *Gero (Después)*, edición de Luis Villasante, Madrid, 1964, n.º 16 (para la defensa del valor literario y la originalidad del libro, véanse pp. 20-27); Jaime MONTAÑÉS, *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, edición de Pablo M. Garrido, Madrid, 1976, n.º 25 (escrito en catalán y traducido por el propio autor al castellano, es estudiado como un manual de piedad popular (pp. 119-137). El texto portugués es de Héctor PINTO, *Imagen de la vida cristiana*, edición de E. Glaser, Barcelona, 1967.

dos obras de los siglos XVIII y XX respectivamente<sup>14</sup>. No parece, pues, que una germinal vocación multicultural aiente en esta colección. Tampoco lo pretende. Como en la tendencia a mezclar obras de una serie y de la otra, y sobre todo en la magra continuidad de las publicaciones, a un ritmo medio de un volumen por año, puede observarse un intento de rescatar a golpe de impulsos parte del patrimonio bibliográfico espiritual, sin que ello implique un proyecto intelectual definido.

En la primera etapa el interés por dar a conocer obras inéditas, conservadas en manuscritos, con su consiguiente exigencia de aplicación de unos criterios seguros de crítica textual e historiográfica, es patente. La mitad de las obras publicadas en los primeros años proceden de manuscritos únicos o de colación de varios (números 2, 3, 4, 5, 6, 7, 13, 15, 17, 20). En la segunda etapa apenas sobrepasan el número de cinco las obras manuscritas editadas, incluyendo los volúmenes que contienen apéndices con textos inéditos (27, 30, 33, 41, 44, 48).

En cuanto a los marcos temporales, hay preferencia por el siglo XVI, que ocupa casi dos tercios de la colección, correspondiendo el tercio restante al siglo XVII. Del siglo XV proceden dos obras, al que cabría añadir en todo caso *Carro de dos vidas* (1500), que fue compuesto a fines de esta centuria. Destaca la atención dedicada a la primera mitad del siglo XVI (diecinueve títulos), que dobla casi los volúmenes sobre la segunda mitad del siglo XVI (diez), así como también sobresale el interés por el siglo XVII (dieciséis), que en los últimos años ha merecido el mismo número de ediciones que el periodo que abarca el Renacimiento español.

Concluyo este apartado con una sencilla tabla que permite observar la evolución de las publicaciones de la "Serie A" a lo largo de las dos etapas de la colección "Espirituales Españoles". Se distinguen a su vez dentro de la segunda época dos momentos (1973-1981; 1986-2002), cuyo punto de unión vendría fijado por la aparición de la *Antología de la literatura española* de Pedro Sainz Rodríguez:

---

<sup>14</sup> María Antonia DE JESÚS, *Edificio espiritual*, edición de fray Isidoro de San José, Barcelona, 1961, n.º 5 (esta monja carmelita vivió entre 1700 y 1760); María VELA Y CUETO (1561-1617), *Autobiografía y Libro de las Mercedes*, edición de Olegario González Hernández, Barcelona, 1961, n.º 7, (para su editor, esta carmelita, que vivió entre 1561 y 1617, "encarnará lo más sano y arriesgado a la vez del reformismo teresiano y de los métodos de oración del P. Baltasar Álvarez", p. IX); Luisa DE CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, introducción y notas de Camilo M.ª Abad, Barcelona, 1966, n.º 20 (monja mártir en Inglaterra, vivió entre 1566 y 1614-); María Angeles SORAZU, *Autobiografía espiritual*, edición de Luis Villasante, Madrid, 1990, n.º 38 (sobre esta monja concepcionista franciscana -1873 y 1921- se aplica el tópico crítico del viejo teresianismo: "Cuanto más se lee a la M. Sorazu, más se convence uno de que ella no tiene más fuente que su propia experiencia", p. 58).

	S. XV	1500-1560	1560-1600	1600-1700	S. XVIII	S. XX
1ª etapa 1959- 1966	6	1, 8, 10, 11, 12, 14,	2, 4, 7, 9, 13, 20	3, 16, 17, 18, 19	5	
1973- 1981	27	21, 22, 26	24, 25	23, 29,		
1980- 2002		35, 37, 39, 40, 43, 45, 48, 49, 52	36, 47	31, 32, 33, 34, 41, 42,		38

### 3. LAS PARADOJAS CRÍTICAS DE LOS ESTUDIOS ESPIRITUALES.

La *Antología* de Sainz Rodríguez constituye un *vademecum* científico de primera magnitud para adentrarse en el patrimonio bibliográfico de la literatura espiritual. Se suceden fichas y fichas de obras, cuya localización, clasificación y descripción rigurosas representaría una aportación básica a la cultura española. Con ella, culmina toda una línea de investigación que su autor había iniciado con la *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Premio Nacional en 1926 y reeditada por Espasa-Calpe en 1984, coincidiendo con el final de la publicación de la *Antología*. En la *Introducción* Sainz Rodríguez llevó a cabo la descripción clásica de la evolución de lo que se suele llamar literatura mística, en la cual distinguió cuatro periodos<sup>15</sup>. En el primero, de importación e iniciación, desde los orígenes medievales hasta 1500, se produjeron obras de cierto interés, como el *Tratado llamado oracional* (Murcia, 1488), del obispo Alfonso de Cartagena. Entre 1500 y 1560, se llevó a cabo la asimilación de las influencias anteriores. Es el periodo de las obras de Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma, etc., que culmina con el *Audi filia* (Alcalá, 1557; Toledo, 1574) de Juan de Ávila. Por su parte, fray Luis de Granada habría de convertirse en un puente de unión entre los primeros escritores del siglo y su descendencia. La etapa de aportación y producción nacional (1560-1600) está encabezada por Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, seguidos de sus inmediatos discípulos. Está marcada por el *Índice* de 1559 y sus sucesores, así como por los decretos del Concilio de Trento. Por último, a partir de 1600, la literatura mística entraría en una fase de declive, de la que ya no se repondría.

Si pasamos a observar la colección de "Espirituales Españoles", puede constatarse que el diseño intelectual de Sainz Rodríguez es fuertemente ope-

<sup>15</sup> Pedro SAINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la historia de la literatura mística española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pp. 222-223.

rante. Pero, a diferencia de lo que superficialmente pudiera pensarse, el grueso de las publicaciones giran en torno a los libros publicados antes de 1560 y, en segundo lugar, los posteriores a 1600. En la primera etapa de la colección existe una tendencia marcada, como hemos dicho, a publicar manuscritos y también a repartir equilibradamente los volúmenes por cada una de las etapas. En la segunda etapa, sobre todo a partir de 1986, el reparto se polariza en torno a la primera mitad del siglo XVI y a la fase de decadencia atribuida al siglo XVII. La explicación es sencilla. En primer lugar, el conocimiento de nuestros grandes místicos (Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz) ha ido creciendo en los últimos años a un ritmo acelerado en cuanto a ediciones y a bibliografía crítica, a la que no ha sido ajena la propia colección en su "Serie C" de monografías<sup>16</sup>. Con todo, la ausencia de títulos del periodo más alto de los siglos áureos se debe al deseo de dar a conocer las etapas menos conocidas<sup>17</sup>. Aun así, ausencias como la del franciscano Juan de los Ángeles, el máximo autor de fines del siglo XVI tras la muerte de los dos Doctores de la Iglesia, que ha sido recientemente subsanada por la Biblioteca de Autores Cristianos<sup>18</sup>, ponen de manifiesto algunas de las limitaciones fundamentales de este proyecto editorial: 1) un estrecho cronologismo, demasiado apegado a criterios historicistas, como lo demuestra la distribución habitual de las introducciones a lo largo de toda la trayectoria de la colección, basadas normalmente en la biografía del autor, el estudio de sus escritos y fuentes, para concluir con unas notas al lenguaje y al estilo; 2) en consecuencia, se resalta la individualidad del autor y/o de la obra, a expensas de una contextualización más atenta a las relaciones que se entablan en el desenvolvimiento del proceso histórico; 3) desde una perspectiva editorial, el intento de aunar el rigor académico con una función primordialmente divulgativa ha provocado vacíos, desde la ausencia de índices a las grandes diferencias, en términos generales, entre introducciones documentadísimas y presentaciones impresionistas, existiendo —es preciso reconocer— una gama de matices entre ambos extremos<sup>19</sup>.

Estas limitaciones están unidas a una concepción de la historia literaria que sus propios creadores no dieron por cerrada. La clasificación cronológica de Sainz Rodríguez continuaba la caracterización por escuelas establecida por

---

<sup>16</sup> Destacan los libros de Jeannine POITREY, *Vocabulario de Santa Teresa*, Madrid, 1982, y de M<sup>a</sup> Jesús Mancho, *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1993.

<sup>17</sup> De fray Luis de Granada la colección editó en su primera época obras menores como su biografía de san Juan de Ávila (Barcelona, 1964, n<sup>o</sup> 14) y de sor María de la Visitación (Barcelona, 1962, n<sup>o</sup> 9).

<sup>18</sup> Juan DE LOS ÁNGELES, *Conquista del reino de Dios*, edición preparada por Teodoro H. Martín, Madrid, BAC, 1998.

<sup>19</sup> En la reseña citada, Dom Colombás lamentaba que no se adoptase "un système uniforme d'index, le plus complet et le plus utile possible, qui permettrait de tirer pleinement profit des richesses contenues dans chacun des tomes", y, sobre todo, insinuaba que, pese a notables esfuerzos, "nous désirerions voir chez les éditeurs un plus grand zèle à découvrir les sources des œuvres qu'ils nous présentent" (*art. cit.*, p. 553). La búsqueda rigurosa de fuentes, en este caso, más que tratarse de un resabio de la vieja filología, contribuiría a orientar en el universo religioso, cultural e ideológico de toda una época.

Menéndez Pelayo para nuestra literatura espiritual. La utilidad y la vigencia de esta propuesta residía en su esfuerzo por construir un marco conceptual que permitiese dar cuenta del desarrollo de "la historia del pensamiento místico"<sup>20</sup>. Menéndez Pelayo establecía una división en cinco escuelas (ascéticos dominicos, ascéticos y místicos franciscanos, místicos carmelitas, ascéticos y místicos agustinos, ascéticos y místicos jesuitas), a las que añadía la actividad de los clérigos seculares y los laicos. Una limitación obvia de este modelo consistía en la postura militantemente ortodoxa que adoptaba el crítico santanderino, que le obligaba a dejar a un lado a Juan de Valdés y a Miguel de Molinos, no por haber desarrollado la mayor parte de su labor en el ambiente espiritual italiano, sino porque "merecen capítulo aparte como místicos heterodoxos". Otra limitación consistía en adoptar un criterio teológico (ascética / mística) para forjar una categorización literaria e histórica. Para soslayar este riesgo, en función de las características comunes que es posible percibir entre unas escuelas y otras, Menéndez Pelayo llevaba a cabo al fin una reducción a tres escuelas de las cinco iniciales, a saber: dominica, franciscana y carmelita<sup>21</sup>. Fue Sainz Rodríguez quien observó las posibilidades de fundir la tripartición menéndezpelayista en un molde hegeliano. Para lograrlo, aplicó de modo general la oposición de intelectuales frente a afectivos que el dominico Emilio Colunga había planteado limitándola al estudio de su propia Orden<sup>22</sup>. Sainz Rodríguez colocaba sendos polos como tesis y antítesis en una relación dialéctica que contaba con un tercer término que superaba la oposición. Al identificar cada término con una orden religiosa, Sainz Rodríguez conseguía historificar categorías conceptuales. A la corriente afectiva o franciscana de principios de siglo XVI se le oponía la corriente intelectualista o escolástica (dominicana) de mediados de siglo, sintetizadas ambas por la escuela ecléctica o carmelitana surgida en la segunda mitad<sup>23</sup>.

Las relaciones personales y epistolares entre los protagonistas de este tipo de literatura, así como la formación común y el ambiente religioso que respiraban, sin embargo invitan a formular ciertas reservas con este tipo de categorizaciones. El trato discipular entre fray Luis de Granada y Juan de Ávila, la comunicación entre el apóstol de Andalucía y la naciente Compañía de Jesús, en la cual acabarían ingresando sus más destacados discípulos, como Gaspar de Loarte, o la dirección espiritual de Teresa de Ávila a cargo de dominicos y jesuitas, sobre los que, a su vez, la santa abulense ejerció una poderosa influencia, ponen de relieve la peculiar aplicación del concepto de amistad renacentista al mundo espiritual. Los evidentes "rasgos de familia" derivados de la pertenencia a una determinada forma de vivir el estado religioso no debe hacer perder de vista la condición fluida y abierta de una realidad histórica

<sup>20</sup> M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, p. 562.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 561, 591.

<sup>22</sup> E. COLUNGA, "Intelectuales y místicos en la teología española del siglo XVI", *Ciencia Tomista* IX y X (1914): 209-221, 377-394, 223-242.

<sup>23</sup> P. SAINZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 229-230.

compleja y matizada.

De los problemas que se derivaban de una visión metafísica de la literatura espiritual, como la que había pretendido en su primer libro, se percató Sainz Rodríguez, que intentó sucesivamente ajustar y matizar su posición inicial. Al proporcionar una interpretación en la que los principios de la espiritualidad se desplegaban históricamente hacia una consumación, el ciclo se clausuraba una vez cumplidos sus diversos momentos. Su *Antología de la literatura espiritual*, que terminaba en el siglo XVII, abría el camino hacia una comprensión histórica amplia que requería la investigación del curso de este tipo de literatura desde los siglos XVIII al XX. De este modo, Sainz Rodríguez reformuló la tarea que Menéndez Pelayo había bosquejado. En lugar de criterios temáticos, creyó más oportunos emplear otros formales por los cuales "una historia literaria del misticismo, basada en el conocimiento de la génesis y características de estos medios de expresión, sería más exacta y reveladora que el estudio de las ideas teológicas y doctrinas"<sup>24</sup>. En suma, apuntaba a la tarea de escribir una historia de sus géneros. La dificultad estribaba en que la mayoría de estos textos "rebasan el campo de la producción literaria", al no poder ser incluidos entre los géneros tradicionales de la lírica, la épica y el drama<sup>25</sup>.

Y es en este punto donde se agudizan las contradicciones intelectuales e ideológicas de esta colección. En la primera etapa la visión historicista moderadamente modernizada de sus colaboradores poseía una coherencia metodológica sólida que no ocultaba su entendimiento de que los "espirituales españoles" eran escritores más que literatos, cuyo interés procede principalmente del contenido doctrinal que reflejaban sus obras a fin de poder cartografiar el panorama religioso de su época. En la segunda etapa esta visión cristaliza en un tópico de entrada –el de la identificación de este tipo de estudios con esbozos biobibliográficos más o menos elaborados– que prácticamente deja al margen el estudio de los aspectos literarios, identificados normalmente con cuestiones de lengua y estilo<sup>26</sup>. Esta actitud crítica, que ha caracterizado la andadura de estas ediciones, ha venido determinada por una *praxis* cada vez más restringida de los presupuestos metodológicos originales: periodización cronológica y clasificación temática (cortes diacrónico y sincrónico, respectivamente). Señalaré con brevedad algunos ejemplos representativos de la evolución de estas pautas de recepción que cabría calificar de "conservadoras", sin que por ello haya de seguirse una recusación completa. Más bien, la postura hermenéutica que encierran para la comprensión de la "espiritualidad española" permite aventurar nuevas vías de acceso a la "literatura espiritual" así como también

<sup>24</sup> P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Espiritualidad española*, Madrid, Rialp, 1961, p. 33.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>26</sup> A estos aspectos literarios se han dedicado varios volúmenes de la "Serie C". A los de Poitrey y Mancho cabe añadir los nombres de Manuel MORALES BORERRO (*La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, Madrid, 1975) o M<sup>a</sup> Idalina RESINA RODRIGUES (*Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, 1988). Entre otras, es de justicia destacar la excepción de José I. Tellechea que ofrece un útil instrumento con su *Léxico de la <Guía espiritual> de Miguel de Molinos* (Madrid, 1991).

la conciencia de caminos ya intransitables.

#### 4. EN BUSCA DE UNA “POÉTICA” ESPIRITUAL.

La etapa más refrescante de la colección que nos ocupa fue la de los años sesenta. Los títulos de aquella época muestran los aires de renovación que el Concilio Vaticano II había extendido sobre la Iglesia Católica. En España aquel cambio sufrió grandes resistencias por parte del régimen franquista. Aunque con moderación y hasta timidez, “Espirituales Españoles” constituía una respuesta que tomaba el pulso a las inquietudes del momento. Importa resaltar que la mayoría de los escritores editados en aquella década habían tenido graves problemas con las autoridades religiosas y eclesiásticas de su época, siendo algunos de sus libros prohibidos o reducidos al silencio. Los estudios introductorios pretendían reivindicar la figura y la obra de aquellos escritores, que en algunos casos eran tenidos por adelantados del Vaticano II o, al menos, podrían ser defendidos en su ortodoxia. Pongamos como ejemplo los tres primeros volúmenes de la colección. Si fray Luis de Alarcón experimentó persecuciones por su intervención en la reforma de la orden agustiniana en la primera mitad del siglo XVI, el mercedario Juan de Falconi, que vivió entre los siglos XVI y el XVII, fue acusado, *a posteriori*, de prequietista. En el caso del primero, su prologuista dedica casi dos terceras partes de la introducción a revisar la controversia sobre la rectitud doctrinal de Alarcón en dura polémica con otro estudioso religioso. Por su parte, Elías Gómez se esfuerza, hasta incluso tener que estirar los argumentos, en librar de la acusación quietista hecha recaer sobre Falconi. Finalmente, Alvaro Huerga trata de asimilar al orador dominico fray Agustín Salucio con la Teología kerigmática cuyo inicio fecha en 1936<sup>27</sup>. De lo dicho cabe deducir que incluso antes de la convocatoria formal del Concilio Vaticano en 1962, las tensiones internas doctrinales de las órdenes religiosas se manifestaban en el terreno aparentemente neutral de la investigación científica histórica y espiritual, pues no ha de olvidarse que la mayoría de los editores pertenecían, y en gran medida siguen perteneciendo, a la misma familia religiosa que el autor estudiado<sup>28</sup>.

Así pues, la investigación historiográfica de la colección “Espirituales Españoles” es en cierta manera deconstruible en términos hermenéuticos. Pero ello no resta valor a su papel en la cultura española de la segunda mitad del siglo XX. Al contrario, permite comprender los mecanismos de recepción de

---

<sup>27</sup> Fray Luis DE ALARCÓN, *Camino del cielo y de la maldad y ceguera del mundo*, edición de Ángel Custodio Vega, Barcelona, 1959, pp. 1-26; Fray Agustín SALUCIO, *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*, edición de Alvaro Huerga, Barcelona, 1959, pp. 56-58; Fray Juan Falconi, *Camino derecho para el cielo*, edición de Elías Gómez, Barcelona, 1960, pp. 30-34.

<sup>28</sup> Es llamativo el hecho de que todavía algunos editores se amparen en razones de “índole privada” o domésticas de la Orden para no publicar partes de las obras (así, M<sup>a</sup> Antonia DE JESÚS, *op. cit.*, p. 47; P. Pablo Ezquerro, *Escuela de perfección*, edición de Rafael M<sup>a</sup> López-Melús, Barcelona, 1965, n<sup>o</sup> 19, p. 66).

estas obras, no sólo como monumentos arqueológicos sino también como instrumentos críticos operantes en el debate espiritual actual. Otra cuestión es que esos criterios se hayan ido actualizando y que, de esta forma, se haya producido a la larga la parálisis en la propia renovación de los estudios espirituales. Porque, si como decía, resultó novedosa y fecunda la técnica de poner en perspectiva el periodo previo al Concilio de Trento con las inquietudes conciliares contemporáneas, evidente en las ediciones de las *Apologías* de fray Domingo de Valtanás, la tendencia a confundir el análisis doctrinal, que incluye la exigente búsqueda de fuentes y el comentario atento del lenguaje, con la paráfrasis del contenido ha provocado que las recientes ediciones de los escritores “menores” obedezcan a obvios criterios temáticos y de escuela que sirven de clave explicativa global. Esta actitud es especialmente llamativa respecto a las obras de la “fase de decadencia”, pues suelen quedar englobadas en la estela de la escuela carmelitana, expuesta normalmente con un lenguaje neoescolástico. Conciencia de estas limitaciones no faltan, sin embargo, sobre todo en lo referente al valor literario de estas obras, que a menudo es insalvable<sup>29</sup>.

No obstante, querría terminar señalando que, pese a la tradicionalidad de algunos planteamientos, el mérito de la colección “Espirituales Españoles” no ha consistido sólo en rescatar obras olvidadas sino también en contribuir, a través de ediciones concretas, que se han convertido en obras de referencia imprescindibles en su campo, a un conocimiento más profundo de algunos aspectos decisivos de la espiritualidad española y europea de los siglos XVI y XVII, dejando el camino abierto para avances en la investigación literaria de este tipo de literatura que, por desgracia, no siempre han sido seguidos. Entre ellas, estoy obligado a citar la edición del *Audi, filia* de San Juan de Ávila, a cargo de Luis Sala Balust (1963, n.º 10), y la de la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, realizada por José Ignacio Tellechea (1976, n.º 23)<sup>30</sup>.

En definitiva, como en cualquier otro terreno de la recepción, el estudio de las obras espirituales muestra que es posible salvar la distancia entre el conocimiento histórico y el conocimiento estético. Pero para ello es preciso situar en el horizonte de la experiencia literaria del lector la posición y la significación histórica de las obras a las que se enfrenta. En este aspecto la colección “Espirituales Españoles” ha desarrollado una formidable labor, si bien no se ha visto acompañada de una percepción profunda de la evolución del sistema literario en que estas obras se integraban. En otro caso, podía haber proporcionado más respuestas y haber indicado nuevas direcciones a los

---

<sup>29</sup> Puede advertirse la incomodidad de algunos editores para reconocer este hecho (Juan SANZ, *Escritos espirituales*, estudio preliminar de Pablo M.ª Garrido, Madrid, 1995, n.º 41, pp. 107-143).

<sup>30</sup> Es preciso poner de relieve las aportaciones del dominico Álvaro Huerfía, así como las de Melquiades Andrés Martín (en especial, *Carro de dos vidas*, Madrid, 1988, n.º 35). Desde el punto de vista literario destacaré: Juan BERNAL DÍAZ DE LUCO, *Soliloquio y Carta desde Trento*, edición de Tomás Mañín Martínez, Barcelona, 1962, n.º 8, pp. 133-147; Constantino PONCE DE LA FUENTE, *Confesión de un pecador*, edición de M.ª Paz Aspe Ansa, Madrid, 1988, n.º 37, pp. 67-72.

interrogantes sobre los paralelismos entre la espiritualidad áurea y las inquietudes postconciliares. En este sentido, habría podido llegar a destacar la carga crítica y transformadora que posee el lenguaje espiritual y, en sentido radical, el místico, preparando una historia cultural que, como la de Michel de Certeau o la más bien ensayística de José Ángel Valente, sitúa a la literatura espiritual en el lugar de confluencia de la percepción estética y en el de la reflexión moral sobre los poderes de la imaginación y su control social, que en el caso de los escritores españoles estaba, como se ha señalado, muy determinado por la sospecha continua sobre su pureza doctrinal<sup>31</sup>.

La posibilidad de una historia de la literatura inscrita en una semiótica de la cultura facilita, pues, por un lado, descubrir “en el curso de la <evolución literaria> aquella función *formadora de sociedad* en el sentido propio”, como concluía Jauss, es decir, liberadora de los significados potenciales de las obras frente a las ataduras naturales, religiosas y sociales<sup>32</sup>. Pero igualmente, por otra parte, muestra la historicidad de la interpretación y, por tanto, su condición histórica e historiable. De ahí mi intento de presentar “Espirituales Españoles” no sólo como un proyecto editorial y como un monumento crítico sino también como un proceso temporal de autocomprensión histórica. El riesgo de anacronismo que acecha siempre a toda empresa historiadora y en el que a menudo suele encallar, guarda, no obstante, gérmenes de utopía, no tanto con vistas a una emancipación futura cuanto a una realización presente de un lugar idealmente proyectado. Las obras espirituales españolas en su conjunto permanecen aún a la espera de una morada intelectual, cultural y literaria, tan amplia como merecen, cuyos perfiles empiezan ya a destacarse con cierta nitidez.

---

<sup>31</sup> Michel DE CERTEAU, *La Fable mystique à XVIe-XVIIe siècle*, París, Gallimard, 1982, pp. 9-36. J. A. Valente fue el primer editor de Miguel DE MOLINOS, *Guía espiritual, seguida de la Defensa de la contemplación*, Barcelona, Barral, 1974. Véanse también sus acercamientos a Teresa de Jesús y a Juan de la Cruz en los ensayos que componen las *Variaciones sobre el pájaro y la red* precedido de *La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 1991, pp. 33-84, 202-238.

<sup>32</sup> H.R. JAUSS, *op. cit.*, p. 211.