



HAL
open science

Representaciones del espacio interior e intimidad espiritual en los tratados de tres franciscanos recogidos (Francisco de Osuna, Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo)

Estelle Garbay-Velazquez

► **To cite this version:**

Estelle Garbay-Velazquez. Representaciones del espacio interior e intimidad espiritual en los tratados de tres franciscanos recogidos (Francisco de Osuna, Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo). e-Spania - Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes, 2020, Ekphrasis et hypotypose (Moyen Âge et Siècle d'Or) / Intime et intimité au Siècle d'Or, 37, pp.1-18. 10.4000/e-spania.37066 . halshs-03241778

HAL Id: halshs-03241778

<https://shs.hal.science/halshs-03241778v1>

Submitted on 28 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



e-Spania

Revue interdisciplinaire d'études hispaniques
médiévales et modernes

37 | octobre 2020

Ekphrasis et hypotypose (Moyen Âge et Siècle d'Or) /
Intime et intimité au Siècle d'Or

Representaciones del espacio interior e intimidad espiritual en los tratados de tres franciscanos recogidos (Francisco de Osuna, Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo)

Estelle Garbay-Velázquez



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/37066>

DOI: 10.4000/e-spania.37066

ISSN: 1951-6169

Editor

Civilisations et Littératures d'Espagne et d'Amérique du Moyen Âge aux Lumières (CLEA) - Paris
Sorbonne

Referencia electrónica

Estelle Garbay-Velázquez, « Representaciones del espacio interior e intimidad espiritual en los
tratados de tres franciscanos recogidos (Francisco de Osuna, Bernabé de Palma y Bernardino de
Laredo) », *e-Spania* [En línea], 37 | octubre 2020, Publicado el 15 octubre 2020, consultado el 27
octubre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/37066> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/e-spania.37066>

Este documento fue generado automáticamente el 27 octubre 2020.



Les contenus de la revue *e-Spania* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative
Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Representaciones del espacio interior e intimidad espiritual en los tratados de tres franciscanos recogidos (Francisco de Osuna, Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo)

Estelle Garbay-Velázquez

- 1 El recogimiento es una corriente de espiritualidad que florece en España en la primera mitad del siglo XVI en el seno de la observancia franciscana, en la línea de la reforma de Pedro Villacreces (†1422) y bajo el influjo de la *Devotio moderna* europea, pero que sale pronto del recinto conventual para extenderse a círculos en los que participan también laicos. Podría definirse como un método de introspección espiritual que abre al creyente la vía de la búsqueda de una comunicación íntima con Dios, desde la interioridad. Lo cual supone una revolución con respecto a las prácticas religiosas ritualizadas que se practicaban en la Edad Media y con las formas de devoción más tradicionales. A partir del Renacimiento, el hombre se convierte poco a poco en el centro y la nueva medida del mundo, y se distancia con respecto a la concepción medieval piramidal del universo regido por la figura divina. Esto no quiere decir que los hombres del XVI se alejen de Dios, sino que, para encontrar a Dios, ya no les es necesario buscarlo en el mundo exterior, en las criaturas que se consideran testimonios vivos que hablan de su divino creador, sino que hay que buscarlo en la interioridad del sujeto, dentro del profundo corazón, en lo más íntimo.
- 2 Ya lo afirmaba San Agustín en el libro III (cap. 6, 11) de sus *Confesiones*, lo íntimo, lo más interior dentro de mí, no es sino el mismo Dios: “porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más alto que lo más sumo mío”¹. Siguiendo el espíritu agustiniano, el recogimiento espiritual franciscano se fundamenta en un doble

movimiento del alma: un primer movimiento reflexivo y horizontal, hacia la interioridad –que consiste en “entrar dentro de sí” o “dentro del corazón”–; a lo cual sucede un segundo movimiento ascendiente, hacia las alturas de la divinidad –o sea, “subir sobre sí”, o “sobre su alto corazón”–. Pero, en primer lugar, el recogimiento constituye una forma de vida y una disposición para la contemplación, una actitud que busca la continua oración y quietud, lo cual presupone un retiro del mundo a la soledad y al silencio de la celda o ermita. De modo que el recogimiento se presenta como un programa completo de vida espiritual, volcado hacia la interioridad del creyente, que es invitado a adentrarse en las profundidades del alma y a sondear sus más sutiles movimientos, al mismo tiempo que es aspiración de trascendencia, experiencia mística y propiamente íntima (trataremos de demostrarlo) de encuentro con Dios a través del puro amor.

- 3 Para ello, nos proponemos examinar las diferentes modalidades de representación del espacio interior en los manuales de recogimiento de tres de sus más destacados maestros, los tres franciscanos y, extraña casualidad, oriundos de la Provincia andaluza de los Ángeles²: Francisco de Osuna y sus *Abecedarios espirituales* (el *Tercero* de 1527 y la *Cuarta Parte* o *Ley de amor* de 1530), Bernardino de Laredo, autor de la *Subida del Monte Sión* (1535 y 1538), y Bernabé de Palma, a través de la *Via spiritus* (1532).
- 4 No podremos, en el breve espacio de la presente contribución, abarcar la totalidad de las imágenes, copiosísimas, que configuran la geografía interior del alma recogida³. Tendremos que operar una selección, entre las comparaciones y metáforas, para intentar dar cuenta de la riqueza, profundidad y consistencia del espacio interior del alma contemplativa, que se convierte en terreno fecundo propicio al íntimo encuentro con la divinidad. ¿Qué imágenes, que metáforas utilizan los místicos recogidos para hablar de lo puramente espiritual, de lo que no se ve, en el secreto del corazón? Y ¿cómo llegar a expresar lo que no cabe en palabras, la experiencia íntima de la divinidad?
- 5 Para recorrer la geografía interior del alma o corazón recogido, seguiremos las pautas marcadas por el método espiritual del recogimiento que, según Francisco de Osuna, consta de dos tiempos o movimientos distintos:

Esta primera manera de buscar a Dios en el corazón, que se hace con tan entera conversión a Dios que pone el amor ferviente a las espaldas todo lo demás, y a sólo él vuelve la intención y afición sin hablar palabra ni pensarla, y así está con sumo recogimiento en silencio delante de Dios; [...] y según tienen por experiencia los fervientes amadores, aun es en dos maneras, y ambas con entera negación que desecha todas las cosas: la primera y más usada manera es entrando hombre a su corazón profundo con entero recogimiento, y la segunda es que se hace más por mano de Dios que de hombre, cuando el varón ferviente sube sobre su alto corazón también a sólo Dios, porque ni busca ángeles ni criatura alguna sino al incogitable Dios, que con sólo amor se deja tocar⁴.
- 6 De modo que exploraremos en primer lugar las representaciones de este primer movimiento de introspección a la interioridad del corazón, antes de ver qué imágenes plasman el movimiento ascendiente que parece trascender los límites del corazón humano, en busca de la alteridad absoluta, Dios.
- 7 Pero antes de llegar al territorio íntimo del corazón, cabe señalar que en una primera acepción, “recogimiento” significa, como lo recuerda Osuna en el *Tercer abecedario espiritual*, una actitud de retiro con respecto al mundo exterior: “Este santo ejercicio

usaban mucho los varones antiguos, que por recogerse mejor se retraían a los eremitorios y lugares secretos, por no se distraer entre la gente”⁵.

Apartarse del mundo y retirarse en el encerramiento de la celda

- 8 En una primera acepción –y en su sentido etimológico– recogerse significa, según Osuna, apartarse del mundo y su bullicio a algún “lugar secreto”, “retraído”⁶, aislado, silencioso y solitario, tal como una gruta, una ermita o, sencillamente, la celda del religioso.
- 9 A partir de la reforma de Pedro de Villacreces, las casas de recolección, o “recolectorios”, y otras formas de eremitorios se habían multiplicado en toda la Península. Este primer movimiento de alejamiento del mundo y de retiro geográfico es la condición indispensable para poner en práctica el recogimiento espiritual. Efectivamente, la celda, la gruta o la ermita –lugares tan aficionados por los recogidos– son espacios que reúnen todos los ingredientes para favorecer la oración y el recogimiento espiritual: exigüidad, que es a la vez encerramiento y protección, amparo y baluarte contra las tentaciones y peligros del mundo; soledad, condición indispensable a la introspección y la vuelta sobre uno mismo; por fin, silencio y paz exterior, necesarios ambos para hacer dentro de uno mismo el silencio interior –que es, según Osuna, silencio de palabras, de pensamientos y de deseos– y encontrar el sosiego, alcanzar la anhelada quietud del contemplativo. “Si buscas paz y sosiego, en ninguna parte lo hallarás mejor que en tu celda”⁷. De alguna manera, la celda constituye un espacio íntimo –vuelve a menudo el adjetivo “secreto” para calificar el retiro físico del hombre recogido–, alejado de las miradas ajenas, donde el hombre se encuentra, a solas, consigo mismo, y se adentra en él mismo en un movimiento reflexivo, para buscar a Dios, siguiendo en esto el ejemplo de Jesucristo⁸.
- 10 De hecho, los maestros del recogimiento acostumbraban a frecuentar esos lugares secretos y apartados: Bernabé de Palma era conocido por ser un ermitaño que vivió varios años aislado del mundo en la Sierra Morena⁹. En cuanto a Francisco de Osuna, se sabe que moró en alguna de las grutas que rodean el Monasterio de la Salceda, en la sierra de Guadalajara, donde redactó precisamente sus primeros *Abecedarios espirituales*. Es más, en su *Tercer abecedario*, se detiene en una apología de “las excelencias que tiene la celda”¹⁰ y del encerramiento que implica. Muy lejos de constituir una prisión “áspera y desabrida”, Osuna invita a su lector a considerarla como una verdadera “cárcel de amor”¹¹ donde se condenaron a estar “por amor a Dios”, una feliz “jaula” donde el alma se está como “ave mansa del Señor”, o incluso como un “alto nido” donde las águilas moran y cuidan de sus crías, perfeccionándose, antes de alzar el vuelo.
- 11 No obstante, el hecho de recoger el cuerpo físico en la celda o ermita es sólo el primer paso o la condición previa, que tiene que conducir luego al recogimiento interior: cuando el alma se recoge en la celda metafórica del corazón para encontrar allí a su Dios. De modo que, una vez amparada en el recinto cerrado y protector de la celda, el alma del hombre espiritual puede recogerse en la celda –o casa– interior¹², dentro del corazón, que es lo propio del recogimiento espiritual. Según Osuna, “el varón recogido ha de amar el encerramiento”¹³, el cual garantiza el carácter íntimo del retraimiento del alma que busca recogerse “a lo más secreto”: la celda –o la casa, para el seglar–, es

ese espacio de intimidad que va a propiciar la introspección en lo más íntimo del hombre: su corazón.

Entrar dentro de sí: las imágenes y representaciones del espacio interior

- 12 Antes de ver cómo los maestros franciscanos del recogimiento incorporaron el campo léxico de la casa/ celda al lenguaje espiritual, veamos de qué imágenes y comparaciones se valieron para traducir mediante figuras el movimiento reflexivo del alma que se recoge a su profundo corazón.

El movimiento reflexivo de recogimiento hacia lo interior: las imágenes tomadas de la naturaleza y del bestiario

- 13 Bajo la pluma de los teóricos del recogimiento, el movimiento reflexivo del alma que vuelve sobre sí misma se compara en primer lugar con el movimiento del reflujo marino: el mar, con su inmensidad y su movimiento perpetuo, viene a designar el alma en continuo movimiento espiritual. Además, el “piélago infinito” simboliza a menudo el puro amor contemplativo en el lenguaje místico, especialmente rico en comparaciones con los elementos naturales. Aquí, es concretamente el reflujo marino que permite plasmar el movimiento reflexivo del recogimiento espiritual, como lo expresa Bernardino de Laredo, en la *Subida del monte Sión*:

entenderemos mejor esta orden de reflexión si la tomamos por el modo más material los que somos materiales. Cada vez que crece la mar, alarga y estiende su agua y hinche muchos esteros y grandes concavidades, y quando buelve a menguar aquella agua que estendió, recógela hazia sí. Aquella buelta del agua al lugar donde salió, aquello es la reflexión. Bien así es en nuestras ánimas quando estienden sus potencias a qualesquier cosas criadas, y aquessas mismas potencias hazen reflexión quando por la vía de aspiración se recogen dentro en lo interior del ánima, donde en tácito silencio y en mansedumbre y quietud obran en pura contemplación¹⁴.

- 14 A través de esta imagen marítima del reflujo, el recogimiento aparece, paradójicamente, como un movimiento reflexivo de introspección espiritual que es, al mismo tiempo, ensanchamiento del alma, fusión con el todo, con la naturaleza, apertura a lo infinito.
- 15 En otras partes, en cambio, los maestros franciscanos intentan plasmar el movimiento de recogimiento espiritual a través de comparaciones tomadas del bestiario, que ciñen mucho más la experiencia del recogimiento a un ámbito interior, cerrado, confinado: el contemplativo que practica el recogimiento tiene que recoger tanto sus miembros corporales como las potencias de su alma sobre sí, entrando en su profundo corazón a la manera del erizo, de la tortuga o galápago y del caracol. Todos estos animales tienen la peculiaridad de poder encogerse, contrayendo sus miembros, y de recogerse, ya sea formando un ovillo erizado de pinchos defensivos, como el erizo¹⁵, ya sea adentrándose en su concha o caparazón, a modo de refugio, como el caracol o la tortuga:

¿Queréys más exemplos que éstos sobre aquesta reflexión? Un erizo, o una tortuga o galápago son animales que se encierran dentro en sí; y quando están encerrados, obran guardando su vida en muy callada quietud e nadie los ve en lo interior; ni ellos, estando encerrados veen casi nada a la parte de fuera [...]. Esta buelta hazia sí, este bolverse a sí mismos, esto es hazer reflexión. ¿Veys cómo estos pequeñitos

animales dan lición a nuestras ánimas cómo se han de recoger y encerrarse dentro en sí?¹⁶

- 16 Esta misma idea de armonía espiritual entre el microcosmo y el macrocosmo se encuentra en Osuna, a través del símil de la concha del caracol:

Aquel anda en las vías de su corazón que trabaja siempre de andarse cogido, trayéndose muy sosegado el corazón consigo mismo, haciendo a manera de caracol, que doquier que va lleva su casa consigo, y a manera de tortuga, que anda muy recogida debajo de su concha¹⁷.

- 17 Teresa de Ávila, que retoma las mismas comparaciones con el erizo y la tortuga en sus *Moradas* (IV, 3, 3), preferirá otra comparación procedente del microcosmo animal: la del gusanito de seda que, después de recogerse en el “capucho” –casa de seda– que él mismo se tejió, viene a morir para renacer a la vida, transformada en hermosa mariposa blanca (V, 2). Pero siempre es la misma idea: para subir a Dios, hay primero que adentrarse en sí mismo, en su “casa interior”, para morir a la vida terrenal y renacer a la vida espiritual. El capullo de seda, el caparazón o la concha en espiral –metáfora del deseo infinito de Dios, según Bernard Forthomme¹⁸– constituyen la casa en la que se cobijan los animales, lo mismo que el alma tiene que recogerse en la “casa interior” del corazón, lugar íntimo por excelencia.

Imágenes y representaciones del espacio interior: la casa, el castillo, el templo

- 18 Efectivamente, los maestros franciscanos tienen especial predilección por el léxico de la casa, y de otros tipos de viviendas y habitaciones, para configurar el espacio de la interioridad espiritual, que adquiere así profundidad, consistencia y vida, ya que lo propio de la casa, es estar habitada.

- 19 Centrémonos en primer lugar en la casa, ámbito propiamente íntimo, territorio doméstico que sólo comparten los “deudos” y seres más allegados. La casa configura un espacio interior, protegido de las intemperies y amenazas del mundo exterior, donde entran los familiares para cobijarse, reunirse, y celebrar. Así el corazón constituye ese lugar interior del individuo en lo íntimo de cada uno, donde hay que recogerse, y donde se hace posible el encuentro con el Otro, Dios:

Cierto es que el corazón recogido casa es en quien mora Dios, el qual, aunque sea gran verdad que está en todo corazón –pues está en todas las cosas como universal Señor–, en solos aquellos corazones está por verdadera gracia, en los cuales ha él prevenido y hécholos agraciados para morar él en ellos por su sola e gran bondad¹⁹.

- 20 Tanto Bernardino de Laredo como Francisco de Osuna sacan mucho partido de la metáfora de la casa interior para hablar del ejercicio del recogimiento. Dios, que viene a morar en el corazón del hombre por su inmensa gracia, es el “Señor del castillo”, el más íntimo de la casa, cuyas puertas deben ser bien guardadas por unos mastines –símbolos de la firme voluntad de no ofender a Dios, y el rigor de la abstinencia y aspereza corporal– y por su alcalde, el alma racional, según Laredo²⁰. Por ello, el corazón recogido no es cualquier casa, sino que es “casa señorial”, muy principal, que sólo deja entrar en ella a los seres más allegados –los “paniaguados”²¹.
- 21 Lugar íntimo por excelencia, la casa interior tiene que prepararse con esmero para recibir a su Señor. Así el corazón, en tanto que “aposento de Dios”, tiene que adecentarse, ordenarse, limpiarse, y finalmente “desembarazarse”, según la

terminología osuniana, con el fin de dejar el espacio libre para que venga Dios a morar en él:

Cuando los príncipes y grandes reyes vienen a posar en alguna casa, luego se desembaraça toda la casa, sólo queda el casco de la casa vacía, porque el rey trae consigo lo que es necesario para su servicio y compostura; solamente quiere la casa limpia de toda inmundicia, y así dice nuestra letra que desembaraces tu corazón de todo vicio y humano impedimento y vacíes de él todo lo criado, porque así podrá Dios mejor caber dentro cuanto menos estuviere acompañado²².

22 De modo que el recogido tendrá que vaciar su corazón, desembarazarlo de todo lo criado, lo que implica según Osuna desechar todo pensamiento que no sea el de la divinidad, para recibir a su huésped exclusivo, Dios. De ahí el famoso y controvertido principio del “no pensar nada”²³.

23 Y cuando el corazón recibe a Dios, el espacio cerrado, exiguo y angosto, de la casa interior se ensancha maravillosamente. Es toda la paradoja de la experiencia mística del recogimiento, que agranda el corazón:

para buscar su dulcísimo Señor no tiene necesidad de yr más lexos que a sí misma y a entrarse en su corazón, pues le ha de hallar allí tan cierto como en los cielos e tan alto como en ellos; porque el corazón recogido más cabe que todo el cielo e la tierra, pues rescibe a todo Dios [...]²⁴.

24 El corazón recogido, en cuanto que sirve de aposento para la divinidad, es tan valioso que no es casa cualquiera: es más bien casa señorial, e incluso castillo, morada real que hay que guardar, proteger, y defender como una verdadera fortaleza defensiva. El corazón “concertado castillo es”, según Bernardino de Laredo, “y casa fuerte, y alcázar real y fortaleza, e cibdad e aposento es de su Dios”; este castillo hasta “es más grande que cien mil veces Castilla”²⁵. Por ello, es preciso guardarlo “a la manera de castillo”, como anuncia el título explícito del capítulo 3 del tratado 4 del *Tercer abecedario espiritual* de Osuna²⁶, vigilando y custodiando sus “puertas”: en primer lugar, para preservarlo de los posibles derramamientos del corazón, y de la dispersión; y en segundo lugar, para defenderlo de las asechanzas y acometidas del demonio. De modo que la metáfora del castillo interior, que se convierte luego en la alegoría en torno a la cual se configura toda la arquitectura de las *Moradas* teresianas, es un rasgo característico del lenguaje místico de los recogidos franciscanos representar el espacio interior del alma, su espesor, su íntima geografía.

25 No obstante, en algunos fragmentos de los tratados espirituales, el símil del castillo deja lugar al del templo, que añade al castillo una dimensión sagrada. Efectivamente, al recibir a Dios, el corazón se encuentra sacralizado por la presencia de su divino huésped, y sólo el templo parece ser morada digna de un dios. Pero para ello, el alma tiene que purificarse, limpiarse de sus pecados y sacrificarse en el altar del divino amor:

Así, todas las veces que revocan su pensamiento de las vagueaciones y en cada cosa que resisten, es como incienso ofrecido al Señor. Las almas de los tales es lugar en el cual de buena gana mora Dios y son templo suyo²⁷.

26 De modo que, según Bernabé de Palma, los que siguen la vía espiritual del recogimiento “desean hacer templo a Dios en sus corazones”²⁸. Para Osuna, “el varón recogido debería ser como el arca de Dios, que nunca salía de la más interior y más secreta capilla del templo”²⁹; en otras partes, compara el corazón recogido con el “brasero de oro del templo de Dios”, o el “altar donde sacrificamos a Dios nuestros deseos”³⁰. Y nuestra alma es el “patio interior” que edifica “el pacífico Rey y Señor nuestro” en su templo³¹. En resumidas cuentas, ya se hable de casa, de castillo o de templo, las

imágenes que sirven para evocar la interioridad espiritual, la peculiar geografía del alma o del corazón, pertenecen al campo léxico de lo edificado. El espacio interior de los recogidos es un espacio cerrado, exiguo, y claramente delimitado, con forma de rectángulo o de cuadrado. El “cuadrado” es, en efecto, la forma elegida por Bernabé de Palma para plasmar la peculiar geografía del alma, lo puramente espiritual. De ahí que a menudo, en la *Via spiritus*, habla de la necesidad de “cuadrar el pensamiento” o de “contemplar a Dios en cuadrada manera”³², lo que significa totalidad y perfección. No obstante, existe cierta ambigüedad geométrica en la “cuadrada forma”, ya que el mismo Bernabé de Palma la equipara en algún momento al círculo:

cuando tuvieres la cara hacia oriente y te envía tu espíritu envuelto en ignorancia a contemplar aquella parte así que o la puedas contemplar en todas partes, vuelve el rostro a poniente, que lo mismo te sentirás y allí harás a cualquier parte que te volvieras. Así vendrás a entender cómo Dios está en todas partes así altas como bajas y laterales. Sabrás contemplar a Dios en cuadrada manera y por mejor decir redonda³³.

- 27 Ya se trate de un círculo o de un cuadrado³⁴, el espacio interior, puramente espiritual, del corazón recogido es un recinto cerrado, exiguo pero capaz de ensancharse *ad infinitum* cuando recibe a su Dios, y que se convierte en una morada sagrada, en un templo en el que el hombre se sacrifica en el altar del puro amor.

Subir sobre sí: o cómo hablar de la íntima experiencia mística de la trascendencia

- 28 El movimiento horizontal y reflexivo de introspección espiritual, hacia lo interior del corazón, sólo constituye en realidad la primera etapa del recogimiento. En efecto, después de “entrar dentro de sí”, los maestros franciscanos hablan de la necesidad de “subir sobre sí”. De modo que el alma, para encontrarse con su Dios, deberá elevarse por encima de su humana condición, alzarse a lo puramente espiritual en un movimiento ascendente:

No solamente basta que el hombre interior se entre en su corazón, mas que suba en lo muy alto de él, porque cuanto más subiere, más alto hallará a Dios, engrandeciéndose en él [...]³⁵.

Estas dos cosas: entrar el hombre en sí mismo, y subir sobre sí o retraerse el ánima en sí, o subir en alto, son las dos cosas mayores que se hallan en este ejercicio, las que el hombre más debería procurar y las que más satisfacen al corazón del hombre. El entrar en sí se hace con menos trabajo que no el salir sobre sí; y, por tanto, me parece que, cuando el ánima está pronta e idónea para ambas cosas igualmente, debes entrar dentro de ti, porque el salir sobre ti, ello se vendrá sin procurarlo [...]³⁶.

- 29 Cierta ambigüedad rodea el principio recogido del “subir sobre sí”: no queda claro hasta qué punto el alma tiene que elevarse hacia su Dios por propia iniciativa, y hasta qué punto esta elevación –levitación o éxtasis– del alma se produce por operación de la gracia de Dios, con el deseo de ésta última, pero sin que lo haya pretendido o haya podido conseguirlo sola. Los maestros del recogimiento no son siempre claros a ese respecto, y será un punto de discrepancia con Teresa de Ávila³⁷.
- 30 Veamos concretamente qué imágenes y comparaciones eligen los autores recogidos para traducir al lenguaje humano y corporal ese segundo movimiento ascendente del proceso contemplativo.

El movimiento ascendente: las imágenes que plasman la idea de trascendencia

- 31 Laredo considera el “subir sobre sí” como una experiencia verdaderamente sobrenatural en la que el alma trasciende los límites de sus potencias naturales, etapa adelantada de progresión espiritual que conduce a la mayor perfección, y de la que el contemplativo sale como sublimado:

Subir el ánima sobre sí es sobrepujar e subir sobre toda la potencia natural, en tal manera que se encumbra y se sublima sobre todo lo que es criado. E, saliendo de todo ello, quiétase en solo su Dios, bien infinito e increado, porque en sola esta quietud, e non sin ella, consigue el ánima el fin e la perfección de la contemplación que en nuestro destierro puede ser más sublimada³⁸.

- 32 Pero la paradoja estriba en que, para llegar a las más altas esferas de la contemplación, no es necesario “salir del corazón, pues que es más alto que el cielo”³⁹. Y en efecto, Bernardino de Laredo retoma a lo largo del capítulo 12 de la segunda parte (1535) la metáfora de la casa señorial para representar la subida sobre sí, sin salir de los límites del corazón: le bastará al hombre subir a “la más alta torre de la casa”, donde mora su señor, para encontrarlo⁴⁰.

- 33 En otros lugares, no obstante, Laredo prefiere imágenes de ascensión ambientadas en paisajes exteriores, como cuando desarrolla la alegoría de la “subida del monte Sión”, la cual eligió como título de su famoso tratado espiritual. El motivo de la ascensión del monte –que los maestros recogidos retoman de varios fragmentos del Antiguo Testamento, y, por supuesto, de Ricardo de San Víctor y del *Itinerario mentis in Deum* (1259) de San Buenaventura– se convierte en el símbolo por excelencia de la experiencia contemplativa, el cual volvemos a encontrar en el monte Carmelo de San Juan de la Cruz⁴¹. En el prólogo a la *Subida del Monte Sión* titulado “Notable”, Laredo justifica la elección del motivo del monte glosando un versículo del Salmo 47, 3: “*Fundatur exultatione universae terrae mons Sion / Latera Aquilonis, civitas regis magni*”. Aquilón, “aire frío y desecativo” que sopla en la ladera del monte, representa la frialdad y sequedad del alma, la cual tiene que perseverar en su ascensión hacia la cumbre del monte Sión, símbolo de “la contemplación quieta”:

Salgan, pues, las ánimas cuydadasas, salgan de su natural tibieza, salgan de su flaca inclinación, salgan de las poquedades y suban al Monte Sión, a la contemplación alta, y podrán mirar su Reyna⁴².

- 34 Y a continuación en el tratado, Laredo apunta que el alma que consiguió subir a lo alto del monte está como fuera de sí, “alienada”, transformada por el encuentro con la divinidad, como en “éxtasis”:

E quando esta ánima llega a la última jornada, que es hasta llegar al monte del subirse sobre sí [...] llega a ser casi alienada, pero no sale de sí, sino sube sobre sí. Mas, si passare adelante como se ha dicho, a otra sala donde ay más y más y más, no podrá ser otra cosa sino que, perdido el sentido y movimiento, quede del todo agenada, quede puesta en éxtasis, quede en *excesso de la mente*⁴³ o diga que está arrobada⁴⁴.

- 35 De ahí la paradoja del arrobamiento místico, que es verdaderamente íntima experiencia de Dios, entre interioridad y exterioridad. Sin salir de sí, el alma sale de sí, se aliena y transforma y une a la divinidad en el amor: “pasando el ánima más delante de sí, no hay

donde pueda estar, sino fuera de sí misma, e muy dentro, en el amor que la tiene enamorada”⁴⁵.

- 36 En otras partes, los autores franciscanos se valen nuevamente de comparaciones tomadas del bestiario para evocar la ascensión del alma hacia Dios. Pero esta vez, eligen animales voladores, siendo los pájaros los más apropiados para sugerir tanto la elevación del alma, su deseo de alcanzar las más altas cumbres, como el vuelo extático. Los recogidos no son los primeros en aficionarse a las comparaciones con las aves: los poetas sufies⁴⁶ ya desarrollaron la metáfora espiritual del ave rapaz, siendo el águila la de más nobleza. Francisco de Osuna retoma la comparación con el águila, cuyo vuelo hacia las alturas del “nido de su recogimiento”⁴⁷ es clara metáfora de la contemplación, o con el halcón, que simboliza el deseo concentrado de alcanzar su presa única: Dios. En cambio, Bernardino de Laredo prefiere a las aves rapaces los pequeños pájaros, como el ruiseñor o las cogujadas. El ruiseñor le permite al franciscano expresar la perseverancia de las almas contemplativas que nunca cesan de orar a Dios, al igual que el ruiseñor persevera en su amoroso canto tan olvidado de sí mismo que, a veces, “pierde la vida”. En cuanto a las cogujadas, pequeñas aves pardas rojizas parecidas a las alondras, “que se levantan de noche en lo muy alto del aire”, le sirven de comparación a Laredo para evocar poéticamente “el vuelo extático” del alma que sube sobre sí a las alturas de la contemplación divina:

el ánima cuydada de su Dios [...], en el sereno de su consciencia y en la noche del conocimiento proprio, de su propria poquedad se levanta, discurriendo con entendimiento bivo hasta llegar a la altura a que sus desseos la procuran levantar (porque el ave para bolar nació). Mas quando ha alcançado algo de lo que dessear, e a las vezes lo que no supo dessear de sus alas, esto es, de sola la voluntad e afición, haze quietíssimo e como estático buelo, con el qual o en el qual obra siempre, o casi siempre, con sossegado, sereno e con un suave cantar de dulçor a vezes no experimentado; en el qual assí se ceva, que no se sabe abaxar de aquella altura, sino quando la costríne nuestra flaca condición. Y en cumpliendo con las cosas que no es possible dexar, en las quales muy tassadamente quiere no más (antes menos) de lo que le pertenece, e sin pensar en lo que avrá menester, torna a levantar el buelo de su abivado desseo entre el gran calor del día, esto es, con la biveza de su encendida afición⁴⁸.

- 37 En resumidas cuentas, el entrar dentro de sí, en lo más profundo, en lo íntimo del alma, no tiene otro fin sino subir sobre sí y salir de sí, o sea, trascender los límites del yo para salir al encuentro del Otro, Dios, pero sin necesidad de salir afuera –ahí está la paradoja–. El recogimiento es, verdaderamente, experiencia de trascendencia, que propicia la introspección espiritual para mejor derrumbar los tabiques del *ego*, que se abre al otro en la experiencia mística del amor. Este encuentro con la alteridad es la finalidad última del recogimiento, experiencia verdaderamente íntima de la divinidad.

El léxico inefable de la intimidad espiritual: la estrecha relación del alma con su Dios

- 38 La experiencia mística es verdaderamente íntima en la medida en que busca, desde la interioridad, en lo más profundo del alma, establecer un vínculo estrecho, una conexión con la alteridad absoluta, Dios. En verdad, el recogimiento místico ilustra perfectamente esa tensión paradójica propia de lo íntimo, que François Jullien resume en estos términos en su brillante ensayo *De l'intime*⁴⁹:

*L'intérieur, du fait qu'il se creuse en intime, appelle à son franchissement par un dehors [...].
Ou, redit à l'envers, cette ouverture au dehors paraît inscrite au cœur de cet approfondissement du dedans, le retournant en son contraire.*

- 39 El recogimiento constituye una experiencia de trascendencia de los límites del corazón, de liberación (“*décloisonnement*”) del yo que se abre al otro –Dios– y se une con él, estrechamente. De ahí la omnipresencia, en el vocabulario de los místicos, de las nociones que expresan, en primer lugar, una sensación de encerramiento y angostura dentro del corazón que, paradójicamente, se trasciende y se ensancha para acoger a la divinidad⁵⁰, y, finalmente, volver a la estrechez de la relación amorosa con Dios, que engrandece y sublima al alma. Recogerse es, según Osuna, “llegarse el hombre *estrechamente* a Dios”⁵¹, en el “secreto”⁵² del corazón. Esta relación íntima, de tú a tú, que se instaura en el secreto del recogimiento, se expresa en diversos términos a lo largo de los manuales de espiritualidad recogida, ya sea a través de relaciones de tipo vertical, que implican una diferencia jerárquica, ya sea a través de relaciones horizontales, de igual a igual.

La relación vertical del alma con Dios

- 40 Varias comparaciones hablan de la relación vertical del alma con su Dios. La más frecuente quizás sea la del esclavo frente a su maestro o señor, aunque ésta coexiste con otro tipo de vínculo más visceral, familiar y duradero, el del hijo con su padre. Bernabé de Palma ensalza la obediencia y la confianza que el alma contemplativa debe tener con su Dios, a la manera de un hijo con su amado padre:

creciendo el fervor de bien obrar se aumenta el amor verdadero que destruye el temor servil y planta el filial, cuya propiedad es temer perder la preferencia paternal, mirando de todas artes qué cosas lo podrán apartar de tan caro padre. [...] no pienses que en las cosas espirituales has de comenzar hoy y acabar mañana, y que en no sentir dulzor has de desmayar, porque alcanzar verdadera experiencia y filial confianza en Dios, treinta años no es mucho. [...]

Así de allí nace interiormente escondida una gana de bien obrar y de hacer la voluntad de Dios con todas nuestras fuerzas, guardándonos de le displacer con esta tal conversación, y no sin ella se comienza a criar una verdadera confianza en lo íntimo del corazón⁵³.

- 41 Bernardino de Laredo, si bien no deja de remitirse a la figura del padre amado, saca especial partido de la comparación con la íntima relación del recién nacido amamantado y su madre para evocar la inefable fuerza del lazo, “tácito y quietísimo”, que une al alma contemplativa con la divinidad:

Creo que la contemplación sea oficio tácito e quietísimo, de sola la voluntad ocupada en solo Dios; reconociendo su amor sin conocer nada d'él, con tan estrecha quietud que no se sabe menear; mas que sin saber dessea, a manera de niño que, antes que tenga conocimiento de su madre, pide holgar en su pecho, siendo aquesta petición en muy tácito silencio, pues ni sabe en qué hablar, ni tiene lengua que hable, e su ternezita edad con sola leche, e no sin ella, se sabe mantener y contentar, sin dar de sí poca ni mucha razón. E pienso que así la sola voluntad, con un sossiego muy solo, es sola en la contemplación, con propiedades de niño⁵⁴.

- 42 El amor entrañable y mudo, que lleva instintivamente al recién nacido al seno de su madre para alimentarse con su sola leche, expresa un vínculo verdaderamente íntimo entre el contemplativo y su Dios, una relación estrecha y exclusiva, en la que existe una dependencia del primero hacia el segundo. En efecto, Laredo profundiza la comparación, aludiendo más adelante a la etapa posterior de crecimiento del niño en la

que aprende a dar sus primeros pasos. El niño, por más ganas que tenga de levantarse por sus propios medios para caminar, no lo consigue hasta que su madre lo levante de la tierra con sus seguros brazos, “por solo el amor que le tiene”⁵⁵. Este episodio le sirve al maestro franciscano para expresar la idea de que el alma contemplativa no puede levantarse sobre sí mediante sus solas fuerzas, aunque lo desee ardientemente, sino que le es imprescindible el concurso de la gracia divina.

La relación horizontal, de tú a tú

43 En otras partes, en cambio, los teóricos del recogimiento prefieren evocar la intimidad espiritual mediante comparaciones que establecen una relación más horizontal, de igual a igual, entre el alma y su Dios.

44 Se podría citar, para empezar, la comparación sugerente que hace Laredo con dos jugadores de pelota, con el fin de ejemplificar el principio de reciprocidad del amor divino:

Y el amor que Dios nos da, que es amor que Dios cría en nosotros, pienso yo que se anda *reciprocando* de su Magestad a nos [...]. Assí como acontece entre dos jugadores de pelota, el uno más liberal y de más fuerças que el otro [...]; y el que es flaco jugador recíbela [la pelota] de manera que acontece algunas vezes no saber, ni poder darse a manos a tenerla, ni puede tornarla a embiar, por el ímpetu que trae el muy diestro jugador. E assí será del amor que nos embía nuestro Dios, que tanto quanto más y más con su mismo amor le amamos, tanto nos da más amor. ¡O, si pluguiesse a su Magestad inmensa que tanto nos embaraçasse, que nos quitasse la habilidad del poder jugar con otro sino con él!⁵⁶

45 La complicidad y la reciprocidad que implica el juego traduce la relación íntima, amistosa, que incluso aspira a ser exclusiva, entre el alma contemplativa y su Dios. De manera general, el motivo de la amistad entre el recogido y la divinidad es un leitmotiv de los tratados espirituales de los franciscanos⁵⁷. En el *Via spiritus*, Bernabé de Palma nos entrega una muy hermosa alabanza de la amistad que Dios mantiene con su criatura: Dios, por su inmensa liberalidad, y movido por un amor totalmente gratuito hacia sus criaturas, se esmera en otorgarles las cosas necesarias a su supervivencia. Él es quien añade “un don en el color y sabor” sólo para “deleitar la vista y alegrar nuestros corazones”, convirtiendo en “delectación” lo estrictamente “necesario”:

Si te detienes en considerar lo íntimo de donde estas cosas salen, verás que no hay sino un horno de amor o mar de buena voluntad de parte de Dios hacia nosotros y una disposición ganosa de nos aprovechar⁵⁸.

46 De modo que es preciso que el alma responda con toda la fuerza de un amor intenso e desinteresado, a tanto amor dado gratuitamente. De ahí el motivo del puro amor⁵⁹ que atraviesa de manera más o menos explícita los tratados sobre recogimiento franciscano.

47 En esta perspectiva, la comparación con el amor conyugal, y de manera más amplia entre el amado y su amada se impone naturalmente a los autores espirituales para intentar expresar la intensidad de la intimidad espiritual entre el alma y su Dios, que roza los límites de la inefabilidad. Dicha comparación no es novedosa: la retoman del Cantar de los Cantares atribuido a Salomón, poético coloquio amoroso del alma ferviente con su amado Dios. El lenguaje poético, con sus abundantes metáforas e imágenes simbólicas, procura remediar las carencias del lenguaje ordinario y sugerir la intensidad de la experiencia mística. No es de extrañar por lo tanto que Francisco de

Osuna, para evocar el místico encuentro del alma con la divinidad en el recogimiento, se inspire del poema bíblico, remitiendo al famoso versículo “Yo a mi amado y mi amado a mí” (Cant., 2, 16), el cual expresa, sin verbo y con una gran economía de palabras, la relación íntima que se instaura entre yo y *el otro* –el ser amado– en la fusión amorosa:

El recogimiento es puerta angosta, por la cual sólo Dios cabe, y nuestra ánima que se trabaja de entrar con él sola, para poder así sola decir aquello de los Cánticos: “Yo a mi amado, y mi amado a mí”. En estas breves palabras solos están el ánima y Dios, los cuales solos entran por esta puerta angosta del recogimiento y el Señor entra delante, para que diga el ánima fiel haber metido el rey a la celda del vino de la consolación interior, donde se ordena el amor perfectamente⁶⁰.

48 Bernardino de Laredo asume a su vez la comparación con el amor conyugal, la cual aprovecha para expresar la lealtad y fidelidad que el alma le debe a su divino esposo; hasta el punto de considerar el enfriamiento espiritual, la falta de devoción o de constancia del contemplativo que goza de cierta privanza con Dios, como una infidelidad manifiesta, hablando incluso de “adulterio”⁶¹.

49 Si la relación de privanza entre el alma y su Dios aún tiene algo de verticalidad, y la relación matrimonial expresa las obligaciones mutuas que existen entre los dos, la relación estrictamente horizontal, recíproca y gratuita entre los amantes –el amado y la amada–, o de manera más amplia entre los amigos, apunta a un amor intenso, gratuito, desinteresado y puro. En ese puro amor, seguramente se halle la quintaesencia de la intimidad espiritual: un amor que no busca sino el disfrute amoroso del otro y con el otro, en un trato exclusivo, sin mezcla de más consideración, interés o sentimiento alguno, que se satisface con la sola presencia del otro, en el secreto del corazón. Acaso podamos acabar este recorrido por las imágenes y representaciones de la intimidad espiritual en los manuales de recogimiento evocando un fragmento de la *Via spiritus* de Bernabé de Palma, que se detiene en expresar la manera con la que Dios se hace presente en el alma, imprimiendo en ella su sello de luz, comparándola con la larga mirada del amigo a la cara de su amigo: en la profundidad y la intensidad de la mirada cómplice –en la que brilla una luz divina– se percibe toda la fuerza y la “infinita ternura”⁶² de la intimidad espiritual, que suspende toda obra que no sea la de amar:

Esta luz [divina] se representa en dos maneras. [...] La segunda manera es cómo mostrarse Dios imprimido en el alma su presencia, como hace el amigo mirando atentamente largo espacio en la cara de su amigo. Muéstrase, pues, Dios mirando para los ojos de la cara del alma que ha sido por su amor largo tiempo fatigada, y a este mirar añade rayos de virtud atractiva que consuelan y llagan al alma imprimiendo un sello de su amor. Así que ya no le es cosa amarga sino la que interpone a tan suaves abrazos. Cuando ella conozca estar en este estado, lo más perfecto que ha de obrar es saber no obrar⁶³.

Conclusión

50 Este repaso por las copiosas imágenes que configuran la peculiar geografía del espacio interior en los manuales de recogimiento, nos ha revelado la profundidad y los meandros de ese universo íntimo del alma que se recoge dentro de sí misma, en su profundo corazón. Pero lejos de constituir un retraimiento hermético o una reclusión en la estrechez de un yo cerrado sobre sí mismo, el recogimiento promueve un movimiento de introspección espiritual que busca en última instancia una comunicación íntima con Dios, o sea, que se abre a la alteridad absoluta. Lo que busca el alma en lo más interior y profundo de su corazón, en lo íntimo, como lo dijo San

Agustín, es el mismo Dios. Por ello, los recogidos intentan despojarse de su “yo” particular, hacer el vacío dentro de ellos mismos, para disponerse a encontrar al Otro, al todo, y llenarse de él, a través del puro amor que conduce a suspender el obrar humano. Las imágenes que plasman la íntima experiencia mística oscilan por lo tanto de la evocación del alma que se recoge en el interior de su caparazón o celda interior, a su disolución en la inmensidad del amor divino, ora piélago infinito, ora fuego ardiente. El léxico recurrente de las relaciones interpersonales, ya sean verticales u horizontales, hacen del recogimiento espiritual una experiencia verdaderamente íntima: Dios es a la vez el rey que se huelga con su privado, el señor de la mansión o del castillo interior, el maestro del esclavo, pero también el padre o la madre del recién nacido, y, finalmente, el esposo o el amigo querido. Dichas relaciones hablan del íntimo trato del alma con su Dios, que supone reciprocidad, exclusividad, dependencia, ternura y amor: amor debido y respetuoso en unos casos, amor puro y gratuito en otros.

- 51 Sea lo que fuere, el recogimiento no es sino la experiencia de una “interioridad compartida”, retomando la terminología de François Jullien. El retiro o retraimiento espiritual hacia la interioridad, no tiene otro fin que el de trascender los límites del sujeto que se abre a la alteridad divina y se funde con ella, en el secreto del profundo corazón.
- 52 En ese sentido, se puede afirmar que la mística en general, y el recogimiento en particular, son experiencias de las más íntimas que pueda experimentar el ser humano; y los tratados de los recogidos franciscanos aportan la prueba de que el hombre del XVI tenía esa conciencia de la propia intimidad espiritual y de la capacidad de gozar, en su fuero interno, su sabor intenso y su “ternura infinita”.
- 53 Finalmente, podríamos proponer que, precisamente por ser tan íntima, la experiencia mística del recogimiento es inefable, al igual que lo íntimo es, para Jullien, lo impensable. Con más razón la experiencia amorosa del “incogitable” Dios supera el humano entendimiento y las limitaciones del lenguaje humano. Los maestros recogidos concuerdan todos en este punto, y procuran paliar esta dificultad mediante imágenes propiamente intuitivas, únicas alternativas al fracaso del lenguaje articulado para expresar la intimidad espiritual:

[...] se halla dentro en las venas y en las medulas del ánima, una clara declaración que es en sí texto y comentario; faltan, empero, palabras para poderla escribir, porque sus sílabas se organizan en lo más tierno de las entrañas e nunca salen de allí, ni saben tener sonido. De lo cual parece ser tan no clara declaración como lo que quiere declarar⁶⁴.

NOTAS

1. SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI, *Operum*, tomus primus, *Confessionum*, Liber III, Caput VI, 11, Bassani: Ex typographia Remondiniana, 1807, p. 104-105 : “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”.

2. No se puede deducir de ello que el recogimiento sea un movimiento exclusivamente andaluz: el recogimiento se practicaba en todas las provincias donde se desarrolla la observancia

franciscana, y con especial vigor en Castilla, en torno a la Alcarria, donde florecen las “casas de retiro” o “de recogimiento” en Alcalá, Ocaña, La Salceda, El Castañar, Cifuentes, Escalona, Torrelaguna, Oropesa, Escamilla y Medinaceli (véase Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid: Fundación Universitaria Española (FUE), 1975 p. 24).

3. Para profundizar en este punto, remitimos al imprescindible estudio de Manuel MORALES BORRERO, *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro. Notas y puntualizaciones*, Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, FUE, 1975; y especialmente el capítulo “La escuela franciscana” p. 53-137.

4. Francisco de OSUNA, *Ley de amor y cuarta parte del abecedario espiritual* (1530), c. 26, f. 107r^o. Citaremos nuestra transcripción de la edición *princeps*, véase Estelle GARBAY-VELÁZQUEZ, *Étude et édition annotée du Quatrième Abécédaire spirituel de Francisco de Osuna (1530)*, tesis de doctorado inédita, Université de Toulouse-Le Mirail, 2011. De ahora en adelante, remitiremos a la obra mediante la abreviatura “IV *Abc*”.

5. F. de OSUNA, *Tercer abecedario espiritual* (1527), ed. de Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN, in: *id.*, *Místicos franciscanos españoles II* (1998), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005, tr. 6, cap. 3, p. 207. De ahora en adelante, “III *Abc*”.

6. *Ibid.*, tr. 9, cap. 4, p. 282.

7. *Loc. cit.*, p. 283.

8. *Ibid.*, tr. 6, p. 197: “dice nuestra letra que frecuenten y acostumbren el recogimiento, para que así puedan imitar y seguir al Señor, cuya costumbre era irse a los desiertos, donde, apartado y recogido, pudiese más secreta y espiritualmente orar *en escondido* a su Padre celestial y nuestro”.

9. Véase Teodoro H. MARTÍN, “Introducción”, in: Bernabé de PALMA *Via Spiritus*, Madrid: BAC, 1998, p. XIX.

10. “Son, finalmente, tantas las excelencias del lugar retraído, celda o cámara, o eremita, o otra cualquier parte secreta donde se apartan los justos a orar [...]” (F. de OSUNA, III *Abc*, tr. 9, cap. 4, p. 284).

11. La alusión a la novela sentimental alegórica de Diego de San Pedro (1492) es evidente. La literatura espiritual comparte, desde los orígenes bíblicos, las mismas imágenes tópicas para evocar el amor divino que la literatura profana para el amor humano.

12. “Entre los clérigos, aquel es tenido por mejor que más permanece en la iglesia; y entre los religiosos, aquel es tenido por más santo que más permanece en la celda; y entre los seglares, aquel es tenido por más cuerdo que menos sale de su casa; lo cual mayormente se requiere en este santo ejercicio, que recoge todas las cosas a lo más secreto, y no se contenta con meter al hombre en la celda, mas amonéstale que cierre las puertas y las ventanas por estar más retraído” (F. de OSUNA, III *Abc*, tr. 9, cap. 4, p. 284).

13. *Ibid.*, tr. 9, cap. 2, p. 274.

14. Bernardino de LAREDO, *Subida del Monte Sión* (1535), Madrid: FUE, 2000, III^a parte, cap. 22, 2^a ed. de 1538, p. 504-505.

15. El símil del erizo parece proceder del Salmo 103, 18 (la Biblia de Jerusalén habla de “damanes”) como lo sugiere Osuna: “así que este ejercicio, que es piedra firmísima, es, según dice el salmo, refugio para los erizos, que estando recogidos en sí, ninguna cosa padecen dentro, porque aun no piensan mal contra los ofensores” (F. de OSUNA, tr. 6, cap. 4, III *Abc*). Bernabé de Palma retoma también el motivo del erizo en su *Via Spiritus*, para calificar a los amigos de Cristo (B. de PALMA, IV, cap. 3, p. 87).

16. B. de LAREDO, *op. cit.*, III^a parte, cap. 22, 2^a ed. de 1538, p. 505.

17. F. de OSUNA, III *Abc*, tr. 15, cap. 2, p. 402.

18. Bernard FORTHOMME (o.f.m.), “Regards contemporains sur le Recogimiento” (p. 38-57) in: *Se recueillir à l'école de François et Thérèse, Carmel*, 135, mars 2010, p. 50.

19. B. de LAREDO, *op. cit.*, III^a parte, cap. 12, 1^a ed. de 1535, p. 640.

20. “El alcaide es avisado e nunca sale de su alcaidía, mas está en continua atalaya e aunque sienten contrarios que no les puede estorvar la passada, nunca empero los consiente ni da entrada, por ser leal a su señor, antes tiene dos mastines que guardan la fortaleza e no dexan parar a alguno que no sea familiar o paniaguado de casa; mas los que son pacíficos familiares son rescebidos de él e dales quien los lleve a su señor” (B. de LAREDO, *Subida*, IIIª parte, cap. 13, 1ª ed. de 1535, p. 642).
21. Según el *Diccionario de Autoridades*, el *paniaguado* es: “el allegado a una casa que está beneficiado del dueño de ella, y le da de comer. Es compuesto de las voces pan y agua”; pero “por extensión vale amigo, confederado y parcial absolutamente”.
22. F. de OSUNA, *III Abc*, tr. 4, cap. 5, p. 172.
23. Véase Estelle GARBAY-VELÁZQUEZ, “Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna”, in: María Mar CORTÉS, TIMONER (ed.), “Écrire sous la contrainte: mystiques, contemplatifs et le spectre du juge. Pratiques et stratégies de discours. Espagne, Portugal (XV^e-XVIII^e s.)”, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines - CECIL*, 3, 2017, p. 27-43. [http://cecil-univ.eu/c3_2/].
24. B. de LAREDO, *op. cit.*, IIIª parte, cap. 12, 1ª ed. de 1535, p. 641.
25. *Ibid.*, p. 644.
26. “De cómo has de guardar el corazón a la manera de castillo” (*III Abc*, tr. 4, cap. 3, p. 163-164).
27. B. de PALMA, *Via Spiritus*, tr. 3, cap. 6, p. 59.
28. *Ibid.*, tr. 3, cap. 9, p. 66.
29. F. de OSUNA, *III Abc*, tr. 9, cap. 4, p. 282.
30. *Ibid.*, tr. 4, cap. 5, p. 176.
31. *Ibid.*, tr. 7, cap. 3, p. 222. Osuna retoma la metáfora de los Reyes, 6, 36.
32. B. de PALMA, *Via Spiritus*, tr. 3, cap. 9, p. 66.
33. *Ibid.*, tr. 3, cap. 14, p. 78.
34. Manuel Morales Borrero muestra que “la geometrización simbólica del centro del alma” en la mística franciscana responde principalmente a “una geometría circular” (véase M. MORALES BORRERO, *op. cit.*, p. 60). No obstante, la forma cuadrada, “mucho más singular y extraña” se sustituye en momentos al círculo, añadiendo a la geografía mística una cuádruple dimensión gracias a la “anchura, longitud, altura y profundidad” (p. 80-85). Morales explica que la “cuadratura mística” se origina en una glosa anagógica de la Epístola de San Pablo a los Efesios, 3, 16-19.
35. B. de LAREDO, *Subida*, IIIª parte, cap. 12, 1ª ed. de 1535, p. 640.
36. F. de OSUNA, *III Abc*, tr. 9, cap. 7, p. 294. Véase también: “El entrar el hombre en sí mismo es principio del subir sobre sí [...]” (*Ibid.*)
37. Teresa de Ávila critica abiertamente este aspecto del recogimiento en el capítulo 22 de su *Vida*. Para más detalles, véase E. GARBAY-VELÁZQUEZ, “La rencontre entre Thérèse d'Avila et Francisco de Osuna autour du Recueillement: des *Abécédaires spirituels* au *Livre des Demeures*”, in: Jean Emmanuel de ENA et Marie-Laurent HUET (dir.), *Le monde est en feu ! Colloque du V^e centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila*, Toulouse: Éditions du Carmel, 2017, p. 111-116.
38. B. de LAREDO, *Subida*, IIª parte, cap. 33, p. 722.
39. *Ibid.*, IIIª parte, cap. 12, 1ª ed. de 1535, p. 641.
40. *Ibid.*
41. Véase Juan de la CRUZ, *Subida del monte Carmelo*, in: Luce LÓPEZ-BERNALT (ed.), *Obra completa*, 1, Madrid: Alianza, 2003.
42. B. de LAREDO, *op. cit.*, “Notable”, p. 27.
43. Es la traducción al español del concepto de “*excessus mentis*”, culminación del itinerario místico del alma en San Buenaventura, como lo evidencia Manuel Morales Borrero: “Situado en las alturas de la revelación, enseña que la subida hasta Dios se verifica por el *vestigio* de lo divino en las criaturas, por la *imagen* en el alma que representa a Dios de manera más cercana, y por la

luz interior que, como don infuso, hace que el hombre trascienda de sí mismo y se asemeja a la divinidad. Se alcanza así el *excessus mentis*, que en cuanto se refiere sólo al intelecto señala un estado de tiniebla luminosa en el que el ser humano se sobrepasa a sí mismo, y en cuanto se refiere a la potencia volitiva equivale al éxtasis, a un punto señero de la elevación del espíritu, que bien puede calificarse como *extaticus excessus*. Tan supremo grado de la ascensión del alma conduce a la deformidad y facilita al hombre el conocimiento de todos los seres *per speculum*, como en S. Pablo, sobreelevándolo hasta las alturas de la *sindéresis*” (M. MORALES BORRERO, *op. cit.*, p. 54-55).

44. B. de LAREDO, *op. cit.*, IIIª parte, cap. 33, p. 725-726.

45. *Loc. cit.*

46. Véase Luce LÓPEZ-BARALT, “Para la génesis del pájaro solitario de San Juan de la Cruz”, *Romance Philology*, 37-4, 1984, p. 409-424, o *id.*, *Huellas del Islam en la Literatura española*, Madrid: Ediciones Hiperión, 1985. El influjo de la mística sufi en la franciscana es especialmente patente en Ramón Llull, como lo subraya Carlos CONDE SOLARES, “Palacios de cristal, patios interiores, árboles devocionales: simbología y espacios compartidos entre el sufismo andalusí y la mística del carmelo”, in: *Anaquel de estudios árabes*, Ediciones complutenses, 29, 2018, p. 17.

47. F. de OSUNA, *III Abc*, tr. 8, cap. 1, p. 240.

48. B. de LAREDO, IIIª parte, cap. 30, ed. de 1535, p. 708-709.

49. François JULLIEN, *De l'intime. Loin du bruyant amour*, París: Grasset, 2013, p. 30.

50. B. de LAREDO, *Subida*, IIIª parte, cap. 16, 1ª ed. 1535, p. 652: “E, por la experiencia que el ánima tiene de las anchuras larguísimas que allá halla en los escondimientos de su estrecho encerramiento, atrévese a discurrir [...]”

51. F. de OSUNA, *III Abc*, tr. 6, cap. 3, p. 207.

52. B. de LAREDO, *Subida*, IIIª parte, cap. 11, ed. de 1535, p. 637: “Y la más prompta oración está en la mayor quietud y en el más escondimiento del ánima que sabe bien encerrarse en lo más interior de su más encerramiento, donde se suelen hallar las cosas mucho secretas de la alta divinidad.”

53. B. de Palma, *Via Spiritus*, tr. 3, cap. 6, p. 58-59.

54. B. de LAREDO, *Subida*, IIIª parte, cap. 35, ed. de 1535, p. 738.

55. *Loc. cit.*

56. *Ibid.*, IIIª parte, cap. 23, ed. de 1535, p. 680-681.

57. Véase B. de PALMA, *Via spiritus*, p. 74-75.

58. *Ibid.*, IIIª parte, cap. 6, p. 57-58.

59. Véase E. GARBAY-VELÁZQUEZ, “La quête du pur amour à travers la *Loi d'amour ou Quatrième Abécédair spirituel*”, in: “*Sermo mysticus. Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne*”, *Revue de l'histoire des religions*, 230, 4, octubre-décembre 2013, p. 583-608.

60. F. de OSUNA, *III Abc*, tr. 9, cap. 2, p. 274-275.

61. Laredo pretende que si los que ofenden a Dios no le guardan lealtad, “¿qué es lo que se ha de entender de los que son más privados por la real contemplación? Porque, verdaderamente, la culpa que no tienen por muy grande los de la cuenta común es muy entera razón ser contada casi en cuenta de adulterio al ánima contemplativa, la cual gusta la conversación de Dios inmenso, su amor” (B. de LAREDO, *Subida*, IIIª parte, cap. 35, ed. de 1535, p. 735).

62. Véase el concepto de “*douceur de l'intime*” de François Jullien (F. JULLIEN, *De l'intime*, p. 51).

63. B. de PALMA, *Via spiritus*, IV, cap. 1, p. 79-80.

64. B. de LAREDO, *op. cit.*, p. 657-658.

RESÚMENES

La presente contribución se centra en la vía espiritual del recogimiento franciscano, que se desarrolla en Andalucía y Castilla en la primera mitad del siglo XVI. En cuanto que método de introspección espiritual en busca de una comunicación amorosa con Dios, el recogimiento abre al hombre moderno un espacio de intimidad, el de la contemplación mística, que se manifiesta a través de un doble movimiento del alma: un viaje horizontal, reflexivo, hacia adentro, en la interioridad del sujeto, y una experiencia vertical de trascendencia, mediante la unión amorosa con Dios. Trataremos de delimitar los contornos de dicha intimidad espiritual examinando las modalidades concretas de representación del espacio interior que la configuran (léxico, imágenes y símbolos), a raíz de la lectura de manuales de tres maestros franciscanos del recogimiento: los *Abecedarios espirituales* de Francisco de Osuna (el *Tercer abecedario* de 1527 y la *Ley de amor* de 1530), la *Via Spiritus* de Bernabé de Palma (1532) y la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo (1535).

La présente contribution s'intéresse à la spiritualité du recueillement franciscain, qui se développe en Andalousie et en Castille durant la première moitié du XVI^e siècle. En tant que méthode d'introspection spirituelle en quête de communication amoureuse avec Dieu, le recueillement ouvre à l'homme moderne un espace d'intimité, celui de la contemplation mystique, qui se manifeste à travers un double mouvement de l'âme : un repli horizontal vers l'intériorité du sujet, suivi d'une expérience verticale de transcendance à travers l'union transformante avec le divin. Il s'agira donc de délimiter les contours de cette intimité spirituelle en examinant les différentes modalités de représentation de l'espace intérieur qui la configurent (lexique, images et symboles), à partir de l'examen des ouvrages de trois maîtres franciscains du *recogimiento*: les *Abécédaires spirituels* de Francisco de Osuna (le *Troisième abécédaire*, 1527 et la *Loi d'amour*, 1530), la *Via Spiritus* de Bernabé de Palma (1532) et la *Montée du Mont Sion* de Bernardino de Laredo (1535).

This article focuses on the spiritual aspect of Franciscan recollection ("recogimiento") which developed in Andalusia and Castilla over the first half of the sixteenth century. As a specific method of spiritual introspection intending to establish a loving communication with God, the "recogimiento" opens up to the modern man a new path within the territory of intimacy - the mystical contemplation. Such contemplation operates in a double dynamic movement: a horizontal and reflexive journey, deep into the inner world of the soul, and a vertical experience of transcendence in which the soul reaches out to the transformative union of divine love. We shall intend to describe and define such spiritual intimacy, through the examination of the different representations of this inner space (words, images, symbols), basing ourselves on the works of three famous Franciscan teachers of the "recogimiento", composed in Castilian language: The *Spiritual Alphabet* by Francisco de Osuna (the *Third Spiritual Alphabet*, 1527, and the *Law of Love*, 1530), the *Via Spiritus* by Bernabé de Palma (1532) and The *Ascent of Mount Sion* by Bernardino de Laredo (1535).

ÍNDICE

Keywords: intimacy, interiority, space, recollection, spirituality, Franciscan, Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, 16th Century

Palabras claves: intimidad, interioridad, espacio, recogimiento, espiritualidad, franciscano, Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, siglo XVI

Mots-clés: intimité, intériorité, espace, recueillement, spiritualité, franciscain, Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, XVIe siècle

AUTOR

ESTELLE GARBAY-VELÁZQUEZ

Université de Bourgogne Franche Comté, Centre Inter Langues TIL (EA 4182)