



## **LENGUA VERNÁCULA Y DIMENSIÓN PEDAGÓGICA EN LA TEOLOGÍA MÍSTICA: UNA NOTA BREVE**

### ***VERNACULAR LANGUAGE AND PEDAGOGICAL DIMENSION IN MYSTICAL THEOLOGY: A BRIEF NOTE***

MANUEL LÁZARO PULIDO

*Universidad Internacional de La Rioja – UNIR*

*Universidad Bernardo O'Higgins*

Recibido: 21/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

#### RESUMEN

La teología mística se desenvuelve en una teología interior y desarrollará toda una labor pedagógico-pastoral dentro de su metodología de acercamiento a Dios. Frente al escolasticismo y la teología dogmática explicada en latín en las cátedras universitarias para formar a teólogos y pastores, el ideal místico tiene conciencia de constituirse en un itinerario espiritual para la formación interior de los religiosos y del pueblo con el que conviven, tal como señala “Juan de la Cruz, O.P., en 1555: “En nuestra edad y en nuestras tierras el Señor despierta muchos hombres y mujeres... Y los esfuerza para vida y ocupaciones espirituales”. Este deseo universal en el que cada uno de los que inician el camino místico sigue su propio recorrido desde la Edad Media exigirá un cambio metodológico en el que se incluye el uso de la lengua vernácula, en este caso el español, en un contexto de humanismo castellano y de una Reforma en ciernes.

*Palabras clave:* mística, literatura, lengua vernácula, Siglo de Oro, franciscanismo.

## ABSTRACT

Mystical theology unfolds in an interior theology and will develop a whole pedagogical-pastoral work within its methodology of approaching God. As opposed to scholasticism and dogmatic theology explained in Latin in university chairs to train theologians and pastors, the mystical ideal is conscious of being a spiritual itinerary for the interior formation of the religious and the people with whom they live, as "John of the Cross, O.P., pointed out in 1555: "In our age and in our lands the Lord awakens many men and women... And he strives them for spiritual life and spiritual occupations". This universal desire in which each of those who set out on the mystical path follows his or her own path from the Middle Ages will require a methodological change which includes the use of the vernacular language, in this case Spanish, in a context of Castilian humanism and a budding Reformation.

*Keywords:* mysticism, literature, vernacular language, Golden Age, franciscanism.

I. Hablar del nacimiento de las lenguas vernáculas en su expresión oral y escrita nos lleva a las formas literarias medievales caracterizadas por la lírica tradicional primitiva, la poesía en sus diferentes variables (épica, mester de clerecía, el cancionero y el romancero del siglo XV), o por la prosa narrativa medieval, que conocerá en la obra de Alfonso X el Sabio un conjunto de gran extensión, profundidad y tintes pedagógicos que tendrán un eco significativo en la prosa didáctica<sup>1</sup>. Efectivamente, el desarrollo de la prosa didáctica romance en la Edad Media está vinculado a las necesidades formativas que los nobles tienen para ejercer las labores de gobierno y para mantener su estatus social. Esta labor formativa, inicialmente desarrollada en la corte real y reproducida posteriormente en las cortes de nobles y prelados, suele recibir en el siglo XIII el nombre de consejo. Si había un protagonista en el pensamiento medieval relativo a la formación, en este caso cristiana, este lo encontramos en el uso pastoral de la prosa.

El analfabetismo del pueblo cristiano hace inviable un esfuerzo intelectual y económico que justifique la extensión de una literatura romance para tal público<sup>2</sup>. De ahí que su formación se basara en la transmisión oral de la catequética,

1 Joseph F. O'Callaghan, *The learned king. The reign of Alfonso X of Castille* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993) 41-42, 270-282.

2 Francisco Javier Grande Quejigo, *Aproximación a la literatura castellana de la Edad Media* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 2020), 430.

en la homilética y en la pedagogía visual de los retablos y elementos arquitectónicos y ornamentales de las iglesias. Esto motiva que la oralidad prosaica pastoral se enriquezca conforme avance el siglo XIII. Un punto de inflexión deviene de la experiencia conventual en romance en el ámbito de las órdenes mendicantes, sobre todo en torno a los dominicos, los franciscanos, quienes toman particular cuidado de las dos prescripciones que simbolizaron la revolución acontecida en el Concilio IV de Letrán, y que aparecen en el capítulo 21 relativas a la comunión pascual anual y la confesión: “el deber de confesarse, el sigilo que sobre la confesión debe guardar el sacerdote y la recepción de la comunión en Pascua”<sup>3</sup>. La difusión de las prescripciones conciliares impulsa a los frailes, así como a los hombres de letras, cuando son obispos, pastores o literatos, a que se esfuerzan por llevar a lengua vernácula, las doctrinas mediante metáforas, imágenes, escenografías o ficciones literarias. Esta función vernácula impulsada por el concilio ya se venía haciendo en el siglo anterior. Efectivamente, un ejemplo de esta función pedagógica ya se encuentra en traducciones monásticas. Podemos ver un “grupo homogéneo” de traducciones en occitano, compuesto hacia 1150-1200, traduciendo textos espirituales y grandes tratados de la literatura monástica del siglo XI<sup>4</sup>.

Así, pues, la puesta en práctica del concilio lateranense va a ir generando una nueva cultura donde se va extendiendo la literatura en lengua vernácula. Se pasa de la oralidad a la escritura, destinada a un público laico, denominada “literatura pastoral”, o incluso la literatura en latín destinada a los ministros que predicán a los laicos en forma de “teología popular” o “teología vernácula”, expresión utilizada por Bernard McGinn para designar una exposición reflexiva de la creencia cristiana presentada mediante la enseñanza y la escritura, cuya preocupación tiene carácter pastoral<sup>5</sup>. Se trata de alcanzar una mayor formación del pueblo cristiano. Un medio que, como señala el profesor Francisco Javier Grande, tuvo un doble circuito de difusión:

En primer lugar, la Iglesia pretende en el siglo XIII una mayor formación de sus clérigos mediante el latín y los contenidos de cultura occidental que han de aprender en las universidades. En segundo lugar, el pueblo cristiano ha de ser formado en romance mediante la predicación y la orientación pastoral del sa-

3 Inocencio III, *Concilio IV de Letrán (XII ecuménico), 11-30 de noviembre de 1215*, en *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Por Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder 2012.), nn. 812-814, 361-362.

4 Maria Careri, Christine Ruby e Ian Short, *Livres et écritures en français et en occitan au XIIIe siècle. Catalogue illustré* (Viella: Roma 2011).

5 Bernard McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350-1550. The Presence of God*, vol. 5. *A History of Western Christian Mysticism*, 9 ed. (New York: Crossroad Publishing Co., 2016).

ramento de la penitencia. Esta labor formativa se basa, por tanto, en un fondo literario en latín (al que tienen acceso los clérigos) y una divulgación oral en romance que, como oral que es, es efímera y no deja testimonios escritos, salvo algunas manifestaciones ocasionales<sup>6</sup>.

Se va creando un corpus vernáculo que expresa los “ecos literarios” del Concilio IV de Letrán en los diversos territorios de la cristiandad tal como lo muestran, por ejemplo, los comentarios y sermones de Maurice de Sully sobre el *Pater noster*<sup>7</sup> o la circulación en colecciones de sermones vernáculos sobre el Credo y el Sacramento de la Penitencia, a partir del siglo XIII. A ello se le suma las traducciones vernáculos de textos teológicos como el *Elucidarium de Honorius Augustodunensis*<sup>8</sup> (siglo XI) que fue traducido, adaptado y abreviado y que se convirtió en el equivalente de un catecismo hasta finales del siglo XV<sup>9</sup>.

Este esfuerzo traductor de textos religiosos refleja la conexión existente entre la disociación del latín y la lengua vernácula y la distinción eclesial entre clérigos y laicos, en un mundo occidental en el que la Europa moderna se construye en torno a la identidad cristiana<sup>10</sup>. El dominio del latín implicaba una situación especial de identidad organizativa en la administración y en la Iglesia, encarnada en los clérigos. Esta distinción se vio reforzada en tiempo del concilio lateranense, acaso motivada por los movimientos heterodoxos laicales de la época<sup>11</sup>. El trabajo expresado en vernáculo supone un impulso a la posición relevante del laico en la iglesia, toda vez que, como hemos señalado, el latín era considerado como el idioma de lo sagrado. La Biblia y la liturgia utilizarán el latín, pero el latín no es comparable al árabe en el mundo islámico, donde el árabe coránico se considera la lengua de Dios, toda vez que el Corán fue comunicado a Mahoma por Alá en su misma textualidad, por lo que todo musulmán debe ser capaz de leer el Corán en su forma original, lo que supone la exigencia del aprendizaje del árabe para quienes no lo conozcan. La Iglesia, sin embargo,

6 Francisco Javier Grande Quejigo, *Aproximación a la literatura castellana de la Edad Media*, 430.

7 Cf. C. A. Robson, *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily: with the text of Maurice's French Homilies from a Sens Cathedral Chapter MS* (Oxford: Basil Blackwell, 1952).

8 Honorius Augustodunensis, *Elucidarium sive Dialogus de Summa totius christianae theologiae, in Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 172, ed. por Jean Paul Migne (Paris: Garnier, 1866).

9 Maureen B. M. Boulton, ed., *Literary Echoes of the Fourth Lateran Council in England and France, 1215-1405* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2019), 150. Cf. Marco Robecchi, “Honorius Augustodunensis e l’*Elucidarium* in Europa”, en *Il Lucidario bergamasco: (Biblioteca Civica Angeli Mai, ms MA 188)*, ed. por Marco Robecchi (Milano: Ledizioni, 2017), 7-14.

10 Michèle Gally y Christiane Marchello-Nizia, *Littératures de l’Europe médiévale* (Paris: Magnard, 1987).

11 Manuel Lázaro y Esteban Anchústegui, “La reducción secular de la laicidad religiosa”, *Cauriensia* 16 (2921): 431.

es consciente de que el latín no podía ser una lengua sagrada, ya que derivaba sus cánones gramaticales y estilísticos de los autores paganos de la antigüedad y no del Libro Sagrado. Por ese motivo los teólogos no son ajenos al desfase irreconciliable que existe en el universo cristiano entre la mente de Dios, el texto de la Biblia y el lenguaje de los hombres<sup>12</sup>.

En la literatura secular cantar por amor está estrechamente ligado al canto en la lengua vernácula, donde el amor se convierte en sinónimo de poesía<sup>13</sup>. Del mismo modo que en el amor de los hombres, el amor de Dios se expresa en formas poéticas y en vernáculo. En este sentido, la aproximación espiritual y mística que expresa la teología del amor se expresa de forma preferencial en lengua vernácula, expresada en tonos poéticos, en cánticos, como forma teológico-mística del *Cantar de los cantares* que –como señala María Eugenia Góngora– fue uno de los textos fundamentales en la exploración de la subjetividad y del amor entre sus lectores medievales, haciendo confluir de este modo las tradiciones interpretativas de rabinos y de lectores y exégetas cristianos<sup>14</sup>.

II. El sentido místico cristiano aúna los significados bíblicos y patrísticos sumados a la tradición especulativa del Pseudo-Dionisio, lo que supone la posibilidad de una cointuición del misterio divino prefigurado en Cristo<sup>15</sup>. En este sentido se trata de una teología (negativa preferentemente) que se esfuerza por “pensar a Dios en su impensabilidad”<sup>16</sup>. El pensamiento especulativo y el espiritual dominado por la teología del amor conocen en el siglo XII escenarios algunas veces contrapuestos manifestados en la disputa entre Pedro Abelardo y san Bernardo, disputa que queda superada en la figura de Francisco de Asís, y, especialmente, en la síntesis teológico espiritual de la biografía bonaventuriana de la *Leyenda Mayor*. Y es que, sin duda alguna, en este tiempo la figura de Francisco de Asís es una de las más populares y consensuadas del misticismo y

12 Cf. Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident XIIIe-XIVe siècle* (Paris: Cerf, 1999), 37-73.

13 Jacqueline Cerquiglini-Toulet, “Chapitre III. Écrire en langue vernaculaire”, en *Femmes et littérature. Une histoire culturelle*, I, ed. por Martine Reid (Paris: Gallimard, 2020), 66.

14 María Eugenia Góngora, “El Cantar de los Cantares y la escritura medieval: Richard Rolle de Hampole (CA. 1300-1349)”, *Revista chilena de literatura* 99 (2019): 61-76.

15 Cf. Manuel Lázaro, “Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología”, *Carthaginensia* 36 (2020): 375-404.

16 Dominique Poirel, “‘Mystique’ : histoire d’un mot, histoire d’un malentendu”, en *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ? Actes du colloque international, organisé par l’Institut d’Études Médiévales et tenu à l’Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017*, ed. por Dominique Poirel (Turnhout: Brepols, 2021), 20-21.

la espiritualidad, una fuerza desestabilizadora que reexamina constantemente la relación entre la verdad religiosa, la vida y la ética.

Jacobo de Vitry presenta a san Francisco en su *Historia Orientalis* –obra presente en los manuscritos medievales<sup>17</sup>– como *simplicem et illiteratum*, en sintonía con el propio santo que se había definido en tanto que *simplex et idiota*. Es decir, se presenta como un hermano (*simplex*) e iletrado (*illiteratum*). *Idiota* sintetiza las anteriores puesto que *idiotiae* es el apelativo de los monjes, apellidados conversos, que no tenían órdenes eclesiásticas, algo común entre los franciscanos. En cierto modo, ser iletrado es un signo de un estado laical, al menos no eclesiástico, aunque dentro de una orden religiosa. A esto súmese que la dicotomía *litteratus-illiteratus*, entendida como la diferenciación entre clérigo y laico, supone también una brecha lingüística, toda vez que también asume la diferencia entre los que leen y escriben en latín y los que no son capaces de hacerlo y, por tanto, solo leen y se expresan en la lengua vulgar. Es verdad que existen excepciones, ejemplos de laicos letrados. No obstante, citando al medievalista Ruedi Imbach: el término “*laicus*” se refiere tanto al no clérigo como al no experto, el iletrado<sup>18</sup>. Este iletrado, sin embargo, construye –como señala Jacques Dalarum– una de las fuentes inaugurales de la lengua italiana<sup>19</sup>. Desde la impronta mística, Francisco de Asís. compone un texto –el *Cántico del hermano sol o laudes de las creaturas*– escrito en dialecto umbro, que constituye una de las fuentes de la lengua italiana moderna y que en sí presenta un innegable interés lingüístico al que se le añade una visión del cosmos propia de la Edad Media occidental: Dios creador está en el origen de todos los elementos, así como una mirada profundamente espiritual con una intención profundamente pastoral, pedagógica. El *Cántico* es la expresión de la riqueza interior en un momento difícil desde el punto de vista humano. En la profundidad de la humanización surge la gloria de la encarnación que ha experimentado en la identificación con el Crucificado. Se trata de una interpretación cristológica –“la redención cósmica del Redentor (Rm 8, 19-22)”<sup>20</sup>– del *Cántico de los tres jóvenes* del libro de Daniel (Dn 3, 51-90). La cultura provenzal de Francisco de Asís inculcada amorosamente por su madre se presenta como el contexto de la ex-

17 Mianda Coiba, “La «Historia Orientalis» de Jacques de Vitry en manuscritos castellanos medievales”, *Revista de Filología Románica*, 13, (1996) 153-166.

18 Cf. Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I* (Paris: Cerf, Fribourg: Éditions universitaires, 1996).

19 Jacques Dalarum, *Le Cantique de frère Soleil. François d'Assise réconcilié* (Paris: Alma éditeur, 2014).

20 Juan Ortín, ed., *Los escritos de san Francisco de Asís*, intr. de Juan Meseguer, comentario de Isidoro Rodríguez y Alfonso Ortega, 2ª edición, (Murcia: Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM), 205.

presión del amor al Padre, mediante tres damas que le enseñan *la perspectiva del amor* (Jacques de Voragine): la obediencia, la castidad y la pobreza. Su mirada simple es iletrada, no es la del latín clérigo, sino la del alma del trovador y juglar de Dios, de quien “quiere en todo momento cantar y enaltecer a su Señor”<sup>21</sup>, prefiguradora de la pluma de un Dante inspirado en los franciscanos<sup>22</sup>. Como señala Rosa Maria Desi, “Cuando Francisco canta las alabanzas, es la lengua francesa la que brota de su corazón”<sup>23</sup>.

Francisco de Asís encarna una profundidad espiritual que se hace teología, no es de extrañar que la sabiduría cristiana se manifieste como teología penetrada de espiritualidad. Dos autores que realizan una teología espiritual se nos señalan de forma paradigmática en el uso de términos vernáculos: el franciscano Pedro de Juan Olivi y el dominico Maestro Eckhart. El franciscano es uno de los pocos teólogos medievales con formación universitaria que llegó a un amplio público en lengua vernácula. En su caso, no son sermones sino opúsculos que transmiten consejos espirituales los que se han conservado. La utilización vernácula de Olivi aparece también en toda su obra latina, así en sus comentarios bíblicos es frecuente el uso de palabras o expresiones romances. El caso no es único en la producción académica, pues, como muestra Martin Morard, Alain de Lille († 1203) ya lo utiliza en un contexto de teología trinitaria, especialmente para fundamentar un adjetivo calificativo de la divinidad: “*omnipotens, quod melius in gallico exprimi potest: li tuit puissant*”<sup>24</sup>. Este uso diafórico, como lo llama M. Morard, continuó durante todo el siglo XIII<sup>25</sup>. Pero lo que hace a Olivi especial es el carácter sistemático y reflexivo de este uso. Este recurso al occitano no cumple únicamente la función de ilustración puntual de un discurso erudito. También desempeña un papel dentro de una reflexión lingüística que concede un lugar destacado a la lengua vulgar.

El Maestro Eckhart, por su parte, también usa términos vulgares en sus escritos filosóficos, por ejemplo, los términos *istic* e *istischeit* para indicar la conversión del ser divino en sí mismo<sup>26</sup>. Ciertamente, el uso del vulgar lo ha usado el Maestro dominico desde los años en torno a 1290, piénsese en la pu-

21 Enrique Rivera, *Acercamiento al alma de San Francisco* (Salamanca: Tenacitas, 2008), 33.

22 Santa Casciani, ed., *Dante and the Franciscans* (Leiden: Brill, 2006).

23 Rosa Maria Desi, “François d’Assise, les laude et la naissance des confréries de laudesi”, *Religions & Histoire* 5 (2011): 66.

24 Martin Morard, “Le petit «li» des scolastiques : assimilation de l’article vulgaire dans le latin des théologiens médiévaux”, *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Age* 117, n. 2. (2005): 541.

25 Morard, “Le petit «li» des scolastiques...”, 541.

26 Alessandra Beccarisi, “Isticheit nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus”, en *Meister Eckhart in Erfurt*, ed. por Andreas Speer y Lydia Wegener (Berlin, New York: De Gruyter, 2005), 314-334.

blicación de los *Reden* o el *Discurso de Erfurt*, pero nos interesa señalar cómo lo utiliza presentándose como un indicio de ruptura con las formas escolásticas, orientado al espíritu y manteniendo en la retina las expresiones religiosas, incluso teológicas, para los laicos. Efectivamente, los críticos han interpretado la actividad literaria en vernáculo por parte del Maestro renano de forma casi unánime, entendiendo que los sermones alemanes son un signo de una especie de “conversión” de la teología al ministerio pastoral, que Eckhart realizó en los años inmediatamente posteriores a su regreso a Alemania tras su segunda enseñanza parisina en 1314<sup>27</sup>. Expresa el dominico en el uso de la lengua vernácula una elección social y política que constituye la base de una actividad pedagógica dirigida explícitamente a aquellos que, aun poseyendo una razón natural, no tenía acceso al conocimiento más elevado.

Es evidente la influencia de san Francisco en la vida religiosa, espiritual y mística posterior. Pero esta influencia no es única a ellas se le sumen figuras como las que hemos mencionado, así, por lo que ni Olivi, ni especialmente, Eckhart, serán inocuas a la mística posterior ni a la del Siglo de Oro. Curiosamente ambos autores y sus esfuerzos en lengua vernácula tendrán influencia en las experiencias religiosas de las beguinas. Del primero tenemos testimonios de traducciones utilizadas por las beguinas de Languedoc que no sobrevivieron a la represión inquisitorial de los años 1320<sup>28</sup>. Del segundo sabemos de su influencia en las beguinas de Alsacia. Se refleja pues una escritura en lengua vernácula que apoya la enseñanza espiritual a través de la predicación para beguinas y laicos: “del encuentro entre los teólogos dominicos y las monjas de su orden bajo su dirección, así como de beguinas y laicos piadosos en busca de espiritualidad, nació –afirma Benoît Beyer de Ryke– la mística renana, producto de la transposición a la lengua vernácula de las sutiles reflexiones teológicas y filosóficas elaboradas en latín en el seno del Estudio Dominicano de Colonia o de la Universidad de París”<sup>29</sup>.

27 Loris Sturlese, “Observations sur la prédication d’Eckhart. Le rôle des prédications dans l’ensemble de l’œuvre d’Eckhart, avec quelques réflexions sur la « *locutio emphatica* »”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98, n. 3 (2014): 445.

28 Louisa A. Burnham, *So Great a Light, so Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008), 30.

29 “C’est de la rencontre entre des théologiens dominicains et des religieuses de leur ordre placées sous leur direction ainsi que des béguines et de pieux laïcs en quête de spiritualité qu’est née la mystique rhénane, produit de la transposition en vernaculaire des subtiles réflexions théologiques et philosophiques élaborées en latin au sein du Studium dominicain de Cologne ou de l’Université de Paris”. Benoît Beyer de Ryke, “Entre Rhin et Escaut : la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)”, en *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)*, ed. por Alain Dierkens y Benoît Beyer de Ryke (Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 2014), 12.

Se muestra en los ejemplos señalados la presencia de una teología en latín y una mística en vernáculo en dependencia tanto temática, como textual, que se refleja en la producción académica y la homilética. Existe una diferencia de tono metodológico en cuanto al uso de ejemplos y de la libertad de referencia a las fuentes, pero son muestra de un carácter pedagógico dentro de la exposición teológica que tendrá su reflejo en el tiempo.

Por una parte, existirá un desarrollo de la mística que tiene una fuerte impronta franciscana encontrando en Buenaventura una de sus referencias principales, ya sea por sus obras —el *Breviloquium*, el *De triplice via* y el *Itinerarium mentis in Deum* serán obras de asidua lectura en los místicos del siglo XVI<sup>30</sup>—, ya sea por la atribución a él de obras que son apócrifas, es el caso de las *Meditationes vitae Iesu Christi*, el *Stimulus amoris*, el *Doctrina cordis* del dominico Gerardo de Lieja, las *Meditationes de Passione Domini* o la *Mistica Theologia* de Hugo de Balma, entre otras<sup>31</sup>. El Seráfico es la figura hermenéutica de primera magnitud, junto a la cual pivotan otros autores significativos como los Victorinos, Balma y Gerson, y desde el cual poder realizar una adecuada lectura de las afirmaciones espirituales de la mística renano-flamenca.

Por otra parte, efectivamente, se encuentra la corriente espiritual de los siglos XIII y XIV tematizada en lo que se denomina mística “renano-flamenca” que se desarrollará a partir de dos grupos distintos, que beben de las mismas fuentes, pero con matices diferenciados, a saber: una tradición “alemana”, heredera de los dominicos Maestro Eckhart, Enrique Suso y Juan Tauler, cercana a las beguinas, como hemos señalado, en especial a la beguina Mechtilde de Magdeburgo; y otra tradición flamenca que tiene en los canónigos agustinos Jan van Ruusbroec y Jan van Leeuwen, sus valedores más representativos y las que acompañan las figuras femeninas de la beguina Hadewijch de Amberes y la monja cisterciense Beatriz de Nazaret.

La conjunción de ambas sensibilidades místicas se deja ver en la presencia que ejerció el franciscanismo en la mística renano-flamenca —especialmente hasta que la reforma luterana toma auge— y también en la literatura espiritual

30 Como señala Marcelino Menéndez y Pelayo: “San Buenaventura influye más que él (santo Tomás de Aquino) en los místicos posteriores, especialmente en los de la escuela española, quienes convirtieron en asidua lectura suya el *Breviloquium* y el *Itinerarium mentis in Deum*, de cuyos pensamientos están sembrados sus escritos”. Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, t. I, ed. revisada por E. Sánchez (Santander: CSIC-Aldus, 1940), 398.

31 Cf. Isaac Vázquez, “Bonaventura nella storia della spiritualità spagnola”, en *San Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di san Bonaventura da Bagnoregio. Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. III, ed. por Antonio Pompei (Roma: Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”, 1976), 440-443.

escrita en el área inglesa<sup>32</sup>. Esta experiencia teológico-mística y religiosa se ve reforzada en los siglos XIV y XV a través de las prácticas reformadas, no solo de las Ordenes mendicantes, sino en la introducción de nuevas órdenes que conocerá en los jerónimos, cuyo principal centro será el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, un modelo paradigmático.

Este nuevo ámbito desarrollará y revitalizará la literatura interna de formación de frailes (sobre todo dirigida a aquellos frailes legos que no tenían formación universitaria) y de monjas (que tanto por ser mujeres como por su clausura no tienen por lo general acceso a la formación en latín). Se trata de una literatura espiritual o devocional que forma y conforma su vocación religiosa y sus prácticas de piedad. Junto a esta literatura de consumo interno en los conventos, la actividad de las órdenes mendicantes (y en menor medida la actividad reformadora de obispos y prelados) genera una literatura externa vinculada a la predicación en romance, a la práctica sacramental (especialmente del sacramento de la penitencia) y a la demanda de atención o formación espiritual que los nobles solicitan de manera explícita.

Dominique de Courcelles en su obra *Langages mystiques et avènement de la modernité*<sup>33</sup>, evocaba un hecho que aquí en parte queremos señalar y es el de la relación existente entre la experiencia y la producción literaria vinculada al misticismo y la modernidad y que el autor examina en autores que van desde Hadewijch de Amberes en el siglo XIII hasta Miguel de Cervantes, pasando por Raymond Llull, Catalina de Siena, Juan de Valdés, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, para señalar la existencia de una continuidad intelectual entre los místicos y el fundador de la novela moderna.

III. Demos un pequeño salto en el tiempo desde la Edad Media al inicio de la Modernidad. No hacemos sino seguir el recorrido iniciado. Nos situamos en los siglos XV y XVI. En un remedo de la dicotomía letrada e iletrada medieval se sigue escribiendo en latín las obras científicas y filosóficas. Los humanistas escriben normalmente en latín. La naciente iglesia protestante o reformada lute-

32 Cf. M. Grabmann, "Der Einfluss des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit der deutschen Mittelalter", en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 29 (1944) 19-27; G. Adolf-Altenberg, "San Bonaventura nei paei germanici", en *Doctor Seraphicus* 9 (1962) 35-54; G. Steer, "Die Rezeption des theologischen Bonaventura-Schrifttums im deutschen Spätmittelalter", en I. Vanderheyden (ed.), *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte. Referate des Bonaventura-Kongresses vom 10.-12. September 1974 in Münster/Westfalen*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl 1976, 146-156; M. Muckshoff, "Der Einfluss des hl. Bonaventura Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Theologie und Mystik des seligen Heinrich Seuse", en *San Bonaventura 1274-1974*, vol. II, cit., pp. 225-277.

33 Dominique de Courcelles, *Langages mystiques et avènement de la modernité* (Paris: Classiques Garnier, 2003).

rana que da primacía a la palabra de Dios, es decir, a los escritos bíblicos, en detrimento de los representantes de la Iglesia para recuperar la autenticidad, la verdad cristiana, tiene como pretensión dar a todos los creyentes acceso directo a los Evangelios. Esto provoca un impulso de las lenguas vernáculas, especialmente a partir de la traducción a lenguas vernáculas de las Sagradas Escrituras. El proceso traductor tenía un fin pastoral y pedagógico, que, hemos visto, no era totalmente original, pues la literatura teológico-mística ya había conocido este carácter abierto al Pueblo de Dios. Se une en la literatura mística la expresión en vernáculo de los sentimientos más íntimos –aunque con una singular profundidad conceptual teológica– con la finalidad pastoral. Frente al luteranismo no se combatirá solamente mediante el refuerzo dogmático, sino también mediante la producción de la literatura mística, comprendido la traducción de los clásicos de la mística renano-flamenca. En este sentido, se realiza una estrategia dogmática y una realidad pastoral. El primer caso es la traducción latina de obras espirituales clásicas renano-flamencas para contrarrestar la estrategia luterana. Es el caso, que se constituirá en pionero, de la primera edición latina de los *Sermones* del dominico Juan Tauler que salió de las prensas coloniales de Juan Quentel en 1548<sup>34</sup>. A él le seguirán los de Ruusbroec en 1552<sup>35</sup> y Suso en 1555<sup>36</sup>, a través del trabajo del cartujo Lorenzo Surio (Laurentio Surius). El segundo caso, el de la producción en lengua vernácula, en nuestro caso en castellano, realizada por los autores místicos desde la conciencia del catolicismo.

El humanismo del siglo XVI en su vertiente castellana empieza a revalorizar tanto la lengua vernácula, romance, como pone de manifiesto la *Gramática castellana* de Nebrija<sup>37</sup>, como por otra parte influirá en el cambio del modelo teológico, revitalización que se observa en la *Minerva* del Brocense<sup>38</sup>.

34 Johann Tauler, *D. Ioannis Tauleri De vita et passione Saluatoris Nostri Iesu Christi piissima exercitia... adiuncta sunt eiusdem fere argum?ti alia quaedam exercitia... authore D. Nicolao Escho* (Coloniae: ex officina Ioannis Quentel, 1548).

35 Jan van Ruusbroec, *D. Ioannis Rusbrochij sanctissimi divinissimique contemplatoris, Opera omnia: a r.f. Laurentio Surio Carthusiano, ex Belgico idiomate in Latinum conuersa, & denuo quam diligentissimè recusa. Omnibus pietatis studiosis, theologiam quam mysticam vocant sectantibus, & ad vitam contemplatiuam aspirantibus, vtilissima* (Coloniae: s/n, 1549).

36 Heinrich Seuse, *D. Henrici Susonis viri sanctitate, eruditione et miraculis clari Opera : nunc demum post annos ducentos & amplius e` Sueuico idiomate Latine` reddita* (Coloniae: Apud Arnoldum Quentelium, 1615 [1555]).

37 Cf. Eugenio de Bustos, “Nebrija, primer lingüista español”, en *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España. Actas de la III Academia Literaria Renacentista: Universidad de Salamanca, 9, 10 y 11 de diciembre, 1981*, ed. por Víctor García de la Concha (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983), 205-222.

38 Constantino García, *Contribución a la historia de los conceptos gramaticales. La aportación del Brocense* (Madrid: CSIC, 1960).

No obstante, la resistencia dogmática hace afirmar en 1495, como nos recuerda Melquiades Andrés, a Pedro Jiménez de Préjano, antiguo profesor de Salamanca en su obra ascética *Lucero de la vida cristiana*: que “por su imperfección no podemos declarar cosas altas e subtiles, ni de sus propiedades, así como en lengua latina que es perfectísima”<sup>39</sup>. El obispo de Coria reedita en esta obra de formación religiosa y de iniciación a la vida cristiana la subrayada dicotomía, si bien el tono pedagógico hace que la escriba en castellano.

Por su parte, el franciscano García de Cisneros, desde una perspectiva pastoral y pedagógica señala la importancia del uso de la lengua vulgar, con el fin de llegar al corazón de los humildes devotos que contraponen a la soberbia de los letrados<sup>40</sup>.

En las palabras del obispo cauriense se reedita la dicotomía, una doble valoración, dependiente de los *topos* medievales –que hemos mencionado– entre un latín culto y una utilización del romance o lengua vernácula del vulgo. Pero esta dicotomía ya había sido puesta en duda no solo por los místicos sino por los profesores humanistas respecto al método. Es el caso de Pedro López Montoya, que escribe en su *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles...*: “Y assí no ay que dudar sino que sera mas acertado enseñar la Gramática en Castellano, ahorrando todo lo posible la importunidad de los preceptos, y procurando hazellos menos dessabridos, con ir con ellos exercitando lo que se pretende, que es la noticia de la lengua”<sup>41</sup>.

Fray Luis de León pretende superar dicha separación en lo que se podría denominar el desarrollo de una “cultura humanística en romance”<sup>42</sup>, siendo consciente de que el castellano bien escrito es un instrumento igualmente válido para la construcción teológica y espiritual:

“Y no sé yo de dónde les nace el estar con ella tan mal; que ni ella lo merece, ni ellos saben tanto de la latina que no sepan más de la suya, por poco que de ella sepan, como de hecho saben de ella poquísimo muchos. Y de éstos son los que dicen que no hablo en romance porque no hablo desatadamente y sin orden,

39 Pedro Jiménez de Préjano, *Lucero de la vida cristiana* (Salamanca: Juan de Porras, 1497 [1493]), c. 37, fol. 27, citado en Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (Madrid: BAC, 1994), 82.

40 Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 82.

41 Pedro López de Montoya, *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos* (Madrid: Por la biuda de P. Madrigal, 1595), 76.

42 Avelina Carrera de la Red, “La latinidad de Fray Luis de León”, *Helmántica* 39, n. 120 (1988): 313.

y porque pongo en las palabras concierto, y las escojo y les doy su lugar; porque piensan que hablar romance es hablar como se habla en el vulgo; y no conocen que el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, así en lo que se dice sino en la manera como se dice. Y negocio que de las palabras que todos hablan elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aun cuenta a veces las letras, y las pesa, y las mide y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura. Y si dicen que no es estilo para los humildes y simples, entiendan que, así como los simples tienen su gusto, así los sabios y los grados y los naturalmente compuestos no se aplican bien a lo que se escribe mal y sin orden, y confiesen que debemos tener cuenta con ellos, y señaladamente en las escrituras que son para ellos solos, como aquesta lo es”<sup>43</sup>.

Efectivamente, la elección de la lengua vernácula, en nuestro caso el castellano, no supone la falta de pericia, pues nos encontramos con formas literariamente brillantes. Pero esta forma elevada de literatura no supone el olvido de las razones del uso dicha forma que es tanto pedagógica como también teológica: hablar del amor de Dios implica hablar de orden, de belleza, de armonía, de dulzura y eso exige un cuidado de la forma literaria, muchas veces poética, y del estilo narrativo. La adopción del castellano en la mística del Siglo de Oro presume, pues, una conciencia teológica, psicológica y lingüística, capaz de expresar la plenitud del gozo del alma, de por sí, inexplicable con palabras, ya que toda vez que como señala san Juan de la Cruz en *Llama de amor viva*:

“De donde la delicadez del deleite que en este toque se siente es posible decirse; ni yo querría hablar en ello, porque no se entienda que aquello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar y nombrar cosas tan subidas de Dios, como en estas almas pasan; de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo y gozarlo y callarlo el que lo tiene”<sup>44</sup>.

Las dificultades del uso de las palabras —“lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible”<sup>45</sup>— a la hora de reflejar la experiencia mística para uno mismo se tornan aún más dificultosas cuando se quiere

43 Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. por Antonio Sánchez Zamarreño (Madrid: Espasa-Calpe, 1991), 390-391.

44 Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 2, 19. Pueden verse en múltiples ediciones, por ejemplo: *Llama de Amor viva de San Juan de la Cruz*, ed. por Eulogio Pacho (Burgos: Editorial Monte Camelo, 2010). Podemos señalar también para el conjunto de las obras *San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Obras Completas (texto crítico-popular)*, ed. por Simeón de la Sagrada Familia (Burgos: Editorial Monte Camelo, 1959)

45 Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 26,4.

compartir dicha experiencia. La pedagogía de la experiencia mística afecta así a las formas literarias atrayendo la poesía, como señala Teresa de Jesús:

“¡Oh, váleme Dios, cuál está un alma está así! Toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor, dice mil desatinos santos, atinando siempre a contentar a quien la tiene así. Yo sé persona que, con non ser poeta, que la acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien, no hechas de su entendimiento, sino que, para más gozar la gloria que tan sabrosa pena le daba, se quejaba de ella a Dios”<sup>46</sup>

Y también el lenguaje usado no solo en cuanto a las palabras, sino en cuanto al idioma, aflorando lo más cercano. Y es que efectivamente, dirá el carmelita en *Cántico espiritual*: “así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él, porque el mismo Dios sea el que lo comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno”<sup>47</sup>.

A la necesidad de expresión en lengua vernácula de los sentimientos místicos interiores, se le acompaña la creación de conceptos que vienen del latín, por lo que se fomenta las versiones de los tratados místicos latinos en obras vernáculas, como el caso de la *Teología Mística* del cartujo Hugo de Balma convertida desde la mística del recogimiento franciscano en *Sol de Contemplativos*<sup>48</sup>. Palabras como *divinal*, *reposo*, *ardor de amor*, *ayuntarse* inician un camino de implementación que alcanzarán una expresión elevada en Alonso de Madrid o Francisco de Osuna<sup>49</sup>. Se trata de una labor no solo de traducción lingüística sino teológica, espiritual y pedagógica. Bernardino de Laredo recuerda en su *Subida al Monte Sión* la infabilidad del lenguaje, y la necesidad del sentimiento frente al discurso (“síentese que se siente y no se sabe decir”)<sup>50</sup>.

Bernardino de Laredo trae a colación la crítica a la teología escolástica (inquisidores de Dios), que no a la teología subyacente incluso medieval como puede ser la monástica, que efectivamente se había cuidado en los conventos a través de autores como san Buenaventura sumado a la tradición renana. Efectivamente, la corriente mística que tenía como fuente fundamental la teología

46 Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, V, 16, 4. Pueden verse en múltiples ediciones, señalamos: *Obras completas. Edición manual*, ed. por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, 9 ed. (Madrid: BAC, 2012).

47 Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 26,4.

48 Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: teología mística*, ed. por Teodoro H. Martín (Salamanca: Sígueme, 1992).

49 Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 89.

50 Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, en *Místicos franciscanos*, vol. II, ed. por Juan Bautista Gomis (Madrid: BAC, 1948), cap. 18.

renano-flamenca daba lugar a una interpretación contemplativa que ponía en serios problemas el alcance existencial cristiano de la propia mística. Especialmente significativa es la obra del franciscano flamenco Enrique de Herp (1410-1477) y su *Theologia mystica* (compilación de la obra del franciscano flamenco realizada en 1538<sup>51</sup>), en la que se encuentra en el vol. II su célebre *Spiegel der Volkomenheit*<sup>52</sup>, traducida al latín como *Directorium aureum contemplativorum*<sup>53</sup> y que en España se conoce como *Directorio de contemplativos*<sup>54</sup>. Entrando a España por Sevilla, se convierte en un éxito editorial de la época<sup>55</sup>. Francisco de Osuna (1497-1540) y Bernardino de Laredo son lectores atentos de la obra de Herp. Posiblemente estos primeros maestros místicos, en su esfuerzo por la búsqueda de la contemplación, pudieron derivar algunas afirmaciones a partir de una mirada desde lo inefable y, posiblemente, sus coetáneos vieron el peligro de una lectura simple de este texto, por otra parte, tan leído. Pero no podemos olvidar que la mística peninsular y especialmente el recogimiento franciscano se apoyaba en la tradición que le era bien conocida –y aquí señalada– y que ello posibilitó una adecuada lectura de las afirmaciones espirituales de la mística renano-flamenca que tenían en los discípulos del Maestro Eckhart, Heinrich Suso y John Tauler ejemplos de la vinculación entre contemplación mística, difusión pedagógica y predicación en la lengua vernácula.

Así pues, la expresión lingüística de la experiencia mística representa para los profanos el medio para conquistar lo que san Buenaventura proponía como cointución del misterio de Dios Uno y Trino. La especulación teológica no será meramente racional o quiditativa, sino realmente contemplativa, de modo que se hace realmente una forma de vida y un género espiritual.

La poética de los místicos busca la abundancia de imágenes para traducir la palabra divina escuchada en la visión o el sueño. Escribir como se habla podría

51 Henricus de Herp, *Theologia mystica cum speculativa, tum praecipue affectiva, quae non tam lectione iuvatur quam exercitio obtinetur amoris, tribus libris luculentissime tradita* (Colonia: Melchior Novesanius, 1538).

52 P. Schoeffer, Mainz c. 1475.

53 Henricus de Herp, *Directorium Aureum Contemplativorum* (Colonia: J. Landen, 1509 [1513 revisada]).

54 Henricus de Herp, *Directorio de contemplativos*, estudio preliminar, ed. y trad. de J. Martín Kelly, FUE-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1974; H. de Herp, *Directorio de contemplativos*, ed. de T. H. Martín, Sígueme, Salamanca 1991; H. de Herp, *Directorio de contemplativos*, ed. de T. H. Martín, BAC, Madrid 2004.

55 Cf. Teodoro H. Martín, *Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas* (Ávila: Talleres de El Diario de Ávila, 1973).

describir el enfoque de los místicos, que a menudo eran magníficos creadores de lenguas vernáculas.

La poética y la mística, que convergen en la sustancialidad de la palabra, constituyen un modo de conocimiento y un modo de vida, una forma de comunicación pedagógica de la forma de vida. La literatura mística contribuye con su poesía en castellano al nacimiento de una nueva cultura cristiana en la lengua vernácula.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrés, Melquiades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994.
- Balma, Hugo de. *Sol de contemplativos: teología mística*, edición por Teodoro H. Martin. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Beccarisi, Alessandra. “Isticheit nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus”. En *Meister Eckhart in Erfurt*, editado por Andreas Speer y Lydia Wegener, 314-334. Berlin, New York: De Gruyter, 2005.
- Beyer de Ryke, Benoît. “Entre Rhin et Escaut : la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)”. En *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)*, editado por Alain Dierkens y Benoît Beyer de Ryke, 9-16. Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 2014.
- Boulton, Maureen B. M. Editor. *Literary Echoes of the Fourth Lateran Council in England and France, 1215-1405*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2019.
- Burnham, Louisa A. *So Great a Light, so Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.
- Bustos, Eugenio de. “Nebrija, primer lingüista español”. En *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España. Actas de la III Academia Literaria Renacentista: Universidad de Salamanca, 9, 10 y 11 de diciembre, 1981*, editado por Víctor García de la Concha, 205-222. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983.
- Careri, Maria, Christine Ruby e Ian Short, *Livres et écritures en français et en occitan au XIIIe siècle*. Catalogue illustré. Viella: Roma 2011.
- Carrera de la Red, Avelina. “La latinidad de Fray Luis de León”. *Helmántica* 39, n. 120 (1988): 311-332.
- Casciani, Santa, editor. *Dante and the Franciscans*. Leiden: Brill, 2006.

- Cerquiglini-Toulet, Jacqueline. “Chapitre III. Écrire en langue vernaculaire”. En *Femmes et littérature. Une histoire culturelle*, I, editado por Martine Reid, 66-109. Paris: Gallimard, 2020.
- Cioba, Mianda “La «Historia Orientalis» de Jacques de Vitry en manuscritos castellanos medievales”, *Revista de Filología Románica*, 13, (1996) 153-166
- Courcelles, Dominique de. *Langages mystiques et avènement de la modernité*. Paris: Classiques Garnier, 2003.
- Cruz, Juan de la. *San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Obras Completas (texto crítico-popular)*, editado por Simeón de la Sagrada Familia. Burgos: Editorial Monte Camelo, 1959.
- Cruz, Juan de la. *Llama de Amor viva de San Juan de la Cruz*, editado por Eulogio Pacho. Burgos: Editorial Monte Camelo, 2010.
- Dalarum, Jacques. *Le Cantique de frère Soleil. François d'Assise réconcilié*. Paris: Alma éditeur, 2014.
- Dessi, Rosa Maria. “François d'Assise, les laude et la naissance des confréries de laudesi”. *Religions & Histoire* 5 (2011): 66-71.
- García, Constantino. *Contribución a la historia de los conceptos gramaticales. La aportación del Brocense*. Madrid: CSIC, 1960.
- Gally, Michèle y Christiane Marchello-Nizia. *Littératures de l'Europe médiévale*. Paris: Magnard, 1987.
- Gilbert Dahan. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident XIIIe-XIVe siècle*. Paris: Cerf, 1999.
- Góngora, María Eugenia. “El Cantar de los Cantares y la escritura medieval: Richard Rolle de Hampole (CA. 1300-1349)”. *Revista chilena de literatura* 99 (2019): 61-76.
- Grande Quejigo, Francisco Javier. *Aproximación a la literatura castellana de la Edad Media*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2020.
- Herp, Henricus de. *Directorium Aureum Contemplativorum*. Colonia: J. Landen, 1509 [1513 revisada].
- Herp, Henricus de. *Theologia mystica cum speculativa, tum praecipue affectiva, quae non tam lectione juvatur quam exercitio obtinetur amoris, tribus libris luculentissime tradita*. Colonia: Melchior Novesanius, 1538.
- Imbach, Ruedi. *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*. Paris: Cerf, Fribourg: Éditions universitaires, 1996.
- Inocencio III. *Concilio IV de Letrán (XII ecuménico), 11-30 de noviembre de 1215*. En *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editado por Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. Barcelona: Herder 2012.
- Jesús, Teresa de. *Obras completas. Edición manual*, editado por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, 9 ed. Madrid: BAC, 2012.

- Laredo, Bernardino de. *Subida del Monte Sión*, en *Místicos franciscanos*, vol. II, ed. por Juan Bautista Gomis. Madrid: BAC, 1948.
- Lázaro, Manuel. “Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología”. *Carthaginensia* 36 (2020): 375-404.
- Lázaro, Manuel y Esteban Anchústegui. “La reducción secular de la laicidad religiosa”. *Cauriensia* 16 (2921): 421-454.
- León, Fray Luis de. *De los nombres de Cristo*, ed. por Antonio Sánchez Zamarréño. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- López de Montoya, Pedro. *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos*. Madrid: Por la biuda de P. Madrigal, 1595.
- Martín, Teodoro H. *Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas* (Ávila: Talleres de El Diario de Ávila, 1973).
- McGinn, Bernard. *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350-1550. The Presence of God, vol. 5. A History of Western Christian Mysticism*, 9 ed. New York: Crossroad Publishing Co., 2016.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de las Ideas Estéticas en España*, t. I, edición revisada por E. Sánchez. Santander: CSIC-Aldus, 1940.
- Morard, Martin. “Le petit «li» des scolastiques : assimilation de l’article vulgaire dans le latin des théologiens médiévaux”. *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Âge* 117, n. 2. (2005): 531-593.
- O’Callaghan, Joseph F. *The learned king. The reign of Alfonso X of Castille*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- Ortín, Juan, editor. *Los escritos de san Francisco de Asís*, introducción de Juan Meseguer, comentario de Isidoro Rodríguez y Alfonso Ortega, 2ª edición. Murcia: Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM.
- Poirel, Dominique. “‘Mystique’ : histoire d’un mot, histoire d’un malentendu”. En *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ? Actes du colloque international, organisé par l’Institut d’Études Médiévales et tenu à l’Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017*, editado por Dominique Poirel, 11-31. Turnhout: Brepols, 2021.
- Préjano, Pedro Jiménez de. *Lucero de la vida cristiana*. Salamanca: Juan de Porras, 1497 [1493].
- Rivera, Enrique. *Acercamiento al alma de San Francisco*. Salamanca: Tenacitas, 2008).
- Robecchi, Marco. “Honorius Augustodunensis e l’Elucidarium in Europa”. En *Il Lucidario bergamasco: (Biblioteca Civica Angeli Mai, ms MA 188)*, editado por Marco Robecchi, 7-14. Milano: Ledizioni, 2017.

- Robson, C. A. *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily: with the text of Maurice's French Homilies from a Sens Cathedral Chapter MS*. Oxford: Basil Blackwell, 1952.
- Ruusbroec, Jan van. *D. Ioannis Rusbrochij sanctissimi divinissimique contemplatoris, Opera omnia: a r.f. Laurentio Surio Carthusiano, ex Belgico idiomate in Latinum conuersa, & denuo quam diligentissimè recusa. Omnibus pietatis studiosis, theologiam quam mysticam vocant sectantibus, & ad vitam contemplatiuam aspirantibus, vtilissima*. Coloniae: s/n, 1549.
- Seuse, Heinrich. *D. Henrici Susonis viri sanctitate, eruditione et miraculis clari Opera : nunc demum post annos ducentos & amplius e` Sueuico idiomate Latine` reddita*. Coloniae: Apud Arnoldum Quentelium, 1615 [1555].
- Sturlese, Loris. "Observations sur la prédication d'Eckhart. Le rôle des prédications dans l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart, avec quelques réflexions sur la « *locutio emphatica* »". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98, n. 3 (2014): 443-455.
- Tauler, Johann. *D. Ioannis Tauleri De vita et passione Saluatoris Nostri Iesu Christi piissima exercitia... adiuncta sunt eiusdem fere argum?ti alia quaedam exercitia... authore D. Nicolao Eschio*. Coloniae: ex officina Ioannis Quentel, 1548.
- Vázquez, Isaac. "Bonaventura nella storia della spiritualità spagnola". En *San Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di san Bonaventura da Bagnoregio. Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. III, editado por Antonio Pompei, 439-459. Roma: Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura", 1976.

Manuel Lázaro Pulido  
Facultad de Derecho  
Universidad Internacional de La Rioja  
Av. de la Paz, 137  
26006 Logroño (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-9519-4113>

