

EL AMOR PURO COMO SANTIDAD VERDADERA EN MARÍA MAGDALENA DE PAZZI

1. SANTIDAD. MÁS ALLÁ DE LA HAGIOGRAFÍA. MÁS ALLÁ DE LA ASCESIS

Junto con la *Vita* escrita por Vincenzo Puccini¹, uno de los textos que más contribuyó a fijar la imagen de santidad de María Magdalena de Pazzi (1566-1607) fue el constituido por los *Ammaestramenti*, una colección de breves consejos, avisos y dichos, recopilados por las monjas de Santa María de los Ángeles, que fue incluida en la primera edición de dicha *Vita* (1609), ampliada en la segunda (1611) y conoció luego una gran difusión. La edición crítica de los mismos por parte de Chiara Vasciaveo² nos advierte sobre lo que podríamos llamar la construcción de la imagen de santidad inmediatamente después del fallecimiento de la carmelita florentina, y su incidencia, de tal modo que no hemos de suponer de manera simple que dicha imagen se corresponda con la realidad vivida y experimentada por la santa³.

En efecto, hoy sabemos que el modelo de vida religiosa propugnado por el primer biógrafo, Puccini, era fuertemente ascético y devoto. Conoció a Magdalena de Pazzi en los últimos años de la vida de ésta, pues fue gobernador del monasterio entre 1605 y 1626, y colaboró en el proceso que llevaría a su beatificación en mayo de este último año. Dibujó el retrato de una santa penitente y con dones místicos excepcionales, pero relegó aspectos tan importantes como el “excesivo” amor a la Sagrada Escritura, su honda fundamentación en el misterio trinitario, la dimensión teológica de su espiritualidad o su sentido de la libertad de conciencia a la escucha del Espíritu⁴.

¹ V. PUCCINI, *Vita della madre suor Maria Maddalena de' Pazzi Fiorentina, monaca dell'ordine carmelitano nel monastero di S. Maria degli Angeli...*, Firenze 1609.

² SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere nella testimonianza delle prime sorelle* (a cura di C. Vasciaveo), Nerbini, Firenze 2009.

³ Sobre este proceso de construcción, C. COPELAND, *Maria Maddalena de' Pazzi: The Making of a Counter-Reformation Saint*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁴ C. VASCIAVEO, «Confessori e governatori del monastero», en SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, 226-232; ID., *Una storia di donne. Il Carmelo Santa Maria degli Angeli e S. M. Maddalena de' Pazzi di Firenze*, Edizioni Carmelitane, Roma 2013, 156-160.

De este perfil formaron parte también los *Ammaestramenti*, que recogían avisos de la santa como maestra de novicias a partir de los recuerdos de algunas monjas. Vasciaveo ha estudiado la historia de su redacción a partir de tres códices manuscritos hallados en el año 2006 en el archivo del monasterio; recuperando su denominación más antigua de *Detti (Dichos)*, ha subrayado la necesidad de tener en cuenta, «nello stile formativo specifico della comunità foirentina e generale dei religiosi del tempo, la preoccupazione di una pedagogía della rinuncia»⁵. Nos hallamos ante escritos influenciados por un ideal concreto de monja, caracterizado por el sacrificio, la oración prolongada y la invisibilidad social⁶. Además, la selección de los recuerdos tiene que ver con las inquietudes y la situación vocacional de quien los transmite y, más adelante, con los intereses que guían las ediciones y silencian lo que no se ajusta a tal ideal. Esto explica el contraste entre estos textos y las consideradas como *obras mayores* del corpus magdaleniano: «le successive revisione dei *Detti* raccolti dalle sorelle manifestano una sempre più accentuata diffidenza verso la mistica e la libertà spirituale»⁷, aunque es posible encontrar, sobre todo en los estratos originarios, la persistencia de líneas magdalenianas tales como la espiritualidad trinitaria y el uso de citas bíblicas.

Así pues, se hace necesario acudir a las “obras mayores” – los manuscritos conocidos como *I Quaranta giorni, I Colloqui, Revelatione e intelligentie, Probatione, Renovatione della Chiesa* – para conocer el pensamiento de Magdalena de Pazzi sobre la santidad y la extraordinaria tensión hacia ella que caracterizó toda su vida. En definitiva, si parece claro que el perfil que nos ha dejado la hagiografía adolece de importantes carencias – aunque resulta muy significativo respecto a los modelos de santidad propuestos en la época postridentina –, también las fuentes más próximas a la muerte de la santa deben ser tratadas con prudencia: el modelo ascético, vivido por la propia Magdalena de Pazzi como un importante factor del contexto religioso vigente, no constituye el núcleo esencial de su visión de la santidad, por mucho que ella misma haya sido propuesta (no sin fundamento) como ardiente defensora de la observancia regular. A lo largo de estas páginas intentaremos mostrar que la hon-

⁵ C. VASCIAVEO, «Introduzione», en SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, 28.

⁶ *Ibid.*, 29.

⁷ *Ibid.*, 33. Ya Bruno Secondin, que utilizó los *Ammaestramenti* para estudiar la pedagogía de Magdalena de Pazzi como maestra de novicias y de jóvenes, advirtió que a estos apuntes les faltaba «la prospettiva teológica ad ampio respiro della vita religiosa, più volte sbazzata da Maddalena nelle estasi e visione» y que quedaba aquí muy empobrecida (B. SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi. Esperienze e dottrina*, Edizioni Carmelitane, Roma 2007², 171).

dura de su experiencia mística y de su visión teológica sobrepasaba la concepción de la santidad como camino ascético, como conquista de la perfección de las virtudes.

Con todas las cautelas que acabamos de señalar y a modo de introducción, sí podemos acudir a dos lugares de estos *Dichos* que nos permiten, en nuestra opinión, rastrear dos aspectos de nuestro tema que reflejarían huellas magdalenianas.

El primero lo hallamos en el *Manoscrito primo dei Detti* (según la edición de Vaschiaveo), redactado entre abril de 1602 y el 16 de abril de 1610 por sor María Sommai y sor Pacífica del Tovaglia⁸; pertenecería, pues, al estadio más antiguo de la redacción. Aquí se afirma de Magdalena de Pazzi que tenía «uno spirito semplice e verace», y se recuerda que aconsejaba poner en el servicio de Dios «un verace e retto fondamento», pues, de otro modo, no sería duradero. Las obras virtuosas y santas, sin este «fondamento nella *Verità che è Dio stesso*» (Jn 15,6), no tienen valor ante Dios; incluso sería mejor no practicarlas que hacerlas «senza *Veracità*», es decir, «senza *autenticità*»⁹. Sigue a esta reflexión el relato de una visión del sufrimiento en el purgatorio de un alma que, en vida, se había ejercitado por muchos años en las buenas obras. A partir de ella, Magdalena de Pazzi habría advertido contra lo que llamó «*una muerte no recta*», es decir, contra una mortificación no verdadera, sino hecha de engaño y virtud fingida. Después de aclarar que lo propio de quien se entrega totalmente al servicio de Dios es, de mil modos y en todo momento, «“dar morte” a se stesso», *morir a sí mismo*», señalaba los sutiles mecanismos por los cuales la intención se desviaba y perdía la rectitud que debía caracterizar al verdadero servidor:

⁸ María Sommai habría tenido un papel relevante en la redacción; había entrado en el monasterio en 1602 y fue una de las novicias formadas por Pazzi, pero murió joven, en 1616; sus recuerdos tendieron a acentuar los contenidos relativos a la ascesis y la obediencia. María Pacífica del Tovaglia (1566-1627) había sido amiga desde la infancia de Magdalena de Pazzi y fue ecónoma, maestra y tres veces priora del monasterio; acompañó su itinerario y fue una de las escritoras de sus éxtasis; había redactado en 1598 el *Breve ragguaglio* sobre su niñez y juventud. En la elaboración de los *Detti* debió actuar como coordinadora. Debió corregir y completar el manuscrito de Sommai para presentarlo a la revisión de Puccini. La fecha tope del 16 de abril de 1610 viene indicada por la entrega de estos materiales, integrados en la edición de la *Vita* de Puccini de 1611, para la censura diocesana.

⁹ *Manoscritto primo dei Detti*, n.18, en, *Detti e preghiere*, 64-65. Con distinta numeración en la edición clásica de SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Tutte le opere [...] dai manoscritti originali*, Centro Internazionale del Libro, Firenze 1966, VII, 326-327; y en la reciente: SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Cantico per l'Amore non amato. I testi in italiano corrente*, Transcrizione di Elia Monari O.Carm., Edizioni Feeria, Firenze 2016, 1353.

«Onde diceva, “s’uccide” quello o quella con “morte non retta”, colui che non avendo mai avuto una vera esperienza di Dio, quando castiga il corpo suo con digiuni e astinenze ma questo fa non per piacere a Dio puramente, quanto per dar nutrimento al concetto che ha di se stesso, *stimandosi (credendosi) di gran virtù e santità*. Attraverso tali esercizi esterni di virtù conferma a se stessa che è tale»¹⁰.

Del mismo modo, sería también una “muerte no recta” la obediencia que busca un amor particular y un trato de preferencia por parte del superior; o la humillación o penitencia externa evidente (en la que no hay reconocimiento de culpa propia) que acarrea a la persona fama de santa, justa y perfecta. Un superior verdaderamente «iluminado» debería poder distinguir entre un espíritu *simple y veraz* y aquel otro que convierte las buenas obras en ocasión de soberbia y vanidad. Según este relato, ella así lo practicó en el tiempo en que tuvo responsabilidades de este tipo, con una gran vigilancia para no contribuir a esas tendencias ocultas y orientar a las religiosas hacia una piedad sincera y un radical reconocimiento de su *no-ser* ante Dios¹¹.

Si tenemos en cuenta que estas advertencias coinciden con descubrimientos importantes en su propio itinerario vital, estas páginas podrían traslucir su inquietud por formar a las monjas en la vía de la interioridad. Recordemos que, en ella, la promesa del Señor de recibir el Espíritu Santo estuvo asociada a una toma de conciencia de su “*no-ser*”¹² y que utilizó la expresión “*amor muerto*” para referirse al estadio más perfecto del amor, configurado con el Verbo¹³. Trataría, pues, de moldear el interior de las religiosas, desde esa pedagogía de la renuncia que podría quedarse en penitencias externas y apariencias de virtud, hacia una real y efectiva entrega a Dios, por la vía de la rectitud, la autenticidad y el abandono en Él. En efecto, una nota mística aparece en el texto que nos ocupa cuando

¹⁰ *Manoscritto primo dei Detti*, n.19, en *Detti e preghiere*, 68-69; *Tutte le opere*, VII, 328; *Cantico*, 1354.

¹¹ *Manoscritto primo dei Detti*, n.19, en *Detti e preghiere*, 70-71: no imponía mortificaciones a quien creía que podía utilizarlas para construir esa falsa imagen de sí misma, y le decía: «Per voi non trovo altra mortificazione che far conto che non ci siete». *Tutte le opere*, VII, 329; *Cantico*, 1355.

¹² SANTA MARIA MADDALENA DE’ PAZZI, *Éxtasis, amor y renovación*, BAC, Madrid 1999, 4: «Así haré yo contigo si te convences de tu no-ser»; o más adelante: «Como una criatura no puede vivir sin corazón, así yo no podré estar lejos de ti, cada vez que tomes conciencia de tu no-ser» (p.5). Ambos textos en el primer día de *Revelaciones e Inteligencias*; también en *Tutte le opere*, IV, 44-45; *Cantico*, 680.

¹³ Lo describe en el sexto día de *Revelaciones e Inteligencias*, en *Éxtasis, amor y renovación*, 158-159; consiste en «el abandono total muerto que ha hecho de sí en Dios», por el cual «nada quiere, nada sabe y nada desea poder»; *Tutte le opere*, IV, 211; *Cantico*, 795.

advierte que, amando más el padecer que el gozar, se descubre que «il godere è patire e il patire godere»¹⁴.

El segundo texto que nos interesa señalar en este conjunto de documentos se halla en el *Manoscritto terzo dei Detti*, cuya redactora fue suor Pacifica de Tovaglia, con recuerdos de diversas monjas, entre enero de 1608 y el 16 de abril de 1610, y que incluye correcciones del P. Puccini. Pues bien, aquí encontramos un tema “típicamente magdaleniano” – así lo reconoce la editora¹⁵ – al referirse a la pureza; a modo de nota o enumeración, se escribe:

«Impedimenti della purità.
 Impediscono la divina purità, tutte l'opere, pensieri e parole che deviano dallo stato e decoro della vita religiosa.
 Ogni minimo volere lontano dal voler divino.
 Ogni minimo desiderio di gloria, fosse pure di santità.
 Ogni minima doppiezza (cf. 1 Tim 3,8) con Dio e con le creature.
 Ogni minimo occultamento della Verità.
 Ogni minimo giudizio men che santo del prossimo.
 Ogni parola non retta e oziosa (Reg Carm 16). Ogni pensiero che non è di Dio o appartenente alle cose sue o alla salvezza, perfezione e necessità del prossimo»¹⁶.

De nuevo se alude a un *deseo de santidad* que, en lugar de buscar puramente a Dios y su voluntad, encierra la búsqueda de uno mismo, de la propia gloria. Pazzi desconfiaba de esto y quería desterrarlo, aunque fuese en grado «mínimo», al tiempo que situaba tal deseo del lado de la lejanía de la voluntad de Dios, la doblez, la ocultación de la verdad, los juicios contra el prójimo, la falta de rectitud y de vida en Dios.

Estas advertencias pueden muy bien comprenderse desde la herencia de Santa Catalina de Siena, una de las principales influencias en Magdalena de Pazzi, que veía en el amor propio la raíz de los pecados. Pero también nos ponen sobre la pista de una de las cuestiones más interesantes de esta época: en la segunda mitad del siglo XVI, cuando se están redefiniendo los modelos de santidad y cobra más importancia que en el Medioevo el control eclesiástico, emerge con más fuerza la cuestión de la santidad auténtica frente a la “simulada”, “fingida” o “afectada”, tradicionalmente

¹⁴ *Manoscritto primo dei Detti*, n.19, en *Detti e preghiere*, 70-71; *Tutte le opere*, VII, 329; *Cantico*, 1355.

¹⁵ C. VASCIAVEO, «Introduzione», en SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, 32.

¹⁶ *Manoscritto terzo dei Detti*, n.51, en *Detti e preghiere*, 96-97; *Tutte le opere*, VII, 271; *Cantico*, 1317.

asociada a la imagen de “la hipocresía”¹⁷. En los textos que acabamos de mencionar, Magdalena de Pazzi no se refiere directamente a simulación ni fingimiento, pero sí podemos ver en ellos la denuncia de una santidad de apariencias, con un engaño triple: para con Dios, con uno mismo y con los demás. Los aspectos que se señalan en el primer texto como piedras de toque para el discernimiento son: la mortificación, la obediencia y la humildad, tres elementos íntimamente ligados entre sí en la vida religiosa tal y como se concebía en la época. Probablemente las religiosas (Sommai en el primer caso, y las generaciones que siguieron después) acentuaron estas tres dimensiones como aplicación de un mensaje que, en su origen magdaleniano, tenía su raíz en una experiencia mística del amor sponsal más profunda. Pero es significativo que los elementos señalados aquí como sospechosos de inautenticidad, de santidad aparente, no verdadera, se refieran a la vida ascética (la mortificación con sus ayunos y castigos corporales, la obediencia con su cumplimiento externo, la humildad con su reflejo también externo), que era el modelo de santidad hacia el que orientaban las directrices postridentinas (una santidad moral, de buenas obras y buenas costumbres), mientras que la desconfianza eclesial se cernía sobre la santidad visionaria, que la propia Pazzi representaba. En efecto, muchos de los fenómenos que encontramos en los manuscritos magdalenianos están incluidos, como engaños del demonio, en el tratado de Marco Aurelio Grattarola (oblato de San Ambrosio) *Prattica della vita spirituale per le monache et altre persone*, que conoció varias ediciones desde 1603: palabras amorosas sponsales, éxtasis, raptos, deseos de recibir frecuentemente el Santísimo Sacramento, “grandes excesos de amor” o dolor en los lugares de las llagas del Señor¹⁸. Frente a esta desconfianza, Pazzi apuntaba a la raíz de la relación con Dios, a la intención del corazón y a la posibilidad de que en el modelo ascético propiciado entonces se diera, en el fondo, una santidad simulada.

2. LA SANTIDAD COMO “AMOR PURO”

María Magdalena de Pazzi concibió la santidad como participación en la vida trinitaria. Esto se manifestó desde muy pronto. Es conocido su descubrimiento, siendo niña, del llamado *Símbolo de Atanasio (Quicumque)*, cuya recitación le acompañó toda su vida y hasta el lecho de

¹⁷ G. ZARRI (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991; sobre esta terminología y su evolución, especialmente el capítulo introductorio de esta obra, G. ZARRI, «“Vera” santità, “simulata” santità: ipotesi e riscontri», 9-36.

¹⁸ A. PROSPERI, «L'elemento storico nelle polemiche sulla santità», en G. ZARRI (a cura di), *Finzione e santità...*, 88-118; se refiere a esta obra en 112-113.

muerte, y que le ayudó a enraizar toda su experiencia en el misterio de la Trinidad¹⁹. El día de su profesión religiosa, que realizó gravemente enferma sin ceremonia alguna, postrada en una camilla, era la fiesta de la Santísima Trinidad, el 27 de mayo de 1584. Cuando después, en la oración que inició *los cuarenta días* de intensos y sucesivos éxtasis, consideró el significado de lo que acababa de realizar, le pareció estar «unida a la Santísima Trinidad por medio de tres vínculos o verdaderas, ataduras, los cuales eran los tres votos» que había emitido. El voto de castidad era un lazo que la unía «al Eterno Padre, que es la misma pureza»; el de obediencia, al Hijo, pues la asemejaba a Jesús; y el de pobreza, al Espíritu Santo, porque sólo así se pueden recibir sus riquezas²⁰. Encontramos aquí una concepción de los votos como vínculo de unión y cauce de semejanza con las tres personas divinas, y ello explica su aprecio de la vida religiosa y su exigencia de la observancia regular, no tanto en una línea ascética, sino como posibilidad de realización de esta llamada a la unión y semejanza con Dios.

Pero más allá de la vía de los votos, Magdalena de Pazzi reflexionó con frecuencia sobre esta sorprendente y admirable posibilidad de la criatura de unirse y asemejarse a su Creador. A los cinco días de su profesión, el versículo de Jn 6,57, «*Yo vivo por el Padre*», la llevó a meditar cómo fue esto en Jesús; mencionó tres puntos, el segundo de los cuales olvidó al transmitir la experiencia, siendo los otros dos la conformidad de voluntad con el Padre y la igualdad con Él. Vio y comprendió luego cómo podría ser esto en el alma:

«Vi entonces cómo también el alma puede estar unida a Dios y vivir por Él, porque amando puramente al Señor, viene por este amor a conformar su voluntad con la divina y hacer todas las cosas en Dios y para Dios, y su mismo vivir es por Dios.

[...] siendo solamente el Hijo igual al Padre, no acertaba en qué manera puede el alma asemejarse a Dios, no pudiendo ser igual a Él más que el Hijo. Estando en estas cosas, comprendí que también el alma puede ser conforme y vivir por Dios, en Dios, no perfectamente como el Hijo, sino de esta otra manera: siendo el alma pura y amando a Dios puramente y siendo Dios el Amor puro y amando Dios al alma purísimamente, y ésta, volviendo a amar a Dios, por

¹⁹ Se trata de una confesión de fe *pseudo-atanasiana* (entonces atribuida a san Atanasio de Alejandría) compuesta entre los años 430 y 500, que se consideró muy relevante en la Edad Media (DH 75-76).

²⁰ SANTA MARÍA MAGDALENA DE PAZZI, *Los cuarenta días*, n.1 (ed. M. J. Fernández Cordero), Ediciones Carmelitanas (Textos para un Milenio, n° 11), Madrid 2016, 85-86. Citaremos esta edición en castellano y sus correspondencias italianas: *Tutte le opere*, I, 97-98; *Cantico*, 27.

este amor puro viene a ser *igual por participación* con el mismo Dios, no absolutamente, pues nadie puede, sino Dios, amarse puramente»²¹.

Amar a Dios puramente es el camino que Magdalena de Pazzi identifica para que en el alma se realice la misma experiencia de Jesús: para que pueda conformar su voluntad con la divina y ser igual a Dios, en este caso por participación. El *Amor puro* define al mismo Dios, su esencia, y es, al mismo tiempo, la meta de la perfección que desea adquirir el alma y el camino de su divinización. Para el alma se trata siempre de una respuesta a la iniciativa del amor divino, de un retorno del amor recibido, como ha dicho, aun enredándose un poco en la explicación: «amando Dios al alma purísimamente, y ésta, *volviendo a amar a Dios*, por este amor puro viene a ser igual por participación con el mismo Dios».

Sin una reflexión de tipo conceptual sobre el amor divino como amor puro, lo que encontramos es la experiencia de una contemplación sin palabras que embargaba su alma con el sentimiento de la desproporción y que se desbordaba en los llamados “excesos de amor”²²; entonces exclamaba: «¡Amor, Amor! ¡Oh Dios, que amas a las criaturas con amor puro! ¡Oh Dios de amor, oh Dios de amor!»²³. Desde el principio se despertó también en ella la conciencia de la ceguera, la ingratitud y la falta de correspondencia humana a este amor inmenso e inmerecido; una conciencia que emergía al contemplar al Crucificado, cuyo amor era una verdadera locura de amor²⁴, y que provocaba en ella un dolor intenso, no exento de gestos arrebatados, tales como levantarse de su lecho de enferma, tomar un crucifijo y correr por la habitación gritando: «¡Amor, Amor! ¡Oh Amor no amado ni conocido de nadie!»²⁵. Con esta expresión se la ha identificado tradicionalmente.

En *Revelaciones e inteligencias*, que representan un estadio más avanzado de su madurez espiritual, aparece con claridad el fundamento de esta participación humana en la vida de Dios. Refiriéndose a la paz que se da en el seno de la Trinidad por la “mirada” entre las personas divinas, pone en boca del Padre:

²¹ *Los cuarenta días*, n. 5, 93; *Tutte le opere*, I, 103; *Cantico*, 30-31.

²² Efusiones incontroladas que, sin impedirle la comunicación con los demás, la privaban del dominio de sí, con gran agitación y apasionados sentimientos.

²³ *Los cuarenta días*, n. 16, 126; *Tutte le opere*, I, 133; *Cantico*, 50.

²⁴ *Los cuarenta días*, n. 16, 127: «¡Sí, loco te has vuelto por esa criatura tan ingrata! ¡Oh ceguedad! ¡Oh dureza del hombre a tanto amor! ¡Nadie hay que ame a mi Amor!»; *Tutte le opere*, I, 134; *Cantico*, 51.

²⁵ *Los cuarenta días*, n. 18, 134; *Tutte le opere*, I, 142; *Cantico*, 56.

«La paz fue dada sobre todo cuando, al mirarnos una en la otra, nosotros, Personas divinas, fue concebida la figura del hombre. [...] En esta mirada nos enamoramos tanto de nuestra grandeza y bondad que, sin desear, deseamos con un deseo inmenso comunicar esta nuestra bondad. No hallando quien fuera capaz de poder recibir tal comunicación –siendo yo, Dios, comunicativo por mí mismo–, deliberamos crear al hombre, ya concebido, a nuestra imagen y semejanza. Haciendo esto, hemos mostrado el mayor amor posible, dándole nuestra imagen y semejanza, cosa que no habíamos hecho con ninguna otra criatura porque ninguna otra criatura habíamos formado a nuestra imagen y semejanza. Y así fue creada una nueva “trinidad” para que esta paz se pudiera dar también en ella»²⁶.

Las afirmaciones de *Dios comunicativo por sí mismo* y de la criatura como *trinidad creada* según la tradición agustiniana, transmitida también por Santa Catalina de Siena, son la base para que el hombre pueda asemejarse a Dios en el amor puro²⁷.

Esta posibilidad de comunicación, unión y semejanza se realiza en la mediación de Cristo. Recordemos que el misterio del Verbo encarnado fue el centro de la contemplación de Magdalena de Pazzi, y el que le permitió articular todo su pensamiento y su espiritualidad de manera unitaria²⁸. Comprendió que la Encarnación significaba la introducción de la humanidad en la Trinidad: «Dispuso el Padre la Encarnación del Verbo, y así con su sabiduría vino a perfeccionar y a hacer que lo que antes no existía existiese entonces en la Trinidad beatísima»²⁹. Y, por tanto, realizaba la plenitud del hombre: «la criatura fue hecha capaz de recibir mi visión, que es su bienaventuranza», dice el Padre en el segundo día de la semana del Espíritu Santo³⁰.

²⁶ *Revelaciones e inteligencias*, Segundo día, en SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Éxtasis, amor y renovación*, 37-38; *Tutte le opere*, IV, 77; *Cantico*, 704.

²⁷ Estos aspectos han sido también subrayados por L.M. DI GIROLAMO, «Estasi e drama in S. Maria Maddalena de Pazzi (1566-1607)», *Carmelus* 63 (2016) 11-65.

²⁸ M.J. FERNÁNDEZ CORDERO, «Una espiritualidad del Verbo encarnado: El Cuerpo de Cristo en la experiencia mística de María Magdalena de Pazzi», en H. PIZARRO LLORENTE - E. JIMÉNEZ PABLO (eds.), *Santa María Magdalena de Pazzi: imagen y mística (450 años de su nacimiento 1566-2016)*, Edizioni Carmelitane, Roma 2016, 193-222. L.M. DI GIROLAMO, «Estasi e drama...», a.c., 19, ha señalado que la centralidad de la humanidad de Cristo se articula, en nuestra santa, con una triple referencia: amor a la Pasión, amor a la infancia de Jesús y fuertísima devoción a la Eucaristía.

²⁹ *Los cuarenta días*, n.4, 92; *Tutte le opere*, I, 101-102; *Cantico*, 29-30.

³⁰ *Revelaciones e inteligencias*, Segundo día, en *Éxtasis, amor y renovación*, 44; *Tutte le opere*, IV, 83; *Cantico*, 708.

La carmelita florentina pensaba que la Encarnación habría tenido lugar igualmente aunque el hombre no hubiese pecado; entonces, el Verbo encarnado habría sido sólo «glorificador»; pero, al haberse producido la caída, fue también «triunfador», es decir, vencedor del mal, y manifestó así, con el derramamiento de su sangre, un amor y una generosidad superiores a las de la creación³¹. Pazzi se refería a la caída como la *pérdida de la pureza y de la inocencia* a causa del pecado, pérdida que hizo a la humanidad incapaz de levantarse por sí misma³². La obra de la redención fue una recreación de la criatura, cuya humanidad, asumida por el Verbo, fue conducida hasta el seno de la Trinidad.

Magdalena de Pazzi expresó su sentido del misterio de la redención a través de un lenguaje simbólico muy amplio, rico y variado, heredero de la tradición medieval y dotado de sensibilidad barroca. Probablemente el más destacado de estos símbolos sea *“la Sangre”*, capaz de manifestar la mediación de Cristo, su obra redentora, el amor misericordioso de Dios y la misión de la Iglesia como pueblo sacerdotal³³. Pero vamos a referirnos ahora a otro símbolo que nos permite acercarnos a esta concepción de la santidad como amor puro.

Nos situamos ante una visión que tuvo lugar en el tiempo de la *prueba* y que refleja un momento de consolación. El 14 de septiembre de 1588, cuando estaba afligida por las tentaciones, la priora (Evangelista del Giocondo) le dio una imagen de la Virgen niña, y ella tomó además otra del Niño Jesús; con ambas en brazos y con su crucifijo, dialogó, como era frecuente en ella. Sobre esta imagen de la Virgen niña volvió a fijar los ojos al día siguiente, 15 de septiembre, octava de la fiesta de la Natividad de María, entrando en éxtasis durante el canto de las letanías; tuvo un grandísimo conocimiento «del purissimo e semplicissimo amore divino». Descrito a modo de visión y diálogo con María niña, ésta aparecía a la diestra de su Hijo portando en sus manos un pequeño vaso que contenía «un liquore così puro, attraente, dolce e delicato»³⁴. Ella preguntó a la Virgen dónde se hallaba este licor, a quién se daba, qué efectos producía, cuál era su nombre y cuál el vaso que lo contenía. Pues

³¹ *Revelaciones e inteligencias*, Segundo día, en *Éxtasis, amor y renovación*, 45-46; *Tutte le opere*, IV, 86; *Cantico*, 710.

³² *Revelaciones e inteligencias*, Segundo día, en *Éxtasis, amor y renovación*, 39; *Tutte le opere*, IV, 78; *Cantico*, 705.

³³ M.J. FERNÁNDEZ CORDERO, «Una espiritualidad del Verbo encarnado...», o.c., 217-222. C. CATENA, «S. Maria Maddalena de' Pazzi, e il Sangue di Gesù», en Id., *S. Maria Maddalena de' Pazzi carmelitana. Orientamenti spirituali e ambiente in cui visse*, Institutum Carmelitanum, Roma 1966, 95-111.

³⁴ Para más facilidad, las obras no traducidas al castellano las citamos por la edición en italiano moderno: *La Probazione*, en *Cantico*, 955; *Tutte le opere*, V, 183.

bien, el licor no se identifica sin más con la sangre de Cristo – de la que habla en tantos lugares, pero no aquí –, ni se descubre su composición; no obstante, se afirma que está en la caverna o costado de Cristo. Se da a aquellos que han abandonado la sabiduría y la prudencia humanas, que cuidan de la justicia y la pureza de su corazón, que se han convertido en necios, «stolti», por Cristo; a aquellos que son mansos y pacíficos, que aman a su prójimo y tienen la perfección de la caridad; a aquellos que conocen y se complacen en su *no-ser*. Estos destinatarios del divino licor parecen descritos desde el recuerdo de las bienaventuranzas, con espíritu paulino y convicción profunda de la necesidad de reconocer la propia nada para estar en disposición de recibir el don de Dios. Los efectos de este licor son:

«Sazia tutti i desiderii, sana tutte le infermità, tranquillizza nelle tribolazioni e pacifica l'anima con Dio; così pacificata, l'anima non si mette quieta se non vede anche il suo prossimo in pace, pace che supera ogni senso. Quel liquore ci rende degni dell'amore che Dio ha portato e porta alla sua immagine. L'anima che possiede quel prezioso liquore, riceve in terra una caparra del paradiso ed è adornata di tutte le virtù»³⁵.

La visión evoca la tradición iconográfica medieval en la que la figura femenina de la Iglesia recoge en un cáliz el agua y la sangre que manan del costado de Cristo; figura que evolucionó hacia María, símbolo de la Iglesia (también nueva Eva nacida del costado del nuevo Adán) a la derecha de Cristo crucificado³⁶. Pero aquí, aunque ese imaginario permanece en el trasfondo, la visualización es diferente: la Virgen es María niña, «piccolina», y se dice que está a la derecha de su Hijo, pero no el Crucificado, sino «suo Figliuolo». Es como si la liturgia de la octava de la Natividad de María impusiera este modo de visión, a través del cual, sin embargo, podía adentrarse en la historia de la salvación.

El diálogo revela luego el nombre de este licor: «il purissimo e semplicissimo amore di Dio». Aunque se lamenta la superficialidad y tibieza con que es nombrado en la tierra incluso por los justos, predomina en todo el pasaje el sentido del don. Cuando la carmelita pregunta por el nombre del *vaso* que lo contiene, la respuesta es la siguiente:

³⁵ *Cantico*, 956; *Tutte le opere*, V, 184: el manuscrito original utiliza la expresión «*capace dell'amor...*».

³⁶ E. MÀLE, *El arte religioso del siglo XIII en Francia. El gótico*, Encuentro, Madrid 2001, 224-226.

«Esso è tanto grande ma pure riposa in un vaso piccolino come il cuore del Verbo, e vorrebbe riposare in un luogo ancora più piccolo come il cuore della creatura»³⁷.

Recreándose en la humanidad del Verbo, afirmaba el nacimiento de este licor en el pequeño corazón de Cristo desde el momento en que éste fue creado “en la carne y sangre” de María, pero siendo eterno en su naturaleza divina. La infancia de las figuras, la pequeñez de los corazones, el uso reiterado de los diminutivos parece querer envolverlo todo en delicadeza y subrayar el valor precioso del licor. Pero luego es comparado a los torrentes que descienden de los montes, a los riachuelos de los valles, a las fuentes abundantes de limpísima agua, y a todos supera este *purísimo amor*, que riega el cielo (embriaga a los santos) y la tierra (fructifica en las criaturas).

Sin hablar directamente de la santidad, ésta queda simbolizada por la recepción en el corazón humano del mismo *purísimo amor* que llenó el corazón de Cristo y brotó de su costado: un amor divino, eterno en el Verbo. El medio para adquirirlo es el deseo, que califica de ansioso y continuo, y la erradicación del amor propio, ambos temas relevantes en Santa Catalina de Siena.

Así pues, en este ardiente deseo y en el trabajo por eliminar de sí el amor propio que impide el amor puro consistiría el ejercicio de la libertad humana en orden a la santidad. El deseo es suscitado por la gloria que Dios ha preparado para los que le aman. El amor propio es identificado con tres clases de amor, que Pazzi enumera y califica cuidadosamente: «il’ grande e magno amor propio; il’ grande e ansioso amore delle cose create; e il’ grande e inquieto amore della creature»³⁸. Este último provoca dificultades (a veces defectos que no llegan a ser ofensas), pues ha de distinguirse del auténtico amor al prójimo, y puede solaparse con él. La clarificación proviene de la palabra de Dios; como enseñanza transmitida por la Virgen niña, se establece el criterio de Jn 13,34, que ella personaliza: amar al prójimo «come l’amò il mio Sposo». Volvemos sobre ello más adelante. El amor a las cosas creadas es visto como una degradación del ser humano, al colocar como superior lo que es inferior a él; no se trata aquí del sentido positivo de la creación, sino de la idolatría, el sometimiento, la esclavitud respecto a las cosas. Por último, el amor propio, el amor desordenado a sí mismo, es el que recibe los más duros calificativos: es detestable y maldito, nocivo y dañino para el

³⁷ *Cantico*, 956; *Tutte le opere*, V, 184.

³⁸ *Tutte le opere*, V, 185; *Cantico*, 957: aquí se traduce «magno» por «excesivo».

alma, y hay que alejarlo de sí, no sólo en los momentos de culto o de vida comunitaria, sino siempre, en todo tiempo y lugar. Es este amor propio (que toma el nombre general) el más íntimo y solapado, el más contrario al purísimo y simplicísimo amor divino, y el más peligroso y difícil de conocer.

El diálogo deriva así hacia una meditación sobre el amor propio: pretende desenmascararlo, pues se cubre bajo apariencia de bien. Encontraríamos pues, en las *obras mayores* magdalenianas, el testimonio de su preocupación por la autenticidad que veíamos en los textos menores: que la santidad no sea fingida, ni ante los demás ni para uno mismo. La visión de una multitud de almas en las que descubre estos engaños se presenta como *exempla* para que ninguna monja se sienta aludida, pero hemos de entender que su propia experiencia personal y comunitaria fundamenta su reflexión. Una tras otra, desfilan almas en las que *parece* habitar el amor divino y, sin embargo, reina el amor propio³⁹: la que, al unirse con el Señor, permanece recogida y absorta, pero cuando algo contraría su voluntad, se turba; la que parece un serafín cuando se celebra la eucaristía o se cantan las alabanzas del Señor, pero no reconoce sus defectos cuando quedan al descubierto; la que es pronta y siempre dispuesta en el servicio al prójimo, pero quiere ser reconocida y alabada, o se complace en sus propias obras; la que se comporta como una niña fervorosa que no quiere ver ni saber nada (docilidad), pero quiere ser considerada por los demás y no endereza su intención a Dios; la que busca vivir en extrema austeridad, pero se rebela obstinadamente cuando por obediencia debe moderarse; la que aparece sumamente mortificada en el refectorio, pero desea ser tenida por “más santa” que las demás y ser tratada con todo respeto, o, aspirando a la mortificación, no acepta que le falte algo ni se conforma con la pobreza religiosa; la que, en la recreación, lleva la bandera de la justicia y se siente segura de estar interiormente unida a Dios, de modo que no cuida sus sentidos exteriores, ni comparte su interioridad, ni ayuda a las demás, ni reconoce lo que viene de Dios; la que, en el locutorio, quiere mostrar gran sabiduría y, ante las miserias del mundo, se siente totalmente buena y busca ganarse la confianza de las criaturas. Todas estas situaciones, descritas con cierta ironía graciosa, culminan en una viva conciencia del peligro, que le recuerda a San Pablo (2 Cor 11,26) y que aún agudiza: «pericolo in me, pericolo fuori di me e pericolo ante con te, Dio mio». Termina este episodio con una súplica a María en la que pide que este amor propio no reine en ella y que le conceda «una

³⁹ *Cantico*, 958-959; *Tutte le opere*, V, 187-190.

scintilla di quel purissimo e semplicissimo amore divino che promana dalla caverna del costato del tuo Unigenito»⁴⁰.

Las trampas en las que anida el amor propio son descritas desde lo cotidiano de la vida religiosa. El valor social de la santidad, según los modelos vigentes en el tiempo, hacía de la apariencia una de las más sutiles tentaciones: ésta inducía al autoengaño a quien no mantuviese una práctica de discernimiento, o esclavizaba a la persona en la búsqueda de una estima o de una fama de santa al interior de la comunidad y más allá de ella. Si tenemos en cuenta el carácter dramático de la experiencia de Magdalena de Pazzi, sus expresiones espectaculares, sus excesos de amor, lo extraordinario de sus éxtasis o lo extremo de sus mortificaciones impactando en la vida del monasterio, podemos interpretar este texto como un reflejo de su lucha interior por erradicar de sí estas mismas tentaciones; pero también podemos percibir una crítica a la santidad hecha de fervor y recogimiento externo, deseo de agradar, mortificación medida, buena fama..., en definitiva, estándares ajenos a la locura de amor, al amor sin medida, a la ruptura de las formas y de los esquemas establecidos a que le empujaba su pasión por el *Amor no conocido ni amado*. El núcleo de la santidad es un amor puro, propiamente divino, que hay que recibir de la fuente de donde mana: el corazón de Cristo.

3. ANONADAMIENTO Y ENTREGA COMO CAMINO DE SANTIDAD. RASGOS SACERDOTALES

Creo que es correcto decir que María Magdalena de Pazzi no buscó la santidad como objetivo prioritario de su vida, sino *amar puramente a Dios* como respuesta al amor puro recibido de Él. Ahora bien, en eso consiste la santidad. Y de ello se sigue que el itinerario para alcanzarla se pueda describir como un proceso de *purificación* del amor, que, a la vez, resulta plenificador, pues va haciendo a la persona cada vez más capaz del amor divino.

Hemos aludido antes a la importancia de la conciencia del “*no-ser*”. En algunos momentos esta conciencia se manifiesta en la dificultad para soportar la experiencia del amor que el Señor vuelca sobre ella. Así, a la visión del Amor puro puede seguir, tanto el deseo de correspondencia y de unión definitiva con Él, como el sentimiento de limitación creatural para acoger la infinitud de ese Amor:

«Oh Amor mío, ¿cuándo te poseeré? ¿Cuándo me uniré perfectamente contigo? ¿Cuándo te amaré infinitamente? *Quedaré plenamente saciado, cuando se me manifieste tu gloria* (Sal 17,15).

⁴⁰ *Cantico*, 960; *Tutte le opere*, V, 190.

¡No más amor, Jesús mío, que yo ya no puedo más! Y si quieres darme más, ¡dámelo, dame todo cuanto quieras, pero dame también fuerzas para soportarlo...!»⁴¹.

En otros momentos aparecen muy vinculados y casi mezclados los sentimientos provocados por la conciencia de la distancia entre el Creador y la criatura, entre la pureza de Dios y la falta de ella en la criatura, y entre la santidad de Dios y el pecado (considerado como “ofensa” en los términos escolásticos vigentes) propio y de los demás. Toda esta limitación del ser humano es señalada con una palabra: *nada*. Así, el mismo día en que recibió la primera cardiografía – el sello de la Santísima Trinidad en su corazón⁴² –, el 22 de julio de 1584, las religiosas consignan un exceso de amor que consistió precisamente en este tipo de sensibilidad:

«...tuvo en una visión extraordinaria el conocimiento de sí misma y de su bajeza, juntamente con el conocimiento de Dios y de su grandeza. Viendo eso, empezó a llorar a lágrima viva diciendo:

– Oh Dios, no me muestres más a mí misma, porque no me puedo ver. Veía que la pureza de Dios era tan grande que cualquier mínima imperfección del alma era una ofensa para Él. Veía que era nada y menos que nada, y no solo se veía así a sí misma, sino también a todas las demás criaturas respecto a la grandeza de Dios.

Veía también, al mismo tiempo, las grandes ofensas hechas a Dios, primeramente por ella y luego por las demás criaturas, y cómo una semejante bajeza había ofendido a un Dios de infinita grandeza. No lo podía soportar de ningún modo y, por el gran dolor, se habría deshecho si el Señor no la hubiera sostenido»⁴³.

Con el tiempo, se fue asentando en ella una «conciencia de la propia miseria», que pudo ser muy viva, pero que fue asimilando como parte de su relación con Dios. Así, la tristeza con la que comienza el éxtasis del 12 de mayo de 1585 la lleva a decir: «Io sono niente di niente e come niente mi abbandono in te... Gesù mio, toglimi la grande coscienza della mia

⁴¹ *Los cuarenta días*, n. 16, 127; *Tutte le opere*, I, 134-135; *Cantico*, 51.

⁴² Sobre las cardiografías o inscripciones en el corazón en la experiencia mística, M. E. GÓNGORA, «El corazón inscrito», *Revista chilena de literatura* 73 (2007) 217-223. En esta primera cardiografía, la carmelita florentina entendió que el Padre escribió en su corazón, con la Sangre de Jesús, llamándola hija y esposa del Hijo; Jesús escribió con la leche de la Virgen María su compromiso de permanecer en ella por amor, y el Espíritu Santo escribió con las lágrimas de Santa María Magdalena (cuya fiesta se celebraba) que haría en ella cosas admirables (*Los cuarenta días*, n. 47, 242-243; *Tutte le opere*, I, 248-249; *Cantico*, 128-129).

⁴³ *Los cuarenta días*, n. 47, 243-244; *Tutte le opere*, I, 249-250; *Cantico*, 129.

miseria, perché non ne posso più»⁴⁴. Sigue a este sentimiento un diálogo con el Padre en el que contrasta su inmensa bondad con la malicia de los hombres: una contemplación en la que entiende que las ofensas a Dios nos parecen pequeñas porque no penetramos su bondad, y en la que la carmelita se duele profundamente «di no potere riparare»⁴⁵. Desde aquí, es elevada a una gran consolación, al recibir el beso del Verbo: va descubriendo el beso de la paz, de la unión, la sabiduría, el orden (de la caridad), el amor, la salvación y la ciencia. Y toda la experiencia se recoge en una contemplación en la cual Dios se le muestra como el que repara la miseria y plenifica al hombre en la mediación del Verbo. La santidad – de nuevo sin ser nombrada – es concebida como lo que Dios quiere del hombre para que éste pueda recibir su don y como resultado de ese don; y una vez más encontramos un acento en la autenticidad, pues también en el pecado contemplado en este episodio ha subrayado la doblez de una falsa piedad. Entre las palabras del Padre y las del alma, las religiosas describen la belleza resplandeciente de Magdalena de Pazzi en este momento; es decir, atisbar el horizonte de la plenitud humana la embellece. He aquí el texto:

«Padre – “O figlia, sono io il riparo di tutti i credenti! Ma quanti, quanti, quanti sono quelli che si privano di questo riparo. ... Se avete sete di avere, venite alla mia Verità che vi sazierà. Se avete sete di sanità, venite al mio Verbo che vi sanerà. Se avete sete di nobiltà, venite al mio Unigenito perché è in lui che si trova. Se avete sete di bellezza, guardate nel mio Verbo perché guardando lui riceverete la sua bellezza. Se avete sete di onori, di servire e di essere serviti, venite a lui e sarete pienamente saziati di ogni vostra voglia. Se avete sete di durata, venite al mio Unigenito che è eterno. *Cuius regni non erit finis*. Se avete sete do potere: *Data est ei omnis potestas in celo e in terra*. Che cosa desideri e brami, anima, che non trovi nella mia Verità? ...E io, sai quello che voglio e richiedo da voi? Un cuore docile, un’anima pura, una corpo casto, un intelletto umile, una memoria obbediente e una volontà retta”.

Qui se alzò in piedi, con una faccia tanto bella que pareva avesse dentro il paradiso. Spesso nelle sue estasi la si è vista molto bella, ma quella notte le superò tutte, né ci ricordiamo di averla più vista in questo modo. Gli occhi le brillavano como a volte fanno le stelle quando il cielo è completamente sereno. Rimasta ritta per un poco, disse in persona sua:

⁴⁴ «Quarantasettesimo Colloquio», *Cantico* 576; *Tutte le opere*, III, 263: «Io sono un nihilo, il’ quale non è niente, e come un nichilo tutta mi rilasso in te. – O Jesu mio, lieva da me la tanta consideratione della mia miseria che non posso più».

⁴⁵ *Cantico*, 583; *Tutte le opere*, III, 274.

Anima – “Tutti i nostri sentimenti [devono essere] schietti, retti e sinceri. Il nostro Dio vuole da noi sincerità, sincerità, sincerità. ... Invoco, adoro, ringrazio il grande riparo che è il nostro Dio....”⁴⁶

A la luz de esta *sinceridad* tan reiteradamente pedida hemos de comprender la espiritualidad del *no-ser* o de la *nada*. Se trata de que la criatura sepa reconocer que lo es, y sepa reconocer lo que ocupa su corazón fuera de Dios y realice un proceso de vaciamiento hasta convertirse en el *vaso* que puede ser llenado con el divino licor del amor de Dios, siguiendo la metáfora que hemos visto antes.

Ésta es la línea que aparece en *Revelaciones e inteligencias*, donde, junto a la mediación del Verbo, emerge con fuerza la acción del Espíritu Santo⁴⁷. El Espíritu es el que puede quitar la suciedad de las almas y «*purificar* los corazones de las criaturas»⁴⁸; pero, mucho más allá del sentido negativo, el Espíritu es el que lleva a cabo el proceso de cristificación: por él, los hombres pueden llegar a ser «*crístos, dioses y verbos*» en el Verbo⁴⁹; él es el que «*introduce en el alma el poder del Padre y la sabiduría del Hijo*» y, «*hecha poderosa y sabia, se torna capaz de mantener en sí este digno habitador*»⁵⁰.

Este horizonte espléndido, que se le muestra a Magdalena de Pazzi en la vigilia de Pentecostés de 1585, la lleva a preguntarse por los impedimentos a la obra del Espíritu. Y éstos quedan descritos como algo de lo que hay que vaciarse y desprenderse para dejar lugar a Dios: desde la malicia de los que están lejos de Dios hasta la autocomplacencia de los que están más cerca, pasando por el propio querer, ver y saber que hacen que el hombre viva centrado en sí mismo. Lo que busca Dios es otra cosa:

«... yo quiero ser servido sin que piensen en sí mismos, con sinceridad y humildad. Y esta humildad debe ser tal que arrastre al alma hasta el centro de la tierra, porque mi Espíritu actúa como el rayo que baja de lo alto y no se detiene nunca, hasta que no se clava en el centro de la tierra.

⁴⁶ *Cantico*, 588; *Tutte le opere*, III, 281-282.

⁴⁷ C. CAMILLERI, «*Ecce venio, venio cito, cito venio*». Carried off in the Secret Knowledge of the Paraclete», en H. PIZARRO LLORENTE - E. JIMÉNEZ PABLO (eds.), *Santa María Magdalena de Pazzi: imagen y mística*, 223-239.

⁴⁸ *Revelaciones e inteligencias*, Primera noche, en *Éxtasis, amor y renovación*, 17; *Tutte le opere*, IV, 57; *Cantico*, 689.

⁴⁹ *Éxtasis, amor y renovación*, 18; *Tutte le opere*, IV, 58; *Cantico*, 690.

⁵⁰ *Éxtasis, amor y renovación*, 21; *Tutte le opere*, IV, 61; *Cantico*, 692.

Así mi Espíritu no se posa sino en el alma que se encuentra en el centro de su nulidad [*nihilidad*], mientras en las mediocres o que están en otra parte no se para, sino que pasa de largo»⁵¹.

En diálogo con el Verbo, el camino de la santidad, siempre sin ser ésta mencionada explícitamente, y aplicado a ella misma de modo personal, queda trazado según una dinámica de despojamiento, purificación, anonadamiento e indiferencia. Su alma ha de tener «una intención pura» y asumir y dolerse de la malicia humana; aquí asoma un sentido sacerdotal y reparador, para tomar sobre sí el pecado de los otros, que ha de interpretarse desde la solidaridad en el pecado (no olvidemos la conciencia de su miseria) y la participación en la misión de Cristo. Ha de tener también «una voluntad muerta», que ofrecerá en unión con la de Cristo en Getsemaní. Ha de tomar – le dice el Verbo – «un nada-querer, un nada-entender y un nada-saber a tu modo», que ofrecerá junto con el deseo de Cristo de que el Padre sea honrado. Y ha de tomar «el ardor de la caridad», contra la tibieza, que ofrecerá «en unión con la amorosa caridad con la cual yo os he dejado a mí mismo»⁵².

Dos aspectos hay que subrayar en esta orientación que Magdalena de Pazzi pone en boca del Verbo como iluminación de lo que ella ha de hacer: en primer lugar, el anonadamiento se convierte en ofrenda de sí unida a la ofrenda de Cristo; en segundo lugar, esta ofrenda, por estar unida a la de Cristo, se hace fecunda en los otros, «en los corazones de mis criaturas» – dice el Señor –, contribuyendo a arrancar de ellos el mal y a transformarlos en corazones habitables por el Espíritu de Dios. Hay aquí un fuerte sentido sacerdotal, aunque no sea explicitado con este término.

La ofrenda del Verbo guía todo el proceso. Volviendo al texto ya comentado de *La Probatione*, encontramos que la clarificación del amor al prójimo con el versículo de Jn 13,34 (*como yo os he amado*) se realiza mirando no sólo a Cristo en su vida terrena, sino al Verbo en su encarnación. María Magdalena mira esta dinámica de “salida” del Verbo de la trascendencia trinitaria y se la aplica a sí misma en una imitación que podríamos interpretar como una espiritualidad de éxodo, de salida de sí, de éxtasis. He aquí el diálogo con la Virgen niña:

«Dimmi dunque Maria: in che modo devo amare il mio prossimo?
... O Piccolina, tu sei andata troppo in alto nel dirmi di amarlo
come l'amò il mio sposo! Come l'amò? Per le creature lascio per
così dire il seno dell'eterno Padre insieme alla potenza, alla sapien-

⁵¹ *Éxtasis, amor y renovación*, 22; *Tutte le opere*, IV, 62; *Cantico*, 693.

⁵² *Éxtasis, amor y renovación*, 22-23; *Tutte le opere*, IV, 63-64; *Cantico*, 693-694.

za e in certo qual modo alla purità, per poter conversare con l'impurità delle creature. Lasciò le ricchezze e le sue facultà divina e arrivò a dare se stesso e il proprio sangue. Anch'io devo lasciare me stessa e l'amore per le cose create, ed essere pronta a dare il mio sangue, se fosse necessario per la loro salvezza...»⁵³.

Este texto es de 1588; pero representa una profundización en una línea que encontramos con anterioridad. Fue muy propio de ella la repetición de temas contemplados, e incluso de visiones y gracias, que iban adquiriendo cada vez mayor hondura. En efecto, desde el misterio de la encarnación del Verbo, Magdalena de Pazzi interpretó su propia experiencia de *prueba* (los cinco años de tentaciones y combate espiritual) como un salir del ámbito divino para ser puesta en manos de los hombres en una entrega que la conformaba con la misión del Verbo; este movimiento era, en último término, obra del Espíritu Santo. En efecto, éste aparece en *Revelaciones e Inteligencias*, en el domingo de Pentecostés de 1585, como el jardinero divino: «va arrancando las plantas de la tierra árida y seca, y las planta en el suave jardín de la Iglesia», donde son regadas por cinco riachuelos que son las llagas de Cristo; pero, entre sus diversas acciones, está también la de trasplantar otras plantas y regalarlas por amor al amigo; esto es lo que María Magdalena percibe que se hará con ella en la prueba: será arrancada y entregada de modo similar al Verbo; recordemos que estos días son el anuncio de esa larga prueba. El paralelismo es claro:

«Así hace el Espíritu cuando tiene algún alma unida a él por el amor. La ama mucho, pero ama tanto al género humano que la trasplanta sacándola fuera de sí mismo quitándole el sentimiento de la gracia y se la da al género humano, hasta el punto de que a veces parece que esta alma no saborea a Dios y ya no lo goza con la abundancia de antes...

Así le hizo el Espíritu al Verbo eterno: lo quitó del seno del Padre y lo plantó en María. Luego lo trasplantó de nuevo en este mundo miserable, donde estoy yo, mísera miserable, y aún lo trasplantó a las manos de los judíos»⁵⁴.

El día antes, vigilia de Pentecostés, percibe el anuncio de la prueba como un quitársele, no la gracia, sino la conciencia de la gracia. Por tanto, este “ser trasplantada fuera” equivale a desolación interior, aridez, vulnerabilidad. El tiempo de la *Probazione* (1585-1590) fue, efectivamente, muy duro, lleno de fuertes y serias tentaciones; ella acentuó

⁵³ *La Probazione*, en *Cantico*, 957; *Tutte le opere*, V, 186.

⁵⁴ *Revelaciones e Inteligencias*, Segundo día, en *Éxtasis, amor y renovación*, 60; *Tutte le opere*, IV, 101; *Cantico*, 721.

entonces sus penitencias, mortificación y austeridad⁵⁵. Pero conviene no olvidar que el deseo de identificación con Cristo y la ofrenda de sí por la salvación del mundo es lo que da sentido a todo el proceso.

Este espíritu es lo que permite comprender también su promesa del 1 de mayo de 1595, realizada ya en un tiempo de mayor sosiego, e identificada, desde los estudios del P. Ancilli, como una «richiesta del nudo patire». El documento que nos la da a conocer ha sido editado por C. Vasciaveo y recoge el testimonio sobre ella de las monjas Evangelista del Giocondo, Pacífica del Tovaglia, Cristina Pazzi y Grazia Gondi; en una redacción casi idéntica, las cuatro testifican – a honor del Padre, del Verbo, del Espíritu Santo y de la Virgen Santísima respectivamente – la promesa que Magdalena de Pazzi hizo ese día y que significaba una especie de nueva profesión religiosa. Recogemos el primero de los textos:

«Io Suor Vangelista, a onore dell'eterno Padre, ricordo como suor Maria Maddalena, oggi, questo dì primo di maggio 1595, ha promesso a Dio di volere essergli sposa e no serva, per maggior suo onore. Perché Dio si compiaccia in lei e perché ella riceva maggior misura del suo Spririto, ha promesso di camminare nuda col suo Dio, di udire solo la sua voce e quella di coloro che lo rappresentano. E quando fosse dubbiosa su qualche scelta, vuole prendere consiglio prima dal nudo Cristo e dalla più nuda anima che scorge-ranno i suoi occi, poi dai suoi superiori»⁵⁶.

Chiara Vasciaveo ha notado que se trata de una profundización teológica de su alianza esponsal con el Señor: quiere ser *esposa* y no *sierva*; la sierva busca su salario (dones y gracias), mientras que la esposa es rica en *amor puro*⁵⁷. Podemos matizar que el texto original revela, más que un desnudo padecer, un desnudo seguimiento de Cristo: el *amor puro* o *muerto*, al que ha aspirado a lo largo de toda su vida, se identifica en la última etapa con una *desnudez espiritual*, en la que ella *camina desnuda con su Dios* – es decir, siendo Dios su única riqueza –, identificándose con el *Cristo desnudo* al que sigue y escucha.

4. LA PUREZA Y LA SANGRE: LA DIVINIZACIÓN Y LA MEDIACIÓN

Esta concepción de Dios como *Amor puro* y de la respuesta humana como *amar puramente a Dios* explica la importancia de *la pureza* en la es-

⁵⁵ Una breve descripción de este tiempo en C. COPELAND, *Maria Maddalena de' Pazzi: The Making of a Counter-Reformation Saint*, 48-50.

⁵⁶ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, 100-101.

⁵⁷ *Ibid.*, 145, nota de C. VASCIAVEO.

piritualidad de María Magdalena de Pazzi. Sin duda esto fue favorecido por el contexto religioso y moral del tiempo postridentino, pero en ella se trata de una concepción eminentemente teológica y antropológica.

Uno de los lugares en que se puede apreciar esta perspectiva es el *Quarantottesimo Colloquio*. En forma de diálogo con el Padre, éste se refiere a su pureza como algo tan íntimo de sí que es absolutamente trascendente a las criaturas, también a los santos; no obstante, quiere dárselo a entender un poco, y emplea la metáfora de una fuente de leche, que le permite subrayar al mismo tiempo el carácter trascendente y comunicativo de la pureza:

«La purità non è altro che il mio stesso essere che, con il suo abbonantissimo distillamento, faceva nascere, come t'ho mostrato, la fonte di latte che procedeva da me e dal mio divin Verbo. Paragono la mia purità al latte, perché voi non conoscete cosa più delicata, candida e bianca; nondimeno non è latte ma veramente il mio proprio e puro essere, cioè la divinità. Così pure non è fonte, anche se lo chiamo fonte per il flusso della mia divinità che riverso in voi, che è la purità»⁵⁸.

La pureza, intrínseca a Dios e inmensa, no puede ser comprendida del todo por ninguna humana criatura. Sin embargo, la gracia y la liberalidad de Dios, permite a ésta no sólo conocer, sino también adquirir una «particella» mayor o menor según sus disposiciones. Ya fue así en la creación, «a mia immagine e somiglianza in puro stato d'innocenza, con la rettitudine della giustizia originale che vi diedi per compiacermi e dilettermi in voi». El pecado original significó perder «l'innocencia, la purità con tutti gli altri doni e grazie». Pero esta pérdida no fue algo de carácter meramente moral, sino ontológico: «foste private quasi del tutto del mio puro essere in cui ab eterno vi avevo create nella mia mente»⁵⁹. La pureza en el hombre es, pues, la participación en el ser de Dios, en su divinidad; representa cómo Dios nos pensó desde toda la eternidad. Una vez perdida, sólo se puede recuperar sumergiéndose en otra fuente: la de la sangre del Verbo humanado, mediante los sacramentos del bautismo y la penitencia. Pero la potencia comunicativa de Dios y su superabundancia hacen que, en quien la recibe, broten también esas dos fuentes: así, “la esposa alma” y “la esposa Iglesia” se nutren y se hacen fecundas, generando nuevos hijos.

⁵⁸ «Quarantottesimo Colloquio», *Cantico*, 625; *Tutte le opere*, III, 339-340.

⁵⁹ Id.

El hecho de que la criatura pueda adquirir algo de esta pureza en esta vida significa que puede ir participando de la vida divina hasta su apertura total a ella tras la muerte. Ahora bien, las disposiciones del alma para ello no consisten en la acumulación de méritos, buenas obras, virtudes..., sino en esa dinámica de anonadamiento a la que ya nos hemos referido, en la que se insiste con enorme reiteración en este diálogo, y que hay que comprender como un pasar de vivir en sí a vivir en Dios.

En efecto, en un primer momento, se pone en boca del Padre la exigencia radical que define todo el proceso: «la purità si acquista con l'essere nulla, intendere nulla, sapere nulla, fermarsi in nulla e nulla, nulla, nulla volere»⁶⁰. Podría parecer esto una negación de lo humano o una acentuación de la pasividad cercana al quietismo. Pero la explicitación de este camino general en “cuatro cosas” mediante las cuales el alma se puede preparar a recibir este don divino indica no sólo el aspecto de negación y renuncia, sino también el absolutamente positivo de querer tener en sí, conservar y poseer lo íntimo del ser de Dios, y enraizar en Él el propio ser; una atracción hacia lo divino que da sentido a tal itinerario.

Así, la primera cosa que se indica por boca del eterno Padre nos confirma en esa espiritualidad del éxodo, o del éxtasis, a que aludíamos antes:

«L'anima che vuol avere e possedere in sé la purità deve per prima cosa essere affatto morta e veramente come insensata e fuori di se stessa, senza intendere, sapere né volere, ma tutto il suo sapere, intendere e volere deve essere in me. Bisogna che perda in tutto e per tutto ogni suo essere, prendendo per quanto possibile il mio. Non deve avere conoscenza né intelletto per nulla, ma come fuori di sé e morta del tutto a se stessa, viva solo in me suo Creatore e Dio»⁶¹.

Es decir, la criatura ha de recuperar su ser receptivo, su saberse pura receptividad del ser/don de Dios, expresado en la noción de pureza. Se cumpliría así entonces el plan originario de Dios para ella, aquello para lo que fue creada: participar de la pureza/divinidad de Dios mismo. Es la pérdida de este ser originario la que conlleva la parte de renuncia o salida de sí, para que se produzca una especie de intercambio con el ser de Dios.

La segunda cosa requerida para recibir esta pureza es que el alma se esfuerce en tener todos sus pensamientos, afectos y deseos purificados y dirigidos siempre a Dios, sin dejar entrar nada que la pueda manchar. Este cuidado, que parece incluso un anhelo angélico frente a las “cosas terrenas y bajas”, se inculca con el versículo de Mt 5,8: *Beati mundo*

⁶⁰ *Cantico*, 628; *Tutte le opere*, III, 345.

⁶¹ *Cantico*, 629; *Tutte le opere*, III, 346.

corde, quoniam ipsi Deum videbunt. La tercera cosa es la pureza corporal, que identifica con «la santa verginità in cui ho posto te e tutte le altre religiose»; se trata, pues, de una conformidad con la vocación concreta recibida de Dios y del cuidado de la observancia del voto. La virginidad aparece aquí concebida como algo que asemeja a Dios y que ayuda a casi recuperar la inocencia primordial, como un tesoro precioso, muchas veces no estimado en lo que vale. La cuarta cosa es la humildad, sin la cual nada de lo dicho puede agradar a Dios:

«L'umiltà è madre della purità e la purità è madre dell'umiltà; l'umiltà genera la purità e la purità genera l'umiltà. L'umiltà è di tanto valore per me e di tanta utilità e di tanta forza per l'anima che la possiede, che ha il potere di dare all'anima la purità anche se avesse perduto la verginità, per cui è un mezzo singolarissimo per conseguire la purità. Senza la verginità l'anima può ugualmente avere in sé la purità mediante l'umiltà, perché nell'inferno vi saranno molte vergini, ma non vi porranno essere anime umili e che abbiano la purità, la quale si acquista, si conserva e si mantiene mediante l'umiltà; per mezzo suo, se fosse perduta la si può riacquistare»⁶².

Estos cuatro aspectos que se señalan en este *colloquio* representan las disposiciones del alma (anonadamiento, purificación del corazón, virginidad y humildad) en el contexto religioso en que la carmelita se sitúa. Pero la importancia reside en lo que Dios infunde en el alma: bajo las metáforas de *la fuente de leche* y *la fuente de sangre*, tanto el alma como la Iglesia (ambas en su condición de esposas) reciben la pureza/divinidad de Dios y la mediación del Verbo humanado con un carácter a su vez *fontal*, es decir, comunicativo, entrando a participar no sólo del ser de Dios, sino también de su acción en el mundo. Así como la fuente de leche otorga la posesión de Dios, la fuente de sangre despierta un ansioso deseo de conducir las almas a Dios, de la salvación del prójimo. De este modo las esposas alma e Iglesia se hacen fecundas y dan a luz muchos hijos, llenos de sabiduría, bondad, justicia, mansedumbre, misericordia, liberalidad, humildad, hijos capaces de vivir las bienaventuranzas.

5. LOS SANTOS, MANIFESTACIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA

¿Qué lugar que ocuparon los santos en la espiritualidad de María Magdalena de Pazzi? Teniendo en cuenta todo lo dicho, contrasta su parquedad en hablar explícitamente de la santidad con la abundancia

⁶² *Cantico*, 630; *Tutte le opere*, III, 347.

de figuras de santos en los manuscritos que relatan sus experiencias y con el papel relevante de algunos de ellos en su itinerario. Hay que entender que en ellos la santidad había quedado autenticada, fuera de toda sospecha, no tanto por la intervención eclesiástica a través de la canonización cuanto por el refrendo divino de su entrada en el cielo. Fue durante el tiempo de su madurez espiritual cuando se puso en marcha la política de control de los procesos de canonización, que luego se desarrollaría verdaderamente en el siglo XVII⁶³; tras su muerte, su propio proceso hacia los altares fue representativo de esta evolución⁶⁴. Pero su vivencia respecto a los santos hay que situarla, más bien, desde el sentido teológico que caracteriza toda su reflexión, y desde la confluencia de lo litúrgico y lo devocional, del espíritu postridentino y la sensibilidad barroca.

El *Quarto Colloquio*, del 13 de enero de 1585, en la octava de la Epifanía y del Bautismo del Señor, nos descubre varios aspectos del pensamiento de Magdalena de Pazzi sobre los santos. Se trata de una meditación a partir del evangelio proclamado en la misa, los versículos de Jn 1,32-34 sobre el testimonio de Juan el Bautista en el bautismo de Jesús. Estamos, pues, ante una lectio divina. La primera reflexión se fija en la palabra misma del texto evangélico: San Juan no hubiera podido reconocer al Señor ni dar testimonio de él sin el Espíritu Santo. Para esa misma misión entiende que Jesús las ha elegido a ellas, las religiosas, y que para eso las ha llamado a esa vida: para manifestar a Dios a las criaturas «con il buon esempio delle opere e delle sante orazioni»; se trata de una personalización de la palabra, desde la que interpreta la propia vocación, pero no de modo individual, sino inserta en un “nosotras” que abarca a las escritoras de sus meditaciones y a todas las hermanas de comunidad. Pero, además, reconoce que otros, religiosos y seculares, han sido llamados a lo mismo. La razón última es ésta:

⁶³ La responsabilidad de este control recayó sobre la Sagrada Congregación de Ritos, que fue creada en 1588, con participación, además, del Santo Oficio. La distinción jurídica entre canonización y beatificación no apareció con claridad hasta el siglo XVII. S. DITCHFIELD, «Il mondo della Riforma e della ControRiforma», en A. BENVENUTI et al., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2006, 261-329. Buena parte de la vida de María Magdalena de Pazzi transcurrió durante el período de ausencia de canonizaciones que va del 1523 al 1588 (canonización del franciscano español Diego de Alcalá).

⁶⁴ «Living as a nun in the decades after Trent and canonized in a century of piecemeal reform for the canonization process and the regulation of devotional cults, Maria Maddalena deserves to be labelled a “Counter-Reformation saint”». C. COPELAND, *Maria Maddalena de' Pazzi: The Making of a Counter-Reformation Saint*, 7.

«Dio si è sempre servito dei santi e dei buoni per manifestarsi al mondo, sia nell'antico che nel nuovo testamento»⁶⁵.

Pazzi señala incluso los medios a través de los cuales esto se realiza: la predicación, las obras de santidad, el martirio o la oración.

De este modo, la figura de Juan Bautista supera la excepcionalidad, la singularidad de su vida y misión, para integrarse en la historia de la manifestación de Dios a los hombres. Es la pertenencia a esta historia, como siervos elegidos de Dios para una mediación de salvación, la que fundamenta la relación de Magdalena de Pazzi, y en general de todos los cristianos, con "los santos": no en cuanto santos canonizados, sino en cuanto han servido a Dios y a los hombres secundando la elección divina para esta misión. La carmelita, además, identifica tres categorías de personas en estos servidores, para señalar una estructura trinitaria en la historia de salvación:

«I primi sono stati i santi patriarchi e profeti, che hanno rappresentato la persona del Padre nell'antichità, e che, per così dire, hanno partorito il Figlio al mondo, facendolo venire sulla terra con le loro suppliche, lacrime e preghiere, e lo hanno manifestato alle creature con le immagini e le profezie.

I secondi sono stati i santi apostoli e i martiri, che hanno rappresentato la persona del Figlio. I santi apostoli sono stati così uniti a lui e hanno conversato con lui così intimamente, che egli li chiamava fratelli e amici. Lo hanno manifestato al mondo con le opere e con la predicazione, perché sono stati i primi a testimoniare davanti a tutte le creature che egli era vero Figlio di Dio, predicando e scrivendo il santo vangelo. I martiri gli sono stati simili nel soffrire e nello spargimento del sangue, e gli hanno reso testimonianza con la loro costanza, fede e pazienza.

I terzi sono le vergini e i continenti, e questi hanno rappresentato la terza Persona, lo Spirito Santo per la santa purità. La purità infatti è una virtù che emana grande splendore, come pure la continenza. Per questo le vergini in certo senso fanno l'ufficio dello Spirito Santo, perché illuminano le creature con lo splendore della verginità, purità e continenza. Rendono testimonianza a Dio e lo manifestano alle creature anche con le viglie, le penitenze, i digiuni e le preghiere, facendo molte opere buone, vivendo in povertà, osservando l'obbedienza e soffrendo molte cose per amor di Dio»⁶⁶.

⁶⁵ «Quarto Colloquio», en *Cantico*, 168-169; *Tutte le opere*, II, 83.

⁶⁶ *Cantico*, 169; *Tutte le opere*, II, 83-84.

Estas tres categorías no son, sin embargo, cerradas, sino abiertas para acoger la riqueza y diversidad de los elegidos de Dios, de los tiempos y los modos de manifestarle a los hombres:

«Anche i santi, i dottori, i confessori, i monaci e gli eremiti si trovano tutti in uno di questi tre stati: chi in quello dei patriarchi e dei profeti, come gli eremiti e i solitari; chi in quello degli apostoli e dei martiri, come i confessori e i dottori, come si legge di san Martino e di altri; chi in quello delle vergini e dei continenti, come i monaci e anche i dottori, i confessori e gli eremiti, molti dei quali sono stati vergini e tutti continenti e casti. Anche loro, con le virtù suddette, hanno manifestato al mondo la gloria del Signore nostro Dio»⁶⁷.

Sigue a esta exposición una exhortación a las monjas, llamadas a formar parte del tercer grupo, el de vírgenes y continentes, representando al Espíritu Santo. Esta común elección y misión explica que Magdalena de Pazzi contemple a los santos aprendiendo algo de ellos en su relación con Dios, o, mejor aún, recibiendo de ellos la manifestación de Dios, su testimonio. De este modo, se siente siempre concernida por su santidad.

Además, desde muy pronto en su experiencia mística está convencida de que la relación profunda con Dios es un anticipo en la tierra de la gloria del cielo. Así lo dice expresamente, tras uno de esos momentos privilegiados en que se sintió introducida en la “escuela del Costado de Cristo”: «Y comprendí que cuando el alma está en esa unión de amor, el Señor le concede lo mismo que a los santos del Cielo, excepción hecha de la visión e impassibilidad»⁶⁸. Por tanto, su vínculo con los santos era, podríamos decir, existencial y eclesial: sabía que le unía a ellos la relación de amor con el Señor; que, en lo profundo, se trataba de la misma experiencia de acogida de la gracia; y, por ello, su vivencia de lo que llamamos la comunión de los santos se basaba en la percepción de formar parte de una misma comunidad abierta a Dios, se hubiese traspasado o no el umbral de la muerte, entrada a la posesión de Dios.

6. LA OFRENDA DE LOS SANTOS PARA RENOVAR LA IGLESIA

La espiritualidad de María Magdalena de Pazzi tiene una dimensión sacerdotal muy nuclear que proviene del modo de contemplar el misterio del Verbo encarnado. Su sentido de la mediación de Cristo – expresada a veces con las imágenes del puente o la escalera, que recuerdan la influencia en ella de Santa Catalina de Siena –, su sentido de la misión redentora

⁶⁷ *Cantico*, 169-170; *Tutte le opere*, II, 84.

⁶⁸ *Los cuarenta días*, n. 32, 198-199; *Tutte le opere*, I, 206; *Cantico*, 101.

y de la entrega de Jesús en su pasión, todo ello en el ámbito del misterio de la Trinidad, la llevan a participar de la obra de la redención uniéndose al sacrificio de Cristo. Así entendió que se lo pedía el Padre:

«La obra de reconducir a mí las criaturas me agrada más que si hicieras todas las obras que he hecho yo y crearas de nuevo el cielo y la tierra»⁶⁹.

También en esta vivencia de un sacerdocio existencial, místico y carismático, los santos ocupan un lugar que, aunque siempre secundario en relación con Cristo, revela el carácter eclesial de ese sacerdocio y su integración en una perspectiva que podríamos llamar cósmica, por cuanto se basa en el ser comunicativo de Dios y en un fluir de la gracia que la hace creer profundamente en la eficacia de la oración y de cada pequeño acto de virtud para la salvación de los hombres.

El *Quarantatreesimo Colloquio* ilustra bien este sentido. El 6 de mayo de 1585 María Magdalena de Pazzi se sintió llamada a orar por la renovación de la Iglesia y permaneció en esta plegaria toda la noche hasta la comunión del día siguiente. Se trata de una larga oración que, en un principio, no se identifica como tal, sino como obra de regeneración; en efecto, al poner en boca del Señor la llamada, éste dice: «Vieni, mia sposa, vieni perché voglio che tu venga a rigenerare e rinnovare col mio sangue tutto il corpo della santa Chiesa, offrendomi i diversi stati delle creature»; luego, al indicarle que ha de emplear en esto toda la noche, se refiere a ello como un «esercizio»⁷⁰. Ella acudió al oratorio de las novicias y se sumergió en una intensa plegaria en la que fue “ofreciendo” al Señor distintos “estados” de personas: una oración universal en la que presentaba a Dios las necesidades de todos los hombres. Este *colloquio* tiene una curiosa estructura. Se registran algunas palabras iniciales dichas en latín, en medio del silencio y la abstracción de la oración, y luego se reconstruye el decurso de esta noche anotando palabras y gestos; no hemos de olvidar lo complejo que es este paso de la oralidad a la escritura, del acontecimiento al testimonio del mismo⁷¹. Antes de empezar y entre cada ofrecimiento, la carmelita hubo de luchar contra una multitud de demonios que la cercaban con tentaciones diversas, en escenas que podríamos calificar como exorcismos al defenderse ella con palabras y gestos: repitió al inicio más de treinta veces *Verbum caro factum est*, o

⁶⁹ *Revelaciones e inteligencias*, Primer día, en *Éxtasis, amor y renovación*, 9; *Tutte le opere*, IV, 49; *Cantico*, 683.

⁷⁰ «Quarantatreesimo Colloquio», *Cantico*, 466; *Tutte le opere*, III, 94.

⁷¹ Sobre esto, A. MAGGI, «The voice and the silences of Maria Maddalena de Pazzi», *Annali d'Italianistica*, 13 (1995) 257-281. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24006574.

también *Jesus Nazzarenus Rex Judeorum*, o *In principio erat Verbum...*; se hizo la señal de la cruz por todo el cuerpo tres veces (en la frente, la cabeza, los ojos, los oídos, la boca, el pecho...); o azotaba con disciplina a los demonios como si físicamente la rodearan... Libró así toda la noche una «grande battaglia» contra el mal. Cada vez, al salir victoriosa, se apaciguaba y reemprendía su ofrecimiento.

Ofrecer significaba, en primer lugar, presentar al Señor a aquellos por quienes pedía. Su enumeración es significativa: las religiosas, con mención concreta de las capuchinas de Roma y las carmelitas, los “Cristos” (sacerdotes) que cometen pecado, todos los pecadores, los que abandonan o rechazan la fe, los infieles, los herejes, las almas del purgatorio... En segundo lugar, *ofrecer* era poner ante el Señor un elemento de intercesión capaz de alcanzar la gracia para quien se suplicaba, gracia que ella entendía como la “iluminación” de alguna de las personas por las que pedía. Pues bien, ese elemento de intercesión era la sangre de Cristo, ofrecida al Padre, o incluso al propio Verbo, por la salvación del mundo y capaz de regenerar y renovar la Iglesia. Pero no sólo esta sangre, sino también los méritos de la Virgen y de los santos. Se trataba de una única ofrenda, en la que toda la vida entregada de los santos subía al Padre en unión o incorporada a la de Cristo:

«Ti offro tuto il sangue che spargesti nella tua circoncisione, nella preghiera nell'orto con tanta agonia, quello che spargesti alla colonna e in tutta la tua passione. ... Tutte le opere che facesti nei trentatré anni che rimanesti con noi e tutto ciò che facesti e patisti nella tua vita, passione e morte. ... Offro a te, Verbo, l'amore dolcissimo e tenero che portasti alla tua santa Madre, ti offro quello che essa portò a te e tutti i suoi sante meriti e privilegi. ... Offro a te, Padre, tutto il sangue dei martiri in unione a quello che sparse il tuo Verbo; ti offro tutte le parole e le opere dei santi apostoli in unione col sangue del Verbo. ... Offro ancora tutta la sapienza, la diligenza, le parole e le fatiche dei santi dottori in unione col sangue del Verbo. Ti offro i digiuni, la penitenza e la fortezza contro la tentazione degli eremiti, in unione col sangue del Verbo. ... Ti offro tutti i desideri, le lacrime, le preghiere e le devozioni dei santi confessori, in unione col sangue del Verbo. ... Ti offro la purità, la bellezza e l'unione delle vergini in unione col sangue del Verbo. Insomma ti offro i meriti e le opere di tutti le creature, l'umiltà, l'obbedienza, la carità, la pazienza, la misericordia e le virtù di tutti gli eletti, in unione col sangue del Verbo...»⁷²

⁷² *Cantico*, 472-473; *Tutte le opere*, III, 104-105.

Nos podemos fijar en la asimilación de la doctrina tridentina y del lenguaje de los méritos, pero advirtiendo que tal experiencia no se explica sólo desde un plano meramente intelectual o cultural. Podemos incluso preguntarnos si no resulta ingenua, atrevida o ilusoria, una ofrenda de los méritos, las virtudes, los sacrificios y, en definitiva, el amor de “otros”. Sin embargo, esta oración muestra que los santos le pertenecían, porque pertenecen a la Iglesia, incorporados a la ofrenda redentora de Cristo. Ella podía místicamente actualizar esta ofrenda y, por encima de las barreras de tiempo y lugar, hacerla contemporánea. Predomina el sentido de incorporación a Cristo, en una suerte de imagen del *valor redentor del Cristo total*. Desde esta fe católica y que no contradice la unicidad de la mediación de Cristo, ella cree profundamente en la eficacia de este tipo de oración.

7. EL UNIVERSO DE LOS SANTOS EN MARÍA MAGDALENA DE PAZZI

Los manuscritos que recogen las experiencias de María Magdalena de Pazzi están llenos de visiones de santos; nos revelan aquéllos de los que era más devota, así como su convicción de que su itinerario vital transcurría en presencia de los santos del cielo, bajo su protección y en comunión con ellos. Quizás lo más destacado sean los gestos simbólicos que realizan en estas visiones, gestos que apuntan a la concesión de un don espiritual. La idea tradicional de la intercesión y la protección de los santos se expresa aquí situándolos como los dadores por medio de los cuales ella recibe virtudes y gracias de lo alto. Este papel es secundario con respecto a Cristo (de quien recibe reiteradamente los signos de la pasión, el anillo esponsal y los estigmas invisibles) y María (que le entrega el velo de pureza). No podemos aquí enumerar la cantidad de episodios de este tipo, pero sí señalar algunos para poder percibir esta relación.

El domingo 1 de julio de 1584, jornada 36 de los éxtasis de *los cuarenta días*, vio a Santa Catalina de Siena, San Agustín y María Magdalena recogiendo cada uno, con sendos vasos, líquidos que verterían sobre ella: Santa Catalina, la leche de la Virgen, San Agustín la sangre de Jesús, y María Magdalena sus propias lágrimas. Estas lágrimas (conversión) lavaron el alma de la carmelita, mientras que la leche (signo de la encarnación) y la sangre (redención) derramadas sobre ella mezcladas formaron una hermosa túnica rosada. Sería Cristo quien, después de comulgar, le daría otra túnica blanca (santificación, glorificación), bordada en rojo

(caridad) y oro (pureza), con la que comprendió haber ganado la indulgencia plenaria en ese día⁷³.

Sin duda, la acción simbólica más célebre de un santo hacia Magdalena de Pazzi es la registrada en el *Venticinquesimo Colloquio*; es la cardiografía de la víspera de la solemnidad de la Encarnación del Señor, en la noche del 24 al 25 de marzo de 1585. Magdalena permaneció recogida en oración después del rezo de vísperas, recordando las palabras de Jn 1,14: *Verbum caro factum est*. Entonces vio junto a sí a San Agustín, que escribía en su corazón estas palabras: “*Verbum*” con letras de oro, y “*caro factum est*” con letras de sangre. El propio manuscrito registra el significado de este acto: la escritura de la palabra “*Verbum*” en letras de oro aludía a la *divinidad*; mientras que la escritura de “*caro factum est*” en letras de sangre expresaba la *humanidad*⁷⁴. San Agustín – a quien ella llamaba su “babbone” (su papáito) – escribió en su corazón unas palabras evangélicas que ella habría de conservar, meditar, asimilar..., porque revelan el misterio de la identidad de Jesucristo, el corazón de la fe cristiana. Así, el santo de la interioridad y de la memoria aparece como el garante y el facilitador del arraigo de ese misterio en la religiosa carmelita⁷⁵.

El mismo San Agustín repetiría este gesto el 15 de abril de 1585, lunes santo; añadió a lo ya escrito las palabras “*Sanguis unionis*”. Entonces, Magdalena de Pazzi recordó el significado de la sangre de Cristo para Santa Catalina de Siena, y la evocó así: «O Caterina, che eri tanto inebriata di questo sangue! ...Giovanni lo rivelò al mondo, tu in parte l’hai rivelato a me»⁷⁶. San Juan evangelista, San Agustín, Santa Catalina de Siena..., aparecen como sus guías en la comprensión e interiorización del misterio de Cristo y de la redención del género humano. Las monjas redactoras no llegaban a penetrar por completo en esta experiencia, sólo la intuían: «Quindi disse altre cose molto frammentate, e si vedeva che stava avendo un colloquio familiare con Gesù, con sant’Agostino e santa Caterina da Siena, dove parlava di se stessa»⁷⁷. Recordemos la práctica de los coloquios en los ejercicios espirituales ignacianos.

⁷³ *Los cuarenta días*, n. 36, 214-215; *Tutte le opere*, I, 220; *Cantico*, 110.

⁷⁴ *Cantico*, 290; *Tutte le opere*, II, 265.

⁷⁵ Sobre esto, M.J. FERNÁNDEZ CORDERO, «Una espiritualidad del Verbo encarnado...», o.c., 197-199.

⁷⁶ *Cantico*, 343; *Tutte le opere*, II, 343.

⁷⁷ *Cantico*, 344; *Tutte le opere*, II, 343-344. El texto sigue: «Tra l’altro disse: “O Caterina, Caterina, so che non mi devo paragonare a te”. Da queste parole e da altre ricavate a fatica dalla sua bocca, abbiamo inteso che Gesù voleva che in tutte le cose ella fosse simile a santa Caterina, ma sempre in grado minore». Y se comparaban sus experiencias.

Unos días después, el 28 de abril, *dominica in albis*, realizó San Agustín su tercera cardiografía, la cuarta que recibía Pazzi, siendo la primera la de la Trinidad; ahora el santo obispo escribió: "*Puritas coniunxit Verbum ad Maria*". Todas estas inscripciones le parecieron estar grabadas también en el anillo esponsal que recibió esa misma tarde, y esta última se completaba: "*Puritas coniunxit Verbum ad Maria, et Sponsum ad sponsam*". El don de la pureza, que en María hizo posible la encarnación del Verbo, es también el que posibilita la unión esponsal. Ella supo resumirlo todo con estas palabras: «Il Verbo, il sangue, la purità», ciertamente centrales en su experiencia mística y en su pensamiento teológico. Fue la tarde de su matrimonio espiritual, y entendió que Santa Catalina de Siena y San Agustín sostenían su mano mientras el Señor colocaba en ella un anillo sacado de su costado⁷⁸. Ambos actuaron, así, como testigos, en presencia también de la Virgen María, a la que se dirigió en algunos momentos como intercesora ante la Trinidad. El santo obispo era su padre espiritual, quien «gli ha sempre scritto nel cuore i doni speciali che Gesù le ha dato»⁷⁹. Catalina de Siena era su modelo de santidad femenina y, en este momento, su referencia de cómo recibir esta gracia: era la víspera de su fiesta, y las monjas anotaron que el Señor quería desposarla a ella como había hecho con aquella santa. Una vez recibido el anillo y después de gustar la experiencia sentada en silencio, dijo: «O Caterina, tu conservasti così bene questo sposalizio, e io come lo conserverò?»⁸⁰. Al ir interiorizando el don, comparó el anillo con un espejo en el que poder mirar la unión recibida con el Señor y sus dones; entonces, la realización de esta unión fue expresada con el versículo de Gál 2, 20: *Vivo ego iam non ego vivit vero in me Christus* (al que añadió: *crucifixus*); se remitía, por tanto, a la experiencia del apóstol San Pablo, con unas palabras que eran una cita clásica entre los místicos y también frecuentemente recordadas por Santa Catalina.

La tarde del sábado siguiente, 4 de mayo, recibió del Señor la corona de espinas. Entendió que este gesto completaba el desposorio del domingo anterior: el Esposo la coronaba como reina, con la misma corona que él llevó en su pasión, para que luego, en el paraíso, fuese de oro. Los mismos santos que la acompañaron en su desposorio, sostendrían la corona

⁷⁸ «Trentanovesimo Colloquio», *Cantico*, 415-418; *Tutte le opere*, III, 16-21. Hubo también otros momentos de carácter esponsal en que recibió el anillo, pero parece que éste puede ser identificado como su matrimonio espiritual. No olvidemos que en ella se produce la repetición de los dones místicos, y que cada entrega le permite profundizar en su significado. El 39 *Colloquio* ha sido estudiado detenidamente por C. CAMILLERI, *Union with God as Transformation in Beauty. A Literary-Spiritual Analysis of the Colloquies of Santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607)*, Edizioni Carmelitane, Roma 2008.

⁷⁹ *Cantico*, 417; *Tutte le opere*, III, 19.

⁸⁰ *Cantico*, 418; *Tutte le opere*, III, 20.

– la Virgen María, San Agustín y Santa Catalina de Siena –, y a ellos se añadiría ahora San Ángel, carmelita, mártir en Sicilia, de comienzos del siglo XIII, pues se celebraba la vigilia de su fiesta. Se percibe una puesta en escena verdaderamente pictórica o teatral: «Alzò la mano sinistra indicando: “Da questa parte staranno Agostino e Angelo”, e alzando la mano destra: “E da questa Maria e Caterina”»⁸¹. Meditó luego sobre el simbolismo de esta corona: recibida con oprobio y dolor por Jesús en la pasión, en la gloria se convirtió para él en honor y alegría, así como en consolación para todos los elegidos. Puesto que Cristo la sufrió por la redención de los hombres, Magdalena de Pazzi veía en ella el misterio cristiano y las virtudes de los santos⁸². Y esto le llevó a pensar que los que sostuvieron su corona representaban a todos:

«La corona mia è stata imposta da Maria, da Agostino, da Angelo e da Caterina, per cui posso dire che mi è stata imposta da tutti i cori dei santi, perché se voglio una vergine ci sono la Vergine Maria e Caterina, se voglio martiri c'è Angelo, se dottori c'è Agostino. Se voglio sangue di vergine c'è ancora Angelo che fu pure vergine...»⁸³.

Estos santos fueron los principales para ella, pero no los únicos significativos. Varias veces se refiere a San Alberto, de la orden carmelita; al ser mencionado en el día de su fiesta, 7 de agosto, sabemos que se trata de San Alberto de Sicilia⁸⁴. Su intervención en los éxtasis tiene siempre relación con la vida de la orden o del monasterio, o con la vocación carmelita encarnada en ella misma: la visión de los defectos de las religiosas que les impiden recibir las gracias divinas a través de la Virgen⁸⁵; la visión en la que San Alberto daba de comulgar a las monjas (reunidas para hacerlo espiritualmente por enfermedad del confesor), en que se muestra incluso celoso de la devoción a otros santos con descuido de los de la propia orden⁸⁶; la concesión, en el día de su fiesta de 1587, por parte

⁸¹ «Quarantaduesimo Colloquio», *Cantico*, 453; *Tutte le opere*, III, 74.

⁸² Así, en la corona de espinas podía ver la pureza de María, la fe de los patriarcas, el espíritu y la iluminación de los profetas, la caridad de los apóstoles, la paciencia de los mártires, la luz y la sabiduría de los doctores, la vigilancia y la continencia de los confesores, el candor y la belleza de las vírgenes, entre las que volvía a mencionar a Santa Catalina de Siena.

⁸³ *Cantico*, 454; *Tutte le opere*, III, 76.

⁸⁴ San Alberto de Sicilia o de Trápani. L. SAGGI, *Santos del Carmelo*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1982, 219-224.

⁸⁵ *Los cuarenta días*, n. 49, 249-251, visión en el día de la fiesta de San Alberto, «Padre de nuestra Orden Carmelita»; *Tutte le opere*, I, 256; *Cantico*, 133.

⁸⁶ «Quattordicesimo Colloquio», *Cantico*, 224-225; *Tutte le opere*, II, 166. Pone en boca de San Alberto estas palabras: «Vedi figlia, anche se non sentono e non vedono che io le comunico, ricevono ugualmente tutti i doni e le grazie como quando si comunicano. Io non

de sus superiores, de que ella pudiese caminar descalza «all'apostolica», como entendía que quería el Señor⁸⁷. Los santos carmelitas aparecen con frecuencia formando parte de visiones de la orden o del monasterio. Así, el 9 de marzo de 1592 ve la Orden del Carmen representada por una gran columna de pórfito sobre una base de oro, con incrustaciones de piedras preciosas (las virtudes de la regla y constituciones) y cuatro grandes espejos; entre los múltiples símbolos de esta alegoría, los espejos eran los cuatro santos principales de la orden: San Eliseo, San Ángel, San Alberto y San Cirilo; otros más pequeños eran santos y «anime beate» de la orden⁸⁸. De modo semejante, el 22 de agosto de 1593, en la octava de la Asunción de la Virgen, vio una bella cabaña o casita llevada por ocho ángeles, y entendió que simbolizaba su monasterio, Santa María de los Ángeles; delante de los portadores iban San Ángel y San Alberto, mientras que dentro de la misma estaban los profetas Elías y Eliseo. Así pues, los santos de la gran tradición carmelita son los que protegen y sostienen la identidad profunda, la más comunitaria e institucional, a la que pertenece la propia María Magdalena de Pazzi: el monasterio y la orden.

Los acontecimientos religiosos influyeron en este universo glorioso que parecía rodearla, protegerla y orientarla. Así, descubrió un día a San Diego de Alcalá, canonizado en 1588, cuando otra monja llevó a la priora una imagen regalada con este motivo al monasterio; Magdalena de Pazzi se arrodilló ante él, contempló su gloria como muy próxima a la de San Francisco, y la priora se sintió inspirada a darle el nuevo santo como *fratello*, convencida de que había caminado en este mundo por la misma vía a la que el Señor llamaba a la carmelita⁸⁹.

De modo más prioritario, el año litúrgico marcaba el contenido de sus meditaciones y, por tanto, también de su relación con los santos. Son muchos los ejemplos en este sentido y, aunque relatados a modo de visiones o de «apariciones a los ojos de la mente», en las que el propio santo habla, enseña o identifica sus virtudes o su papel en la historia de la salvación, hemos de recordar de nuevo la importancia de la lectio divi-

ho voluto mancare di venir a consolarle anche se non sono mie devote e non m'invocano come dovrebbero, visto che sono uno dei santi del loro Ordine. Fa meraviglia che abbiano tanta devozione per altri santi, e sembra che non si curine di noi che siamo del loro Ordine». Hay que tener en cuenta que el monasterio de Santa María de los Ángeles, aun perteneciendo a la Orden del Carmen, estaba bajo la jurisdicción del arzobispo de Florencia, y abierto a múltiples influencias (de tipo jesuítico, dominicano, diocesano, etc.), muchas veces más inmediatas que la de la orden.

⁸⁷ *Cantico*, 888-889; *Tutte le opere*, V, 81-84.

⁸⁸ *Cantico*, 1026; *Tutte le opere*, VI, 38

⁸⁹ *Cantico*, 939; *Tutte le opere*, V, 158-159.

na, de la oración sobre la palabra y de la atención a la vida litúrgica que está en el fondo de estos relatos.

Así, el 27 de diciembre de 1584, contempló en San Juan evangelista tres virtudes que le hicieron totalmente grato a Jesús, hasta el punto de ser llamado «il suo diletto»: la humildad, la pureza y el amor. La reflexión sobre ellas suponía la disposición a buscarlas y ejercitarlas en la propia vida, entendiendo que la virginidad no tiene valor sin humildad y sin amor, que la humildad abre a la persona al “amor santo”, y que este amor nos une perfectamente con Dios. Estas virtudes se presentan como reveladas por el propio San Juan con una intención: «perché tu e le altre se esercitate a mia imitatione»⁹⁰. Esta finalidad, conforme al espíritu tridentino, aparece siempre, de modo más o menos explícito, en la mirada magdaleniana a los santos. Junto a esto, el discípulo amado se muestra en su singularidad en relación con el Señor y en la historia de la salvación. Al reclinarsse sobre el pecho de Jesús, «gustò tanta dolcezza d’amore e trasse così grandi segreti», que recibió de su divino corazón la sabiduría y el fuego de amor que luego transmitió al mundo: «... e mediante il suo vangelo trasmise a tutti i membri eletti di Gesù quanto aveva attinto nel sacratissimo petto dal cuore divino di Gesù»⁹¹. Por una parte, la imitación de las virtudes no tiene en Pazzi un carácter meramente moral, sino ante todo espiritual. Por otra, establece un vínculo entre pasado y presente o, más bien, en cuanto la gracia recibida atraviesa los siglos y el santo está vivo en la gloria eterna, éste se hace contemporáneo de todos los cristianos y actúa como mediador de la comunicación de la sabiduría y el amor del Verbo encarnado; en este caso, la mediación es el evangelio, que aparece así como naciendo del corazón mismo de Jesús. San Juan evangelista aparece, pues, como maestro de virtudes, depositario y transmisor de la sabiduría divina como evangelista, y testigo de la unión de amor que puede alcanzar el alma en esta vida.

Al día siguiente, fiesta de los Santos Inocentes, su meditación consistió en establecer semejanzas entre éstos y la vida de las monjas. En primer lugar, la inocencia, que veía en el estado de virginidad, y que las rodeaba de un esplendor y candor semejante al de esos niños santos y grato a Dios. En segundo lugar, el propio martirio, al considerar como tal la vida religiosa: aunque gozoso y glorioso, es verdadero martirio, por lo que se padece en el cumplimiento de la observancia, los votos y todas las normas establecidas; en contraste con el de los Inocentes, es voluntario y largo; y, aunque sin derramamiento de sangre, ellas ofrecen la sangre de Cristo; y, como los Ino-

⁹⁰ *Cantico*, 148; *Tutte le opere*, II, 52.

⁹¹ *Cantico*, 149; *Tutte le opere*, II, 54.

centes, las monjas cantan ante el trono de Dios un cántico nuevo cuando sus salmodias se elevan con pura intención y por amor⁹².

Este es el tipo de relación habitual de Pazzi con los santos, sobre el fundamento de la liturgia y la oración mental. Algunas veces, su devoción se alimenta de cualidades conocidas de los santos, como cuando ensalza a Santo Tomás de Aquino por lo que ha escrito sobre el Santísimo Sacramento⁹³. Otras, pone en boca de sus santos predilectos enseñanzas sobre las virtudes, como cuando San Ignacio le habla de la humildad y San Ángel carmelita, de la pobreza⁹⁴.

Con todo, su perspectiva no se siente constreñida por la necesidad de una declaración oficial de la santidad (canonización), sino que la proclama donde la reconoce. El caso más significativo de esto es su devoción por María Bartolomea Bagnesi (1514-1577), cuasi-terciaria dominica, que estaba enterrada en el altar mayor de la iglesia del monasterio, pues había mantenido una intensa relación con las monjas durante los largos años de su enfermedad⁹⁵. Magdalena de Pazzi le atribuyó su curación, el 16 de junio de 1584, «en virtud de sus méritos y poderosa intercesión»; al darle gracias, la vio en gloria, a la derecha de Jesús y entre él y la Virgen María⁹⁶. Un tiempo después, el 11 de julio, la volvería a ver, en el paraíso, sentada sobre un trono hermosísimo, que era su virginidad y pureza, enjoyado con piedras preciosas, «que representaban las almas que la madre sor María había conducido al servicio de Dios; estaban a su alrededor como una corona y le daban mayor ornamento y belleza»⁹⁷. Bagnesi sólo sería beatificada en 1804. Otro caso sería la visión de la gloria del jesuita Luis Gonzaga, el 4 de abril de 1600, antes de que fuese beatificado por Paulo V (1605): es la gloria de un “hijo de Ignacio” y le hace exclamar: «Io dico che Luigino è un gran santo»⁹⁸.

Un último aspecto nos parece importante: los santos la fortalecen en la *prueba* y la acompañan en la victoria. Un ejemplo significativo de su acción lo encontramos el 11 de diciembre de 1588. Ese día, la fiesta de

⁹² *Cantico*, 149-151; *Tutte le opere*, II, 54-57.

⁹³ *Cantico*, 263-264; *Tutte le opere*, II, 225-226.

⁹⁴ *Cantico*, 1152-1155; *Tutte le opere*, VI, 232-238.

⁹⁵ C. VASCIABEO, *Una storia di donne. Il Carmelo Santa Maria degli Angeli e S. M. Magdalena de' Pazzi di Firenze*, Edizioni Carmelitane, Roma 2013, 100-102.

⁹⁶ *Los cuarenta días*, n. 21, 173: «Iba vestida con una telilla de plata, adornada con bordados de oro y color castaño. El oro simbolizaba su gran caridad, y el color castaño su paciencia. Tenía en sus manos una palma como los mártires, y estaba muy hermosa y muy ataviada». *Tutte le opere*, I, 182; *Cantico*, 85.

⁹⁷ *Los cuarenta días*, n. 42, 236; *Tutte le opere*, I, 242; *Cantico*, 124.

⁹⁸ *Cantico*, 1167; *Tutte le opere*, VI, 260.

Santa Catalina mártir le hizo comprender que también ella debía padecer. Se vio sometida a fuertes tentaciones de vanagloria, desobediencia y contra la pobreza; al acudir a la priora, ésta la confortó, pero también realizó con ella un acto de humillación pública, que aparece consignado como una inspiración de Dios a la superiora para confundir al demonio y ayudarla a vencerlo: despojó a Magdalena de Pazzi de su hábito, «diciéndole che non era degna di portarlo perché chi non vuole essere umile, obbediente e povera non è una vera religiosa», y, cubierta sólo con una túnica, la llevó ante las monjas; pues bien, ella aceptó esta mortificación, y, al invocar a María, encontró la ayuda de los santos:

«Invocava la ss. Vergine perché venisse ad aiutarla e a darle forza nelle sue tentazioni e afflizioni, quando all'improvviso le si presentarono agli occhi della mente san Tommaso d'Aquino, santa Caterina da Siena, san Diego e santa Chiara, che quella sera le fu data per avvocata; con essi cominciò a lamentarsi perché non sentiva il loro aiuto e a pregarli che si degnassero di renderla forte. Allora la ss. Vergine la fortificò nell'obbedienza con la potenza dell'eterno Padre, san Tommaso e santa Caterina nell'umiltà con la sapienza del Verbo e la bontà dello Spirito Santo, san Diego e santa Chiara la fortificarono nella povertà»⁹⁹.

María Magdalena de Pazzi no fue, pues, un alma solitaria en ninguna de las circunstancias de su vida. Esta presencia protectora de los santos se convertía en escena de gloria y alegría compartida cuando entendió que acababa el tiempo de su *probazione*, que llamaba “el lago de los leones”. Esta salida de la tribulación fue precedida del gesto simbólico realizado por un santo carmelita: en la vigilia de Pentecostés, el 10 de junio de 1590, entendió que el Señor quería purificar sus sentidos corporales y las potencias de su alma, para prepararla a recibir el Espíritu Santo; esta fue la obra de San Ángel mártir, es decir, San Ángel de Sicilia, que la ungió completamente «con una certa unzione preziosa e profumata»¹⁰⁰, tras la cual recibió el Espíritu. Después vio que sus santos “protectores y abogados” estaban presentes para sacarla del “lago”. Tras comprender su victoria y el fruto del sufrimiento, sintiéndose llamada a pensar siempre bien del prójimo (considerándolo santo) y a no juzgarlo nunca, su salida de la prueba se realizó con una verdadera procesión triunfal de los santos:

⁹⁹ *Cantico*, 965; *Tutte le opere*, V, 198.

¹⁰⁰ *Cantico*, 987; *Tutte le opere*, V, 232-233.

«... dopo essere rimasta a lungo senza parlare all'inizio dell'estasi, cominciò poi a vedere una bella processione di santi, che erano tutti i suoi patroni, divisi in sette coppie: san Tommaso d'Aquino e sant'Agnese, san Giovanni evangelista e santa Maria Maddalena, san Giovanni Battista e santa Caterina vergine e martire; santo Stefano e santa Caterina da Siena, san Francesco e santa Chiara, sant'Agostino e sant'Angelo, san Michele arcangelo e il suo angelo custode. Vide che andarono tutti dall'eterno Padre e ciascuna coppia cavò dal suo sacro seno un prezioso dono per adornare l'anima sua»¹⁰¹.

Los dones reflejan el sentido de recapitulación y culminación de la experiencia: Santo Tomás de Aquino y Santa Inés le colocan una bella corona de gloria; San Juan Evangelista y Santa María Magdalena, un collar; ambas joyas con inscripciones significativas; San Juan Bautista y Santa Catalina mártir la revistieron de una vestidura que llevaba el rostro de Jesús; San Esteban y Santa Catalina de Siena, un brazaletes esculpido con tres ojos que significaban la providencia, la misericordia y el amor de Dios; San Francisco y Santa Clara, un anillo con un diamante; San Agustín y San Ángel la recubrieron de un esplendor que culminaba en un crucifijo; y San Miguel y su ángel custodio le dieron una espada. Esta magnífica escena termina con una danza celestial, en la que ella participa, rodeada de los santos, con cantos, música y baile, en una fiesta al Señor por la victoria que le había concedido en su larga batalla contra el enemigo¹⁰².

En definitiva, los santos son para María Magdalena de Pazzi aquellos que han sabido amar a Dios, amarlo puramente, manifestarlo a los hombres y alcanzar la gloria. Desde ella, son capaces de enseñar, comunicar gracias y dones, proteger, acompañar, sostener y fortificar en las luchas contra el mal, iluminar y alegrarse con la victoria de los que aún peregrinan en este mundo. Todos son, en último término, *elegidos*.

MARÍA JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

¹⁰¹ *Cantico*, 991; *Tutte le opere*, V, 238.

¹⁰² *Cantico*, 991-992; *Tutte le opere*, V, 238-240.