



FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD
Licenciatura en Teología (Máster en Teología)

Raíces teológicas
del acompañamiento espiritual
en la Orden de Predicadores.
Jordán de Sajonia y Catalina de Siena

Presentada por:

fray Germán E. Pravia Silvera OP

Dirigida por:

Prof.^a. Dra. D^a. María Jesús Fernández Cordero

Madrid

Junio de 2021



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**Raíces teológicas
del acompañamiento espiritual
en la Orden de Predicadores.
Jordán de Sajonia y Catalina de Siena**

Por

fray Germán E. Pravia Silvera OP

Visto Bueno de la Directora

Prof.^a. Dra. D.^a. María Jesús Fernández Cordero

Fdo.

*A los hermanos de la Provincia de Hispania
de la Orden de Predicadores
y a toda la Familia Dominicana,
en el Jubileo de los 800 años del Dies Natalis
de nuestro Padre Santo Domingo de Guzmán.
Que vivamos siempre «En la mesa con santo Domingo».*

TABLA DE CONTENIDOS

SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
INTRODUCCION	11
1. Justificación de la investigación	11
2. Fuentes y metodología de la investigación	13
3. Estructura del trabajo	15
4. Valor y novedad del tema de investigación	15
CAPITULO I. EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL EN JORDÁN DE SAJONIA.....	17
1. Contexto histórico. Reseña biográfica	17
2. Análisis histórico de las Fuentes documentales.....	22
2.1. <i>Epistolae (Epistolario)</i>	22
2.2. <i>Vitae Fratrum (Vidas de los Hermanos)</i>	24
3. Análisis literario de las cartas del beato Jordán de Sajonia	24
3.1. Fuentes bíblicas	24
3.2. Otros autores citados	26
3.3. Recursos literarios	28
4. Rasgos del acompañamiento espiritual en Jordán de Sajonia.....	34
4.1. Hacia las bodas del Cordero: una antropología espiritual de carácter esponsal y escatológico	35
4.2. Elementos que identifican el acompañamiento espiritual de Jordán de Sajonia	43
4.3. Praxis pastoral del acompañamiento en Jordán de Sajonia.....	53
Conclusión	61
CAPITULO II. EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL EN CATALINA DE SIENA.....	63
1. Contexto histórico. Reseña biográfica	63
2. Análisis histórico de las fuentes documentales.....	66
2.1. <i>El Epistolario</i>	66
2.2. <i>El Diálogo</i>	68
2.3. <i>Legenda Maior. Vida de santa Catalina</i> , escrita por fray Raimundo de Capua	69
3. Análisis literario de las Cartas de santa Catalina.....	71
3.1. Selección de cartas del <i>Epistolario</i>	71
3.2. Fuentes presentes en las cartas	72
3.3. Estructura de las cartas	78

3.4. Contenido general de las cartas	78
3.5. Estilo literario	80
4. «El dulce camino y la suave escuela del Verbo»: enseñanza espiritual de Catalina de Siena.....	81
4.1. La iniciativa divina de la salvación. Jesucristo como Puente.....	82
4.2. Los medios que ayudan a avanzar en el Puente	85
4.3. Progreso espiritual en el «camino de la Verdad»	89
5. Rasgos del acompañamiento espiritual en Catalina de Siena	92
5.1. El Acompañamiento espiritual es una predicación ejercida como mediación sacerdotal	94
5.2. El acompañamiento como ejercicio de maternidad espiritual.....	99
5.3. Un acompañamiento espiritual diferenciado.....	104
Conclusión.....	110
CAPITULO III. EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL COMO PREDICACIÓN	113
1. Una aproximación al término «predicación» en la Orden de Predicadores.....	114
1.1.La predicación en el contexto fundacional de la Orden de Predicadores.....	114
1.2.La predicación como signo eficaz del diálogo entre Dios y el ser humano	115
2. Una aproximación al término «salvación de las almas» en la Orden de Predicadores.....	118
2.1. La «salvación de las almas», fin de la predicación dominicana.....	118
2.2. «La salvación de las almas». Una aproximación a la Soteriología presente en el <i>Epistolario</i> de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena	120
2.3. Consecuencias antropológicas de la Soteriología presente en el <i>Epistolario</i> de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena	125
3. El acompañamiento espiritual desde la <i>gratia praedicationis</i>	127
3.1. La <i>gratia praedicationis</i> en la tradición de la Orden de Predicadores	127
3.2. La <i>gratia praedicationis</i> en el acompañamiento espiritual	130
Conclusión	145
CONCLUSIÓN GENERAL	147
1. El carisma dominicano justifica el acompañamiento espiritual	147
2. El carisma dominicano fundamenta el acompañamiento espiritual.....	148
3. El carisma dominicano orienta el acompañamiento espiritual	149
4. Consideraciones finales	150
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	153

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AFP* *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Roma, 1931s.
- Cartas* *Cartas a Diana de Andaló y otras religiosas*. Traducción, introducción y anotaciones por Alejandro del Cura. Caleruega (Burgos): OPE, 1984.
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, dir. Marcel Viller et al. Paris: Beauchesne, 1937-1995.
- Epistolae* Jordanis de Saxonia, B. “Opusculum Tertium. Epistolae B. Jordanis ad B. Dianam et alias pias foeminas scriptae”. En *Opera ad res Ordinis Praedicatorum spectantia*, cura J.-J. Berthier, 53-115. Friburgi Helvetiorum: Typis Consociationes Sancti Pauli, 1891.
- Escritos* Vito-Tomás Gómez García, ed. *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*. Madrid: Edibesa, 2011.
- LM* Raimundo da Capua, *Legenda Maior sive Legenda admirabilis Virginis Catherine de Senis*. A cura di Silvia Nocentini. Firenze: SISMELE-Edizioni del Galuzzo, 2013.
- MOPH* *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*. Lovaina – Roma – París, 1896s.
- OCSA* *Obras [completas] de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (véase en la Bibliografía, los volúmenes consultados).
- Orígenes* Jordán de Sajonia. *Orígenes de la orden de Predicadores [Libellus de principiis ordinis Praedicatorum]*. En Vito-Tomás Gómez García, ed. *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, 203-262. Madrid: Edibesa, 2011.
- PCSD* *Actas del Proceso de Canonización de santo Domingo*. En Vito-Tomás Gómez García, ed. *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, 281-355. Madrid: Edibesa, 2011.
- RC* Raimundo de Capua. *Santa Catalina de Siena*. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1993.
- SCE1* José Salvador y Conde, ed., *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina. Tomo I*. Salamanca: San Esteban, 1982.
- SCE2* José Salvador y Conde, ed., *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina. Tomo II*. Salamanca: San Esteban, 1982.
- SCO* *Obras de Santa Catalina de Siena*. José Salvador y Conde, ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, ³1996.
- STh* *Suma de Teología [Summa Theologiae]*. 5 vols. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990-2001.

INTRODUCCION

1. Justificación de la investigación

Entre los ámbitos de predicación que encontramos en la Orden de Predicadores se destacan, sobre todo, la homilética y los distintos géneros de predicación oral, la docencia teológica oral y escrita, la «predicación» del Rosario y la predicación mediante las artes. Sin embargo, generalmente no se menciona entre estos ámbitos, el acompañamiento espiritual, aun cuando no han faltado en la Orden preclaros acompañantes espirituales ni escritores que aconsejaran vivamente esta práctica¹. Entonces, surge un cuestionamiento: ¿qué relación existe entre el acompañamiento espiritual y el carisma de la Orden de Predicadores? Esta pregunta, a su vez, despliega una doble dimensión: en primer lugar, ¿existe en el carisma dominicano un fundamento propio para el acompañamiento espiritual? y además, ¿existe un modo propiamente dominicano de acompañar espiritualmente?

Este trabajo pretende abordar estos cuestionamientos. Entre otras lecturas, ha sido motivado por el testimonio de un fraile, a la postre santo obispo y mártir en el Vietnam del siglo XIX, que escribía, desde el puerto de Cádiz, a punto de partir a la misión, a una persona que había sido acompañada por él y que deseaba recibir consejo espiritual:

Como me veo en alguna manera obligado a satisfacer este buen deseo (lo uno, porque en algún tiempo lo estuve, por haber puesto su alma en mis manos; y lo otro, porque, aunque indigno y muy indigno, el nombre de fraile predicador que llevo exige de mí que aproveche todas las ocasiones que se presenten para ayudar a las almas), le daré alguno o algunos que por de pronto se me ocurren, porque para muchos no tengo tiempo².

El misionero continúa brindando algunos consejos generales que reflejan una antropología espiritual y, mediante ellos, instruye sobre algunos elementos del proceso espiritual así como sobre algunas estrategias para progresar en él.

Advertidos, pues, por este fraile de que el acompañamiento espiritual se vincula propiamente con el carisma de la Orden³ en relación con su fin que es la predicación y la

¹ Por ejemplo: «Cristo [...] jamás en tal caso concederá su gracia y favor al que tiene quien le pueda instruir y guiar y lo menosprecia o hace poco caso de aprovecharse de tal guía, creyendo que hartamente puede valerse a sí, y por sí solo puede rastrear y hallar lo que para su salvación le conviene». San Vicente Ferrer, *Tratado de la vida espiritual*, VI, en José M. de Garganta y Vicente Forcada, dir., *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer* (Madrid: BAC, 1956), 492.

² Valentín de Berrio-Ochoa, Carta 61, en *Cartas y Escritos* (Bilbao: Secretariado de Berrio-Ochoa - PP. Dominicos, 1966), 99.

³ Puede encontrarse una exposición general del carisma dominicano en: Antolín González Fuente, *El carisma de la Vida Dominicana* (San Esteban: Salamanca, 1994).

salvación de las almas⁴, nos propusimos investigar en otros autores más significativos de la Orden para profundizar o rectificar esta afirmación.

Nos dispusimos, entonces, a rastrear la práctica del acompañamiento espiritual realizada por integrantes de la Orden a lo largo de sus 800 años de historia. Pensábamos que, de ser una actividad carismática, debía poder ser constatable a lo largo de toda su historia. En un principio elegimos investigar dicha práctica en cuatro autores destacados y que representaran a la Orden en sus primeros siglos, los intermedios y los últimos: Jordán de Sajonia, discípulo de santo Domingo y su primer sucesor en el gobierno de la Orden (siglo XIII), Catalina de Siena (siglo XIV), fray Luis de Granada (siglo XVI) y fray Juan González Arintero (siglos XIX-XX). Optamos por abordar, principalmente, el epistolario de estos autores –aunque apoyados en su magisterio doctrinal extra epistolar y sus biografías– al considerar que las cartas constituían una fuente testimonial objetiva y privilegiada de sus prácticas de acompañamiento.

El desarrollo de la investigación nos sumergió en un caudal de fuentes tan abundante que, por la extensión de este trabajo, decidimos acotar a los dos testimonios primeros: Jordán de Sajonia y Catalina de Siena. La elección de estos autores obedece a las siguientes razones. Jordán de Sajonia, en efecto, en la mirada de uno de sus investigadores, «contribuye más que ningún otro, después de santo Domingo, a crear el espíritu de la orden»⁵, y en sus cartas «encontramos los más antiguos documentos literarios de la espiritualidad dominicana»⁶. Un gran historiador de los Maestros de la Orden de Predicadores, ha afirmado que la influencia de Domingo en Jordán fue tal que «*On dirait que toute l'âme de Dominique passa dans l'âme de Jourdain*»⁷, influencia que le convirtió en el «*Propagateur [de l'Ordre]*»⁸. Por otra parte, Catalina de Siena no es una figura entre otras de la Orden de Predicadores, en realidad, «*Catherine's love for the Order of Preachers, particularly her support for the reform movement of the late Middle Ages, justly earned her the reputation as its second founder*»⁹; así también, otras

⁴ «La Orden de Predicadores, fundada por santo Domingo, “se sabe que fue especialmente instituida desde el principio para la predicación y la salvación de las almas”». *Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los frailes de la Orden de Predicadores* (Salamanca: San Esteban, 2019), 1, § II.

⁵ Angel Walz, “El Epistolario espiritual del Beato Jordán de Sajonia”, *Teología Espiritual*, Vol. VI, nº 17 (1962): 263-276; aquí: 269.

⁶ *Ibid.*, 272-273.

⁷ Cf. Daniel A. Mortier, *Histoire de maitres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. T. I (1170-1263)* (Paris: Alphonse Picard et fils éditeurs, 1903), 137-253; aquí : 139.

⁸ *Ibid.*, 143.

⁹ Richard Woods, *Mysticism and Prophecy. The Dominican Tradition* (London: Darton, Longman and Todd Ltd, 1998), 93.

investigaciones afirman que «è soprattutto con Caterina da Siena che le due anime –quella maschile e quella femminile– dei Predicatori raggiungono il punto di fusione»¹⁰. Además, la singularidad de la santa sienesa es confirmada por A. Walz, pues «con santa Catalina de Siena se cierra el primer período de la espiritualidad dominicana medieval y, al mismo tiempo, se abre un nuevo período»¹¹. Así pues, según lo expuesto, con Jordán de Sajonia y de Catalina de Siena, considerados columnas de la Orden de Predicadores, accedemos a una etapa amplia de su fundación y su sustrato carismático; de este modo, el análisis de las fuentes testimoniales de estos dos autores deben bastar para –al menos en un acercamiento inicial– descubrir y comprender el fundamento dominicano del acompañamiento espiritual y –si lo hubiera– su caracterización carismática particular.

2. Fuentes y metodología de la investigación

Las fuentes sobre las que hemos apoyado nuestra investigación son, principalmente, las cartas que ambos autores escribieron a distintas personas, o grupos que acompañaban. Si bien no contamos con el diálogo epistolar completo, esto es, no tenemos acceso a las cartas que las personas acompañadas dirigieron a estos acompañantes, encontramos, sin embargo, en estas fuentes, abundante información sobre los temas y los modos del acompañamiento espiritual, sobre la situación problemática abordada y la gestión que, de ella, realizan los acompañantes y, sobre todo, encontramos cómo estos autores conciben su tarea y su propia misión. Por otro lado, nos apoyamos también en las primeras biografías escritas sobre ellos, aún a riesgo de su estilo hagiográfico; pues consideramos que aportan una lectura de primera mano sobre sus procedimientos, estilos, dichos y anécdotas que enriquece la información –más doctrinal– brindada en las cartas. En último término, utilizamos otras fuentes complementarias, a saber, aquellas que dan testimonio de los tiempos fundacionales de la Orden y pertenecen a autores contemporáneos a santo Domingo. Estas obras constituyen, sin duda, un contexto semántico que nos ayuda a comprender más completamente las otras fuentes.

Con respecto a Jordán de Sajonia, nuestra fuente principal será el conjunto de sus *Cartas (Epistolae)*, dirigidas a la monja Diana de Andaló, a la comunidad de Santa Inés de Bolonia, a otras monjas no dominicas, así como a algunos frailes de la Orden, a quienes

¹⁰ Isabella Gagliardi, “Direzione di coscienza, maternità e paternità spirituale tra medioevo ed età moderna: Alcune riflessioni relative all' ordo fratrum et sororum praedicatorum”, *Religioni e Società* 51 (2005): 14-21; aquí: 16.

¹¹ Walz, “El Epistolario espiritual”, 275.

se dirige individual o colectivamente. Como obras complementarias, nos apoyamos en la obra que Jordán mismo escribe acerca de santo Domingo y los orígenes de la Orden, el *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum* y, también, en *Vitae Fratrum*, obra que, en una de sus partes, da testimonio de la vida de Jordán, redactada por fr. Gerardo de Frachet, unos veinte años después de la muerte de aquél. En el capítulo I, aportamos más detalles de dicha bibliografía.

Con respecto a Catalina de Siena, la fuente principal que utilizamos es su *Epistolario (Lettere)*, del que hacemos una selección –que justificaremos oportunamente– de 57 cartas, sobre un total de 381. Así también, nos apoyamos en la doctrina que la santa expone en *El Diálogo* y en la obra de su primer biógrafo –padre, y a la vez, hijo espiritual– fr. Raimundo de Capua, la *Legenda Maior*, conocida como *Vida de Catalina de Siena*, la cual aporta no solo datos historiográficos sino también doctrinales. Asimismo, en el capítulo II ofreceremos más información sobre estas fuentes.

Un primer abordaje de las fuentes consiste en ubicarlas en su contexto histórico y socio-ecclesial para comprender el marco vital en el que fueron escritas, tanto por algunos acontecimientos vividos por las personas involucradas en nuestra investigación, como por algunas situaciones concretas del entorno que condicionaron su actuar. En un segundo momento efectuaremos un análisis histórico y literario de las cartas estudiadas, rastreando sus propias fuentes e influencias, considerando aquellos elementos estructurantes del género epistolar que pudieran aportar sentido al conjunto del escrito, observando la presencia de recursos literarios como la iteración de términos, la presencia de imágenes, metáforas, antítesis, entre otros, así como también, reconociendo los términos teológico-espirituales que utilizan. Este momento consiste en familiarizarse con la actividad de acompañamiento reflejada en las cartas, que incluye una mirada fenomenológica pero que también implica un acercamiento afectivo-existencial, tratando de indagar las experiencias que se comunican en ellas. Este abordaje nos permitiría avanzar hacia un tercer momento en orden a efectuar una lectura teológica de conjunto, una descripción del sistema teológico-espiritual que nuestros autores explicitan en su acompañamiento, tanto por la manera de comprender el proceso espiritual que vive la persona acompañada, como la manera de concebir su propia vocación y misión de acompañantes, esto es, qué significa espiritualmente para ellos acompañar y qué contenido teológico ofrece ese servicio. Por último, la tarea será investigar qué relación tiene el sistema teológico-espiritual que configura esta experiencia con el carisma dominicano. En realidad, el

objetivo global que guía la investigación es ver si es posible, en estas fuentes testimoniales de acompañamiento espiritual, identificar la identidad carismática de la Orden de Predicadores.

3. Estructura del trabajo

De forma sucinta presentamos el contenido de cada capítulo. En el capítulo I, «El acompañamiento espiritual en Jordán de Sajonia», luego de una reseña histórica del contexto de la época, ofrecemos algunos datos biográficos de los principales protagonistas: Jordán de Sajonia y Diana de Andaló, la destinataria de la mayoría de sus cartas. El posterior análisis de estas nos permite acceder a dicho acompañamiento, primeramente, desde una perspectiva teológico-espiritual, es decir, considerar la antropología espiritual subyacente, el proceso espiritual implicado y los elementos teológicos que identifican el rol de acompañante; posteriormente, abordamos el acompañamiento desde una perspectiva pastoral, analizando dos experiencias concretas de acompañamiento, una personal y otra comunitaria.

En el capítulo II, «El acompañamiento espiritual en Catalina de Siena», procedemos de un modo similar. Tras una reseña histórica más breve de su figura –por ser más conocida–, el análisis de las fuentes seleccionadas nos permite acceder a los elementos principales de su enseñanza acerca del proceso espiritual y a los rasgos más sobresalientes que identifican su servicio de acompañante espiritual; asimismo, consideramos un caso particular de acompañamiento, el realizado con fr. Raimundo de Capua.

El capítulo III pretende recoger los elementos más destacados de ambas experiencias y confrontarlos con la identidad carismática de la Orden de Predicadores, con el fin de corroborar –o no– su mutua pertenencia. Para ello abordamos tres categorías teológico-espirituales nucleares de la Tradición dominicana: predicación, salvación de las almas y *gratia praedicationis*, y las hacemos «dialogar» con los elementos descubiertos en los dos primeros capítulos.

4. Valor y novedad del tema de investigación

De los autores elegidos, Jordán de Sajonia es, prácticamente, un desconocido fuera del ámbito dominicano. El conjunto de sus obras solo figura en la *MOPH* y no hay aún una edición crítica de su *Epistolario* ni una valoración teológica en profundidad del

conjunto de su obra. El abordaje de sus cartas se ha limitado a consideraciones generales o se ha enfocado en la particular relación afectivo-espiritual con Diana de Andaló. Por otra parte, Catalina de Siena ha sido mucho más estudiada a nivel general y encontramos en otras lenguas investigaciones muy interesantes, patrocinadas, últimamente, desde el *Centro Internazionali di Studi Cateriniani*, sobre todo desde el punto de vista historiográfico. En lengua castellana son muy pocas las publicaciones¹², a excepción de la edición de sus obras y el estudio que las acompaña.

Constatamos que, en la historia reciente de la Orden de Predicadores, el tema del acompañamiento –o dirección– espiritual y el proceso espiritual del creyente en su camino de fe y santidad, ha sido abordado a principio de siglo en torno a la llamada «controversia de la mística» que tenía a fr. J.G. Arintero como uno de sus protagonistas¹³ y que favoreció la creación de la revista *Vida Sobrenatural*; así también, encontramos la sistematización tomista del proceso espiritual con las obras del p. Garrigou-Lagrange y A. Royo Marín, y la creación, a mediados del siglo XX, de la revista dominicana *Teología espiritual* de la Facultad de teología de Valencia¹⁴. Lamentablemente, las circunstancias de restricciones sanitarias a causa del COVID-19 dificultaron nuestras posibilidades de acceso a un mayor caudal de bibliografía. Sin duda que estas limitaciones son un estímulo para ulteriores profundizaciones. De todas maneras, constatamos la carencia de una bibliografía que dé cuenta tanto del acompañamiento espiritual realizado por nuestros autores como de una vinculación entre el carisma dominicano y el acompañamiento espiritual. Creemos que esta investigación puede ser un aporte en este sentido. La pregunta acerca de si hay un «modo dominicano» de acompañamiento espiritual obedece no tanto a reconocer estrategias dominicanas características en la práctica del acompañamiento, sino a descubrir, en el carisma dominicano, un reservorio teológico-espiritual que sustente y oriente, de modo propio, el acompañamiento espiritual. En otras palabras, esta investigación pretende fundamentar el acompañamiento como experiencia espiritual –y por ende, teologal y teológica– propia del carisma dominicano. Reconocemos, finalmente, que estas páginas constituyen un acercamiento inicial al tema.

¹² Las revistas *Vida Sobrenatural* y *Teología espiritual* cuentan con algunos artículos sobre la santa, sin embargo, la revista *Ciencia Tomista* no le ha dedicado, aún, ningún artículo, ni siquiera con ocasión de su titulación de Doctora de la Iglesia.

¹³ Cf. Juan G. Arintero, “Unidad de la vida y homogeneidad de la vida espiritual en la tradición dominicana”, *Ciencia Tomista* 14, nº 41-42 (1916): 222-266.

¹⁴ Cf. René Alejandro Adriaenséns Terrones, *La dirección espiritual en revistas españolas de espiritualidad. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* (Universidad de Navarra - Facultad de Teología: Pamplona, 2015).

CAPITULO I. EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL EN JORDÁN DE SAJONIA

1. Contexto histórico. Reseña biográfica

El contexto histórico en el que se desarrolla la relación epistolar entre Jordán de Sajonia y Diana de Andaló está marcado por un conjunto de cambios a todos los niveles: social, económico, cultural y religioso. En la época feudal, la sociedad estaba regulada por relaciones verticales de sumisión y jerarquía, donde «los mayores dominaban a los menores; era un mundo en el que los privilegiados protegían a los sin privilegios, a cambio de la servidumbre»¹⁵. A partir del S. XI, la población experimenta un crecimiento considerable, la agricultura se renueva, aumentan los fundos trabajados, crece el poder de las ciudades, y la economía, del mero consumo, se transforma en una economía de mercado. La nobleza de sangre deja de ser el único factor de privilegio, los comerciantes –mediante el dinero que acumulan– consiguen acceder a nuevos niveles de prestigio y de influencia en la organización social y política. La diversificación en nuevos oficios cambia la fisonomía de la sociedad y el «mundo de relaciones verticales fue dando paso a una sociedad con características más horizontales, más corporativas y fraternas»¹⁶. Con la decadencia de los monasterios, como ejes vertebradores de la sociedad y la cultura, las escuelas catedralicias y –luego– las Universidades se constituyen en poderosos centros del saber que atraen a multitud de jóvenes a sus aulas. Es un saber que responde a la visión teocéntrica del hombre, en el que todas las ciencias se articulan en torno a la teología. El saber y el saber-hacer elevan la conciencia de la propia dignidad y tanto los artesanos como los profesores comienzan a organizarse en gremios de acuerdo con sus intereses laborales.

A nivel religioso, la reforma gregoriana, impulsada fundamentalmente por Gregorio VII a mediados del siglo XI, despierta un movimiento de renovación evangélica que inspira la vida de los sacerdotes, religiosos y laicos. Se valoran particularmente la pobreza, la vida común y la vida apostólica. Muchos sacerdotes se agrupan bajo la forma de Cabildos en su Catedral; entre ellos, los que adoptan alguna regla –casi siempre la de san Agustín– se llamarán canónigos regulares. Es tiempo de novedades y, a la par que surgen grupos de renovación al margen o en contra de la Iglesia, nacen, en torno a

¹⁵ Jesús Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa. Volumen II. Desde los canónigos regulares hasta las reformas del siglo XV* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989), 492.

¹⁶ Gómez García, “Esquema biográfico”, en *Escritos*, 107.

personas carismáticas como Francisco de Asís o Domingo de Guzmán, nuevos grupos religiosos que profesan vida de comunidad, pobreza y predicación. Instalados en los límites de las nuevas ciudades, transitando con libertad los caminos, incorporándose de lleno en las Universidades, uniendo testimonio de vida con sabiduría de palabra, se configuran como la respuesta adecuada, eclesial y evangélica a los nuevos desafíos que el tiempo presenta. El movimiento de renovación impregna toda la Iglesia, varias mujeres abrazan la vida contemplativa en pobreza evangélica y se articulan, con laicos y laicas, al movimiento mendicante y evangelizador de Francisco y Domingo. En este contexto ubicamos a Jordán y Diana.

Jordán de Sajonia¹⁷ nace hacia 1185, muy probablemente en Burgberg, cerca de Dasselm, en la región alemana de Westfalia, diócesis de Maguncia. En torno a 1209 o 1210 se dirige a París a estudiar en la Universidad. En 1219 ya es maestro de artes y bachiller en teología. Lo suponemos de origen familiar acomodado, pues los estudios universitarios requerían pecunio y formación previa. Con respecto a su personalidad, él mismo se revela indirectamente como de temple creyente, buscador y reflexivo, al confesar que en sus muchas reflexiones buscaba desde hacía tiempo un camino seguro de salvación¹⁸. Jordán conoció a Domingo de Guzmán en París cuando escuchó algunas de sus conferencias. Se confesó con él y, por su consejo, accedió a recibir el ministerio del diaconado. Ingresó luego en la Orden de Predicadores, el 12 de febrero de 1220, miércoles de ceniza, en el convento de Santiago en París. Tenía aproximadamente 35 años. Domingo impactó notablemente en Jordán: «*On dirait que toute l'âme de Dominique passa dans l'âme de Jourdain, tant celui-ci en garda dans la suite l'ineffaçable empreinte*»¹⁹.

A dos meses de ingresar en la Orden, Jordán es elegido para representar a la comunidad de París en el primer Capítulo General en Bolonia, y luego, en el Capítulo General del año siguiente, fue nombrado provincial de Lombardía. Él mismo comenta este hecho diciendo: «todavía no había echado raíces suficientemente hondas como para

¹⁷ Para un estudio más completo sobre Jordán de Sajonia: Daniel A. Mortier, *Histoire de maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Tome I (1170-1263)* (Paris: Alphonse Picarde et fils éditeurs, 1903), 137-253; André Duval, "Jourdain de Saxe (bienhereux)", en *DSp, T. VIII*, cols. 1420-1423; F. Morenzoni, ed., *Les sermons de Jourdain de Saxe*, en *AFP LXVI* (1966), 201-244.

¹⁸ «Convencido de que había encontrado en ella [la Orden] un camino seguro de salvación, el mismo que había ideado de que había frecuentes reflexiones, incluso antes de conocer a los frailes». Jordán de Sajonia, *Orígenes*, 69, en *Escritos*, 240.

¹⁹ Mortier, 139.

presidir y gobernar a otros, sin haber aprendido antes a gobernar mi propia imperfección»²⁰. Sin embargo, al confiarle esta tarea, Domingo y los otros frailes parecen reconocer en Jordán no solo la madurez de la edad y la trayectoria de su formación, sino también su sensibilidad, disponibilidad, profundidad de reflexión, deseo de santidad, capacidad de amistad, audacia, humildad, virtudes que podemos reconocer en él a través de sus escritos. Con esta semblanza no es de extrañar que, al morir santo Domingo, Jordán fuera elegido para sucederlo como Maestro, en el Capítulo General de París, el 22 de mayo de 1222, a pesar de no llevar más de dos años en la Orden. Elegido para liderar una institución de apenas siete años de existencia, los frailes capitulares debieron descubrir en Jordán una sintonía radical con el proyecto fundacional de Domingo. Ellos no eran los únicos en captar esto. Diana de Andaló, monja del convento de Bolonia, habiendo sido acompañada espiritualmente por Domingo²¹, sentía que su maestro «*ne l'avait point délaissée, et qu'en la personne de Jourdain il lui envoyait un autre lui-même*»²².

Para asomarnos al modo de vida y a la calidad de la persona de Jordán, además de leer sus escritos²³, disponemos de la obra *Vitae Fratrum (Vidas de los Hermanos)*, escrita por fr. Gerardo de Frachet. En la tercera parte de esa obra encontramos una semblanza del «santo y memorable padre nuestro fray Jordán, segundo Maestro de la Orden de Predicadores y dignísimo sucesor de santo Domingo»²⁴. Gran parte de las virtudes que Jordán destaca de Domingo en su *Libellus*, son prácticamente las mismas que Frachet destaca de él en *Vitae Fratrum*; entre ellas reconocemos: la misericordia con los pobres, la oración, sus milagros y curaciones, la eficacia de sus palabras en la predicación, la consolación de los tentados, la atracción de vocaciones para la Orden, la humildad, la devoción a la Virgen María, la victoria frente al maligno, la pobreza y la sabiduría de sus respuestas.

Su persona y sus acciones influyeron notablemente en el crecimiento de la Orden: de cinco provincias existentes, cuando Jordán asumió su cargo de Maestro, pasaron a ser

²⁰ Jordán de Sajonia, *Orígenes*, 88, en *Escritos*, 249.

²¹ Diana «comenzó a amarlo [a Domingo] con todo su afecto y a tratar con él de la salvación de su alma». H.-M. Cormier, *La bienheureuse Diana d'Andaló et les bienheureuses Cécile et Aimée fondatrices du couvent de Sainte-Agnès de l'Ordre des Frères Prêcheurs à Bolone* (Roma: [Ed. ital.], 1892), 149.

²² Mortier, 164.

²³ El *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum* –nuestro *Orígenes*–, en donde Jordán narra la vida de santo Domingo y el inicio de la Orden, su *Epistolario*, un *Comentario al Apocalipsis*, algunos *Sermones* y la *Oración a santo Domingo*. Cf. Gómez García, “Beato Jordán de Sajonia. Escritos sobre Santo Domingo. Introducción”, en *Escritos*, 195-202.

²⁴ Gerardo de Frachet, *Vidas de los hermanos*, III, en *Escritos*, 714-758; aquí: 714

doce en el momento de su a su muerte; de 60 conventos de monjas y frailes, se cuentan alrededor de 300 hacia el final de su gobierno. El gran número de vocaciones que ingresaron y perseveraron, tanto frailes como monjas, señala no solo su capacidad de atracción y convocatoria²⁵, sino también su exitoso modo de acompañar como Maestro a los hermanos y hermanas en la perseverancia en la Orden. Jordán tenía por principio de gobierno visitar frecuentemente a los frailes y a las monjas, manteniendo un contacto continuo con ellos. Es el «principio que tenía Domingo mismo, quien no cesaba, a pesar de las fatigas de los viajes largos y duros, de llevar a sus hijos el consuelo de su presencia»²⁶. Si no podía ir personalmente, les escribía: «escribe continuamente cartas a los frailes, para sostenerlos en el coraje y entrenarlos en el ideal de la Orden»²⁷. Escribe a toda la Orden, a las provincias, a los conventos, a algunos frailes en particular y a las monjas. Es él quien inauguró la costumbre de escribir a toda la Orden una carta de exhortación después de cada Capítulo General. Para profundizar en los fundamentos de la Orden decidió, también, escribir el *Libellus*.

Me ha parecido bien, decía, poner por escrito todo aquello que he visto y oído personalmente, así como cuanto he llegado a saber por redacción de los frailes más antiguos respecto de los orígenes de la orden, de la vida y milagros del bienaventurado Domingo, nuestro padre [...]. No sea que los hijos que nazcan y crezcan, ignoren los principios de esta orden. Esto que sigue ha sido recogido de diversos modos para vuestro consuelo y edificación²⁸.

Además, procuraba con empeño sostener la vida dominicana de sus hermanos y hermanas, consolarlos y edificarlos con sus visitas o mediante sus cartas. Así vivió Jordán su ministerio de Maestro de la Orden. No detallamos otras dimensiones de su labor organizativa, pero podemos destacar la expansión misionera; la promoción del estudio, creando centros de formación para los frailes (*Studium Generalis*) y fomentando su inserción en las Universidades; y finalmente, la procuración de leyes de parte de la Curia romana que favorecieran el crecimiento de la Orden naciente. Su actividad fue intensa y continua. Murió el 13 de febrero de 1237, junto a sus dos acompañantes, a causa de un naufragio cuando regresaba de visitar a los frailes en Tierra Santa. Su cuerpo fue enterrado en el convento de Tolemaida (Acre).

Mientras que, hacia el final de su vida, Jordán se reconocía como un «alma pecadora, desprovista de toda virtud y gracia, envuelta en muchas miserias y lazos de

²⁵ “Fueron más de mil los frailes que llevó a la orden”. Gerardo de Frachet, III, IV, en *Escritos*, 716.

²⁶ Mortier, 186. La traducción es nuestra.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Jordán de Sajonia, *Orígenes*, 3, en *Escritos*, 204.

vicios y pecados»²⁹, sus contemporáneos lo consideraban un «espejo de vida religiosa y ejemplo de toda virtud»³⁰, «preocupado siempre por conducir al clero y al pueblo por el camino de la penitencia, animando a entrar en el Reino de Dios»³¹. Mortier resume inmejorablemente la imagen que se guarda de Jordán: «*C'était le Precheur ideal, le type de l'Ordre*»³².

Diana de Andaló³³, a quien Jordán dirigió la mayoría de sus cartas, pertenecía a una familia noble de Bolonia con quien la Orden tenía relación. Era hija de Andrea di Lovello³⁴ y nieta de Pietro di Lovello, el propietario de los terrenos cercanos a la iglesia de san Nicolás de las Viñas, donde estaba el convento dominicano. El abuelo de Diana, Pietro, formalizó con santo Domingo un contrato de venta de dichos terrenos el 7 de junio de 1221, por la cantidad de cien mil libras boloñesas³⁵.

Anteriormente, Fray Reginaldo de Orleans había fundado en Bolonia el convento de frailes en 1218 y su predicación, de gran suceso en la ciudad, había conquistado el corazón de Diana para la Orden. Domingo, al visitar este convento en 1219, recibió la consagración privada de Diana, siendo testigos del acto Fray Reginaldo, Fray Guala y Fray Rodolfo, antiguo capellán secular de la iglesia de san Nicolás. La idea de establecer un monasterio de monjas de la Orden en Bolonia, aprobada por Domingo, recién pudo concretarse el 29 de junio de 1223, gracias a la perseverancia de Diana frente a la oposición de su familia y a la gestión del Maestro Jordán. En esa fecha se inaugura el convento bajo el patrocinio de santa Inés y Diana recibió, de manos de Jordán, el hábito dominicano junto a otras «cuatro nobles damas boloñesas»³⁶. No obstante, algunas situaciones difíciles jalonaron la vida del convento de santa Inés. Una de ellas es el asedio del emperador Federico II a la ciudad de Bolonia en 1225, ya que el convento se encontraba fuera de las murallas de la ciudad; otra –la más dura–, fue la decisión que tomaron los frailes en un Capítulo General de suspender o disminuir el acompañamiento

²⁹ *Oración del Maestro Jordán a Santo Domingo*, en *Escritos*, 275-280; aquí: 275.

³⁰ Gerardo de Frachet, III, I, en *Escritos*, 714.

³¹ *Ibid.*, III, IV, en *Escritos*, 716.

³² Mortier, 143.

³³ Para acceder a los datos biográficos y a las fuentes bibliográficas sobre Diana de Andaló: Ada Alessandrini. “ANDALÒ, Diana D’”, en *Dizionario Biografico Degli Italiani (1961)*. <http://www.treccani.it/enciclopedia/tag/ANDAL%C3%92,-Diana-D/> Consultado el 7 de septiembre de 2020. También, cf. Maria Giovanna Cambria, *Il Monastero domenicano di S. Agnese in Bologna, Storia e documenti* (Bologna: Tipografia SAB, 1973), 226-231, 233-234.

³⁴ El apellido Andaló le viene a Diana por su padre. Andaló se relaciona con Andreolo, diminutivo de Andrea (Cf. Alessandrini, “ANDALÒ, Diana D’”).

³⁵ Cf. Gómez García, “Beato Jordán de Sajonia... Introducción”, en *Escritos*, 198.

³⁶ Alejandro del Cura, “Introducción”, en *Cartas*, 14.

a las monjas, tema que luego fue resuelto tras una intervención de Jordán, el papa Honorio y los Capítulos Generales de 1228 y 1235³⁷. El epitafio de la tumba de Diana señala que murió en el año 1236, después de trece años en el monasterio y un año antes de la muerte de Jordán. Su culto, junto con el de Cecilia Romana y Amada, sus hermanas de convento, fue continuo en la Orden y se amplió cuando León XIII, en 1891, lo confirmó para la Iglesia universal.

2. Análisis histórico de las Fuentes documentales

2.1. *Epistolae (Epistolario)*

Las *Epistolae* ocupan el mayor volumen entre los escritos de Jordán de Sajonia. Se conservan cincuenta y siete de sus cartas, aunque es muy probable que escribiera muchas más. Contamos, además, con la carta encíclica que, siendo Maestro, Jordán dirigió a toda la Orden con motivo de la traslación a un nuevo sepulcro de los restos de santo Domingo y que varias veces se ha editado anexada al *Libellus*³⁸.

Las cartas no se conservan en su redacción original. Existen, sin embargo, varios códices que, con algunas variantes, coinciden en casi su totalidad. Las monjas del convento de santa Inés en Bolonia conservaban un códice del siglo XV. En 1796, cuando los franceses deshicieron el convento, las monjas rescataron el códice, llevándolo con ellas –finalmente– al convento de Santo Domingo y San Sixto en Roma, en 1823. Desde 1931 se conserva en el Convento del Santo Rosario del Monte, donde las monjas se trasladaron al establecerse, en el convento de Santo Domingo y San Sixto, la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (el *Angelicum*). En 1891, J. J. Berthier editó las cartas como aparecían en el códice de Bolonia, publicándolas bajo el nombre de *Opusculum Tertium, Epistolae B. Jordanis ad B. Dianam et ad altris pias foeminas sriptae*, en la obra B. Jordanis de Saxonia, *Opera ad res Ordinis Spectantia*. La conocida actualmente como «carta 51» no estaba en el códice de Bolonia, sino que fue encontrada por el P. Reichert en el códice de la Universidad de Würzburg y publicada en 1897. Parece ser la primera carta que Jordán le dirigió a Diana, pues la llama “señora” y no “sor”³⁹.

³⁷ Cf. Mortier, 170.

³⁸ La *Carta encíclica* aparece editada aparte, entre otras, en la edición de J. J. Berthier, como “Opulum secundum. Epistola B. Jordanis de translatione S. Dominici”, en B. Jordanis de Saxonia, *Opera ad res Ordinis Spectantia* (Friburgi Helvetiorum: Typis Consociationis Sancti Pauli, 1891), 43-48.

³⁹ Cf. Alejandro del Cura, “Introducción”, en *Cartas*, 17. Por eso lleva el número 51, porque se agregó a las cincuenta ya existentes del códice de Bolonia.

En 1951, la edición crítica que el P. Angelus María Walz hizo de las *Epistolae* en la *MOPH* vol. XXIII, ya contenía cincuenta y seis cartas. Entre ellas, se encuentran la carta que dirigió a fr. Esteban de España, provincial de la provincia de Lombardía, con ocasión del conflicto por la atención a las monjas del convento de santa Inés, la que dirigió a los frailes del convento de Santiago de París y otras cuatro cartas que están relacionadas con el monasterio benedictino de *Oeren* (Nuestra Señora del Hórreo) situado cerca de Tréveris (Alemania). Las otras cincuenta cartas están dirigidas a Diana de Andaló y a las monjas del Convento de santa Inés. La numeración que manejamos no sigue un orden cronológico, es la que presenta Walz, manteniendo el orden del código de Bolonia. Posteriormente a la edición de Walz, se recuperó otra carta de Jordán a toda la Provincia de Lombardía, que fue publicada por el P. Tomas Kaeppli en 1952, en el volumen XXII del *Archivum Fratrum Praedicatorum*⁴⁰.

Las cartas están escritas originalmente en latín. Se han traducido al francés por Emmanuel-Ceslas Bayonne (*Lettres du b. Jourdain de Saxe, deuxième général de l'ordre des Frères-Prêcheurs, aux religieuses de Sainte-Agnès de Bologne, et à la b. Diane d'Andalo, leur fondatrice (1223-1236)*, Paris, 1865), al italiano por Paolo M. Vanzan, en 1965 (cuya última edición es *Santità e amicizia. Lettere del B. Giordano di Sassonia*, Bologna, 1993); al inglés por Gerald Vann (*To Heaven with Diana! A Study of Jordan of Saxony and Diana d'Andalo with a Translation of the Letters of Jordan*, New York, 1960) y al castellano en la edición de Alejandro del Cura (*Cartas a Diana de Andaló y otras religiosas*, Caleruega, 1984).

El *Epistolario*, refleja, sin duda, la dedicación del Maestro Jordán en el acompañamiento personal y comunitario. En él se trasluce cómo procura, ante todo, el crecimiento espiritual de sus interlocutoras, sin dejar de considerar temas de la vida cotidiana o del contexto social, o diversos aspectos de su ministerio de Maestro y de la vida conventual. Lamentablemente no se conservan las cartas que Diana escribió a Jordán. Éstas nos hubieran brindado un panorama más preciso de la relación de acompañamiento que se estableció entre ellos.

⁴⁰ Cf. T. Kaeppli, ed. *AFP* XXII (1952), 182-185. «El P. Kaeppli descubrió esta carta en una obra titulada *Aurea regula dictandi*, escrita por Fr. Albertino Terdonense, que, cosa entonces frecuente, pasó de monje cisterciense a fraile predicador. Había aprendido el oficio de amanuense en el *Scriptorium* de su monasterio y siguió practicándolo su Convento dominicano de Génova, donde parece que ingresó en 1228». Alejandro del Cura, en *Cartas*, 114.

2.2. *Vitae Fratrum* (Vidas de los Hermanos)

Si bien las cartas serán nuestro principal objeto de estudio, consideraremos la obra *Vida de los Hermanos*, de Gerardo de Frachet, pues ilustra y recupera, en gestos y en palabras, cómo se desempeñaba Jordán en su ministerio de Maestro de la Orden, ministerio que incluye, ciertamente, el ejercicio del acompañamiento espiritual. Vito T. Gómez explica la historia de su redacción:

El material que está en la base de la obra fue redactado, pues, en diferentes provincias, a petición, primero, del capítulo general de Milán, celebrado en 1255, mandato que se repitió en el de París de 1256. El Maestro de la orden pasó los diferentes escritos a fray Gerardo de Frachet, quien finalizó la redacción entre mayo de 1259 y Pentecostés de 1260⁴¹.

La obra consta de cinco libros: 1. Orígenes de la Orden; 2. De santo Domingo; 3. De fray Jordán, de santa memoria; 4. Progreso y desarrollo de la Orden; 5. De la salida de los frailes de este mundo. Estos cinco libros van seguidos de un Apéndice. Para el presente trabajo nos concentraremos en el tercer libro. Manejamos la traducción al castellano que Vito-Tomás Gómez García hace del texto latino editado por B. M^a. Reichert, en el volumen I de *MOPH*, Lovaina, 1896, pp. 1-320.

3. Análisis literario de las cartas del beato Jordán de Sajonia⁴²

Analizaremos las fuentes bíblicas, patrísticas u otras que Jordán pudo utilizar en sus cartas; con el trasfondo de los usos epistolares de la época, destacaremos algunos elementos relevantes de la estructura de sus cartas y los recursos literarios más utilizados.

3.1. Fuentes bíblicas

En las cincuenta y siete cartas de Jordán –exceptuando la carta encíclica con ocasión del traslado de los restos de santo Domingo– notamos la presencia, explícita o implícita de –aproximadamente– 136 citas bíblicas⁴³. Teniendo en cuenta que las cartas son generalmente muy breves, este volumen es significativo y nos indica que la Palabra de Dios estaba totalmente asimilada en él y se expresaba de forma natural en sus escritos.

⁴¹ Gómez García, “Gerardo Frachet: Vida de los hermanos. Introducción”, en *Escritos*, 625-626.

⁴² En este trabajo, salvo indicación contraria, tomamos la versión castellana de las cartas de Jordán de la edición de Alejandro del Cura. Las cartas se citarán en números arábigos y, seguido de una coma, se consignará el número de la página según dicha edición, antecedido con la letra p. para evitar la confusión en el caso que se citen varias cartas. Los textos en latín se toman de la edición de J. J. Berthier, ya citada.

⁴³ Treinta y un citas de veinticinco salmos, cuarenta citas de catorce libros del Antiguo Testamento, de las cuales, quince pertenecen al Cantar de los cantares; aproximadamente sesenta y cinco citas del Nuevo Testamento, de las cuales treinta y cinco son de los evangelios.

La alusión reiterada de algunos textos bíblicos nos revela una cierta preferencia de Jordán por ellos. El *salmo 45* es citado tres veces a través de cuatro versículos⁴⁴ que se circunscriben a un tema común: el carácter esponsal de la consagración. La metáfora nupcial de este salmo refleja la identidad de Diana y las monjas, consagradas como esposas de Jesucristo. La esposa recibe a Cristo Rey que está prendado de su belleza por las flores de las virtudes (cf. carta 11⁴⁵, alusión al v.12) y está vestida del oro de los árabes (los humildes), que se vuelve oro rojo porque, a la derecha del Esposo, se asocia a sus tribulaciones y se baña con la sangre redentora que brota de su costado (cf. c. 17, alusión al v. 10). Las esposas serán presentadas ante el Rey y Señor y ofrecidas con alegría y júbilo, detrás de la virgen María, su Madre elegida (cf. c. 24, alusión a los vv. 15-16). La metáfora nupcial también está presente en la figura de la esposa del *Cantar de los cantares*. Entre las catorce veces que Jordán cita este libro, cinco corresponden al texto de Ct 1,3-4⁴⁶ (cf. cartas 18, 22, 23, 36 y 44). El deseo de amor por el Esposo, simbolizado en la atracción del perfume, moviliza para avanzar en seguimiento de Cristo por el camino de las virtudes, y especialmente, de la caridad. En la carta 28, Jordán alude dos veces al texto de Ct 3,3-4⁴⁷, advirtiendo que el Esposo «se esconde momentáneamente para que se le busque con más ardor y buscado, le encontraréis con mayor alegría, y encontrado, le retengáis con más fuerza, [...] de modo que no huya de vosotras»⁴⁸.

El versículo 28 del Salmo 73 («es bueno apegarse al Señor»⁴⁹) es citado tres veces (cf. cartas 1, 5 y 29) y una cuarta incluido en la alusión al v. 25 (cf. c. 55)⁵⁰. El contexto en el que estas citas se ubican es variado. Jordán se congratula por Diana, pues: «os afanáis por anonadaros más y más para así uniros solo al amor de vuestro Redentor –pues es bueno unirse a Él–»⁵¹; y le exhorta a apegarse a Dios con todas sus fuerzas, «porque es bueno apegarse a Él y poner en Él tu esperanza»⁵². Así también, Jordán escribe de sí

⁴⁴ Salmo 45, vv. 10.12.15-16: «Hijas de reyes hay entre tus preferidas; a tu diestra una reina, con el oro de Ofir. [...] y el rey se preñará de tu belleza. Él es tu Señor, ¡póstrate ante él! [...] con sus brocados el llevada ante el rey. Vírgenes tras ella, compañeras tuyas, donde él son introducidas entre alborozo y regocijo avanzan, al entrar en el palacio del rey».

⁴⁵ En adelante, la referencia a una carta en el cuerpo del texto se hará con la letra «c.»

⁴⁶ Único versículo en la Vulgata: «*Trahe me, post te curremus in odorem unguentorum tuorum*». Versión que tomamos de: <https://www.bible.com/es/versions/823-vulg-vulgata-latina>

⁴⁷ «*Invenerunt me vigiles qui custodiunt civitatem: Num quem diligit anima mea vidistis? [...] inveni quem diligit anima mea: tenui eum, nec dimittam...*».

⁴⁸ Carta 28, p. 68. En este capítulo, salvo aviso contrario, todas las «Cartas» pertenecen a Jordán de Sajonia.

⁴⁹ «*Mihi autem adhaerere Deo bonum est*». Ps. 72, 28 en la versión de la *Vulgata*.

⁵⁰ Salmo 73: «²⁵ ¿Quién hay para mí en el cielo? Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra. [...] ²⁸ Mas para mí, mi bien es estar junto a Dios; he puesto mi cobijo en el Señor, a fin de publicar todas tus obras».

⁵¹ Carta 1, p. 29. En la versión original: «*Redemptoris amori, cui adhaerere bonum*». *Epistolae*, 56.

⁵² Carta 5, p. 36.

mismo: «Que otros se apeguen a quien quieran; para mí lo bueno es apegarme al Señor»⁵³, y agrega la cita del Sal 63,9: «mi alma está apegada a Ti»⁵⁴. En la carta 55, escribe a la monja del Monasterio del Hórreo: «bueno es para ti apegarte a Él, teniendo tu conversación en el cielo»⁵⁵, señalándole que es peregrina en la tierra.

El texto de Jn 16,22 es citado cuatro veces, en las cartas 24, 32, 40 y 44. A este texto podemos asociar el de 16, 20 (del mismo tenor, citado en las cartas 30 y 36)⁵⁶. La alusión del texto se enmarca en el ánimo que Jordán brinda a las hermanas por la alegría plena del Reino futuro. En cuatro de las seis cartas se presenta, además, el contraste entre dicha alegría y las dificultades o tristezas presentes. Las otras citas son tan variadas como abundantes. Realiza una lectura alegórica-espiritual de algunos textos del Antiguo Testamento, resaltando aquellos elementos que pueden referirse a la vida cristiana: el oro en Génesis 2 y en el Salmo 45; la bolsita de mirra, los huecos en la roca para las palomas y el tálamo de flores en el Cantar de los cantares; el escondite de David protegiéndose de Saúl, en 1 Sam 22, y los pies presurosos que pecan, como signo de los excesos en la mortificación, en Prov 19,2. Por otra parte, los Salmos y los textos paulinos remiten generalmente, a una lectura más literal y a ejemplos de la vida cristiana. A su vez, los textos del evangelio que reflejan las palabras, gestos y actitudes de Jesús tienen una función parenética, pues en ellos «el alma [...] se mira constantemente en Cristo, que es el espejo sin mancha»⁵⁷.

3.2. Otros autores citados

Además de los textos bíblicos, Jordán, en sus cartas, cita explícitamente a dos autores, a san Bernardo y a san Agustín. «Dice San Bernardo: Por mucho que se enfurezca la tribulación, no te creas abandonado y acuérdate de que está escrito “Con él estoy en la tribulación, yo le libraré y le glorificaré”»⁵⁸. La frase de la Escritura que Jordán destaca está tomada del Salmo 91 (90),15. San Bernardo comenta este salmo en su obra *Super psal. ‘Qui habitat’*⁵⁹. Si bien la cita no es literal, hay palabras que aluden al texto del

⁵³ Carta 29, p.70.

⁵⁴ *Ibid.* En la versión latina original: «*Adhaesit anima post te*». Cita textual de *Psal.* 63,9 de la *Vulgata*.

⁵⁵ Carta 55, p. 110.

⁵⁶ Jn 16: «²⁰En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará. Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo [...] ²²También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar».

⁵⁷ Carta 28, p. 69.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Cf. *PL* 183,827-878.

doctor melifluo⁶⁰. La palabra «*saeviat*» (enfurezca) tiene en Bernardo el sujeto «*mundus*» y no «*tribulatio*» como en Jordán; en el Sermón de Bernardo figura «*Nempe tibi derelictus est pauper*» (el pobre nunca es abandonado por Ti), similar al «*non credas te esse derelictum*» (no te creas abandonado) de la carta de Jordán. La frase «*cum ipso sum in tribulatione; eripiam eum et glorificabo eum*», cita textual del Salmo 91 (90), y aparece muchas veces en el Sermón de Bernardo, especialmente en *Sermo XVI* y *XVII*, en los que la comenta especialmente⁶¹. A san Agustín, Jordán lo cita explícitamente a en la carta 43, haciendo alusión a su *Regla*⁶²: «las invito a que, según la exhortación de san Agustín, lean sin descanso los preceptos de Dios, los amen, los cumplan eficazmente y corrijan lo que en sí mismas encuentren de reprehensible...»⁶³.

Aparte de estas citas explícitas, Jordán refleja la influencia de otros autores. Encontramos dos citas implícitas que corresponden a santo Domingo. Dirigiéndose a Diana, Jordán le escribe: «En breves palabras te he recomendado la pobreza, la caridad, la humildad»⁶⁴. Estas tres virtudes son las que el Patriarca recomienda, como su testamento, antes de morir: «Tened caridad, perseverad en la humildad, poseed la pobreza voluntaria»⁶⁵. Así también cuando le asegura a Diana: «Te sería mucho más útil viviendo con el Señor, que no muriendo a todas horas en este mundo»⁶⁶. El término «más útil» también nos remite a la despedida de Domingo de sus frailes en el momento de su muerte: «Os seré más útil y provechoso después de la muerte, de lo que lo haya sido en mi vida»⁶⁷.

Por otra parte, en sus cartas Jordán utiliza un vocabulario espiritual que recibe de una herencia anterior. En la carta 51 –la primera que dirige a Diana, aún laica–, le escribe:

Las abejas recogen en las flores de la tierra la miel terrena y la depositan en los panales [...]. Su espíritu se muere si no se alimenta de miel espiritual. [...] Manda, pues, a tu espíritu a las flores [...] que no se marchitan, a recoger la miel con que alimentarse⁶⁸.

⁶⁰ Cf. San Bernardo, *In psalmum XC, 'Qui habitat', Sermo IX, 5, §2. PL 183,852.*

⁶¹ Cf. PL 183,873-878.

⁶² «Conceda el Señor que observéis todo esto con agrado como amadores de la belleza espiritual, exhalando en vuestra conversación el buen olor de Cristo, no como siervos bajo el peso de la ley, sino como hombres libres dirigidos por la gracia. Mas para que podáis miraros en este librito como en un espejo y no descuidéis algo por olvido, léase una vez a la semana». *Regla a los siervos de Dios*, Capítulo VIII. Disponible en <https://www.augustinus.it/spagnolo/regola/index2.htm>. Consultado el 25 de marzo de 2021.

⁶³ Carta 43, pp.88-89.

⁶⁴ Carta 17, p. 53.

⁶⁵ Pedro Ferrando, *Narración sobre santo Domingo*, 50, en *Escritos*, 392-434; aquí 424.

⁶⁶ Carta 46, p. 93.

⁶⁷ *Proceso de canonización de santo Domingo. Actas de los testigos de Bolonia*, Testigo I, 7, en *Escritos*, 300. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 956) asume esta cita para referirse a la intercesión de los santos.

⁶⁸ Carta 51, p. 102.

Encontramos el concepto de *miel espiritual* y su almacenamiento en el vaso del corazón en el libro de las *Instituciones* de Juan Casiano: «El monje que quiera elaborar la miel espiritual deberá, como una abeja prudente y hacendosa, libar la flor de cada virtud de aquellos que la poseen [...], y esconderla diligente en la colmena de su corazón»⁶⁹. Así como Casiano⁷⁰ y como Juan Clímaco, en su *Scala Spiritualis*⁷¹, también Jordán utiliza la metáfora de las flores para hablar de las virtudes, cuando le escribe a Diana:

Adornad el tálamo de vuestro corazón para recibir al Cristo rey, que está prendado de vuestra hermosura, preparadle un lecho de flores en un corazón puro, en una conciencia buena y en fidelidad no fingida. Las virtudes serán las flores. Linda flor es la humildad, estupenda la modestia y todas las demás virtudes. Pero la más valiosa de todas es la caridad⁷².

Por otra parte, en la carta 27, Jordán exhorta a las monjas de Santa Inés a que, en guerra por el Señor, sometan su carne «con tranquilidad y no con precipitación. De este modo progresaréis en la experiencia de las virtudes espirituales, y [...] subiréis la escala de la perfección y llegaréis finalmente a la meta de toda santidad»⁷³. Creemos que, aquí, el término «escala de perfección» presenta un sentido técnico, pues el concepto de *escala* para describir el avance en el camino espiritual era de uso común en la época⁷⁴; siendo la obra de Juan Clímaco, una referencia obligada en este tema durante siglos⁷⁵.

3.3. Recursos literarios

A pesar de ser breves y escritas muchas veces con prisa, las cartas de Jordán presentan interesantes recursos que enriquecen literariamente su contenido.

⁶⁹ *Instituciones*, Libro V, Cap. IV. Juan Casiano, *Instituciones* (Madrid: Rialp S.A., 1957), 175-176.

⁷⁰ «Vemos que uno está adornado con las flores de la ciencia; otro parece más bien poseído de la virtud de la discreción; un tercero parece cimentado en la gravedad de la paciencia». Cf. Casiano, *Instituciones*, 175.

⁷¹ Usamos la traducción de fr. Luis de Granada: *Libro de S. Juan Clímaco llamado Escala espiritual*, en Fray Luis de Granada. *Obras Completas XVIII. Traducciones*, Álvaro Huerga, ed. (Madrid: F.U.E.-Dominicos de Andalucía, 1998), 275-558. Los textos: «Y el principio de las virtudes es como una flor espiritual, que promete el fruto de las buenas obras». *Ibid.*, 277. También: «Tras de esta alegría se sigue luego la flor de la caridad; porque con estos tales dones crece esta nobilísima virtud». *Ibid.*, 383.

⁷² Carta 11, p. 42.

⁷³ Carta 27, p. 66.

⁷⁴ Era muy conocida la *Scala claustralium* de Guigo II –con los grados de la *Lectio Divina*–, falsamente atribuida a San Bernardo: Cf. Guigo II, el Cartujo, *Scala claustralium, sive Tractatus de modo orandi*. PL 184, 312-318. San Benito, en el capítulo VII de su *Regla*, trata de los Doce grados de la humildad.

⁷⁵ A juicio de fray Luis de Granada, *La escala espiritual* de san Juan Clímaco, junto con las *Colaciones* de Juan Casiano, son los dos libros que figuran «entre los [...] que han prevalecido contra la injuria de los tiempos». Fray Luis de Granada, *Obras Completas XVIII. Traducciones*, 279.

Comparaciones⁷⁶, metáforas⁷⁷, preguntas retóricas⁷⁸, antítesis⁷⁹, diálogos imaginarios⁸⁰, reiteración de palabras y lectura alegórica de algunos pasajes bíblicos⁸¹, entre otras. Queremos destacar dos recursos: el modo como Jordán comienza y termina sus cartas y el recurso de la reiteración de algunas palabras.

3.3.1. Saludo y conclusión

Las cartas fueron, ya en la época patrística, consideradas como una rama de la literatura. Sin embargo, más allá de Julius Victor (siglo IV) que, en su *Ars Rhetorica*, incluye un apéndice «*De epistolis*»⁸², quien puede ser considerado el padre del “*ars dictaminis*” (el arte epistolar) es el monje Alberico de Montecassino que «vinculó la retórica con el género epistolar en un tratado formal sobre el nuevo arte, alrededor del año 1087, [...en] dos de sus obras [...] *Dictaminum radii o Flor rhetorici y Breviarium de dictamine*»⁸³. A partir de estas, comenzaron a florecer, especialmente en Bolonia, muchas obras que aplicaban los principios de la retórica clásica ciceroniana al estilo epistolar. Las seis partes en las que Cicerón dividía un buen discurso (*Exordium, Divisio, Narratio, Confirmatio, Refutatio, Peroratio*) quedaron reducidas a cinco para el estilo epistolar:

El saludo, la captación de la benevolencia, la narración, la petición y la conclusión. [...] El saludo es una expresión de cortesía que conlleva un sentimiento amistoso, con independencia del rango social de las personas de que se trate [...] La conclusión es, desde luego el pasaje con el que termina la carta [...] ofrece la oportunidad de puntualizar [...] los temas tratados en ella⁸⁴.

Sin pretender examinar las cartas de Jordán según este esquema, nos proponemos analizar sus comienzos y finales, partes correspondientes al saludo y a la conclusión. Es que, en todas las cartas, Jordán dedica un breve pero muy significativo espacio para el

⁷⁶ «El alma que no posee a Cristo es como espiga vana sin grano y es arrastrada por el viento arremolinado de la tentación». Carta 29, p. 70.

⁷⁷ «Esta ley inmaculada [...] escrita con hermosura incomparable en Jesús tu Salvador, extendido en la Cruz como un pergamino, escrito con las heridas y pintado con su sangre preciosa». Carta 15, p. 48.

⁷⁸ «¿Qué príncipe no acudiría rápidamente en defensa de sus frágiles siervas [...]?» Carta 27, p. 66.

⁷⁹ «Muchas veces os he dicho que las mortificaciones valen para bien poco y que es muy fácil pasarse de la justa medida [...] En cambio, en la virtud, como la humildad y la paciencia, la benignidad y la obediencia, lo mismo que la caridad y la modestia, nunca pueden crecer demasiado». Carta 39, pp. 83-84.

⁸⁰ «Él dice: No te dejaré ni te desampararé [...] y llegues a exclamar: ¿porqué, Señor, te has marchado lejos? [...] Él puede responderte: [...]». Carta 31, p. 73.

⁸¹ «Estas deseosa de ofrecerle la mirra, esto es, la mortificación de la carne, [...] Así puedes decir con el esposo: *bolsita de mirra es mi amado para mí* (Cant. 1,12). No dijo: grave peso de mirra es mi amado para mí, sino bolsita de mirra, indicando que hay que tener moderación en todo». Carta 22, pp. 59-60.

⁸² James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media: historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 203.

⁸³ *Ibid.*, 210-211.

⁸⁴ *Ibid.*, 230-231.

«saludo», en el que no solo manifiesta su cortesía y su afecto sino que también expresa su propia identidad y la persona a quien dirige la misiva. Ambas identidades están cargadas de sentido teológico y espiritual.

Así pues, el «saludo» del Maestro consta de tres elementos: una propia identificación, una referencia al destinatario y un deseo o augurio para dicho destinatario. En la propia identificación, Jordán se presenta invariablemente como: «Fr. Jordán, siervo inútil de la orden de predicadores», en clara alusión al texto evangélico (cf. Lc 17,10). Esta suele encabezar el saludo, pero también puede aparecer después de la referencia del destinatario. La referencia a éste revela elocuentemente el carácter afectivo de Jordán. En las cartas que dirige a Diana, la llama querida o muy querida hija⁸⁵, queridísima hija⁸⁶, amantísima hija en Jesucristo⁸⁷; querida hermana⁸⁸, o muy querida Diana⁸⁹; esposa de (o en) Jesucristo⁹⁰ y socia⁹¹. Algunas cartas están dirigidas a Diana y a las monjas de Santa Inés⁹² y otras al conjunto de «las monjas de Santa Inés»⁹³, «a todo el capítulo de las monjas de santa Inés»⁹⁴, «las muy queridas hijas»⁹⁵, «queridas hijas y esposas de Jesucristo» o «del Cordero»⁹⁶. Con estos nombres, además de identificar al destinatario, Jordán pretende establecer el marco de la relación entre ellos: es una relación en Cristo. Las palabras que utiliza parecen estar cuidadosamente elegidas; en ellas, Jordán manifiesta la identidad más profunda que los destinatarios le reflejan y, en esa identidad, les anima a transitar.

El tercer elemento del «saludo», después de la identificación de ambos interlocutores, es la expresión de un deseo a modo de intercesión. Con él, Jordán orienta a su interlocutor hacia un bien que constituye la meta de su vocación o lo confirma en un don que le encamina hacia esa meta. La versión latina señala simplemente –en acusativo– el bien o el don que Jordán desea, mientras que la traducción castellana suele agregar «le(s) desea», verbo que no figura en la versión original. Jordán les desea la salud-

⁸⁵ Cartas 5, 9, 13,17,19, 26, 30, 31, 32, 33, 35, 39, 40, 42, 44, 46, 47, 50 y 51.

⁸⁶ Cartas 2, 3, 6, 12, 13, 14 y 15.

⁸⁷ Cf. Carta 47.

⁸⁸ «Hermana en el mismo Padre espiritual, e hija suya muy querida, pues se la dejó el Padre común». Carta 17, p. 51. «Hermana suya en la adopción del Hijo». Carta 51, p. 101.

⁸⁹ Cartas 4, 7, 8, 24, 25 y 27.

⁹⁰ Cartas 42 y 44; «esposa predilecta de Jesucristo»: Carta 55, p. 109.

⁹¹ Cf. Carta 51.

⁹² Cartas 27, 28, 44 y 45.

⁹³ Cartas 10 y 18.

⁹⁴ Cf. Carta 27.

⁹⁵ Cartas 1, 11, 14, 37 y 45.

⁹⁶ Cartas 28 y 24.

salvación⁹⁷, junto a otro bien: «y pronta liberación de la tristeza presente y gozo de la alegría futura»⁹⁸, «y consuelo» del –o en el– Espíritu Santo⁹⁹, del Paráclito¹⁰⁰, del Espíritu Paráclito¹⁰¹, en Cristo Jesús¹⁰²; «y abundancia de abrazos de Jesucristo»¹⁰³; «y gracia de su Esposo»¹⁰⁴; «y ser saciada con los abrazos de Jesucristo»¹⁰⁵; «y conocimiento del esposo a quien siguen»¹⁰⁶; «y gozo en el Espíritu Santo»¹⁰⁷, en el Espíritu Paráclito¹⁰⁸; «y abundancia de las delicias de Nuestro Señor Jesucristo»¹⁰⁹; «y gracia de gozos espirituales»¹¹⁰; «y la posesión del Esposo a quien siguen»¹¹¹; «y bendiciones de dulzura del Espíritu de Ciencia»¹¹²; «y constante amistad con Jesucristo»¹¹³. En otros «saludos» Jordán se refiere a Jesucristo como el Cordero a quien las consagradas siguen «por dondequiera que vaya»¹¹⁴. El «saludo» es, en fin, un elemento inicial que indica el perfil de la carta, el tenor de la conversación entre ambos interlocutores e insinúa el tema que va a desarrollar.

Jordán suele ser breve en la «conclusión» de sus cartas. La recomendación «sigue bien en Cristo Jesús» y la petición «rezad por mí» representan una «conclusión» típica. Estas dos consignas están presentes en las cartas 5, 6, 13, 15, 17, 26, 31, 35, 42, 48 y 52. Generalmente, cuando la carta es dirigida a Diana, envía saludos a las otras hermanas o a personas allegadas a la comunidad o familiares¹¹⁵. En algunas cartas envía saludos de parte de otros –casi siempre frailes con quienes está en ese momento– y brinda

⁹⁷ Alejandro del Cura traduce –valga como ejemplo– «*salutem eternam*» por salvación eterna y «*salutem et gaudium in Spiritu Sancto*» por salud y gozo en el Espíritu Santo. El deseo de «la salvación eterna», explícitamente en: Cartas 9, 12, 18, 19, 21, 23, 25, 26, 29, 33, 36, 38, 40, 44, 49 y 52.

⁹⁸ Carta 51.

⁹⁹ Cf. Cartas 3, 6, 7, 8, 17 y 37.

¹⁰⁰ Cf. Carta 45.

¹⁰¹ Cf. Carta 2.

¹⁰² Cf. Carta 46.

¹⁰³ Carta 39.

¹⁰⁴ Carta 48.

¹⁰⁵ Carta 14.

¹⁰⁶ Carta 16.

¹⁰⁷ Carta 50.

¹⁰⁸ Cf. Carta 5.

¹⁰⁹ Carta 11.

¹¹⁰ Cartas 4 y 47.

¹¹¹ Carta 10.

¹¹² Carta 15.

¹¹³ Carta 13.

¹¹⁴ Cartas 18, 24, 27 y 54.

¹¹⁵ Un detalle curioso es el uso del – ¿moderno? y polémico– llamado lenguaje inclusivo. En dos ocasiones Jordán distingue los géneros al enviar sus saludos. «Salúdame a los que y a las que tú sabes que yo quiero saludar»: Carta 15, p. 49, saludo que en la versión latina aparece como: «*quos et quas me velle salutare novisti*». *Epistolae*, 70. También: «Saluda a todas y a todos los amados en Cristo»: Carta 42, p. 87, que en la versión latina reza: «*Saluta omnes dilectos et dilectas meas in Christo*». *Epistolae*, 98.

informaciones prácticas de sus viajes o de la Orden. Algunas veces la «conclusión» es muy breve: «no te olvides de este pobrecito que te escribe»¹¹⁶ o «adiós y rezad por mí»¹¹⁷. Otras veces se prolonga con doxologías que introducen en la carta una verdadera oración: «pedid por mí, como yo hago por vosotras en mis oraciones, suplicando al Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo que os dé un solo corazón para honrarle y cumplir su voluntad. La gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con vuestro espíritu. Amén»¹¹⁸. Como podemos apreciar, esta conclusión es claramente de inspiración paulina. En otras ocasiones recurre a la exhortación: «Te exhorto, pues a que lo aceptes con buena voluntad»¹¹⁹. En otros casos expone las dificultades que encuentra para escribir: «Ojalá pudiera escribirte con más frecuencia. Pero me falta cartero y tiempo. Sigue bien y salúdame a nuestras hijas...»¹²⁰. La «conclusión» es la ocasión de sellar el contenido de la carta y, aunque breve, es reflejo del vínculo y de la comunicación presente en la misma. En algunas cartas, después de la *conclusio* de Jordán, otros frailes figuran enviando sus propios saludos, comentarios o peticiones de oración¹²¹.

3.3.2. Reiteración de palabras

«De lo que rebosa el corazón habla la boca» (Mt 12,34). En el epistolario de Jordán se percibe que algunas palabras se reiteran significativamente. Mencionaremos dos, que son las más presentes: consuelo (y sus derivados: consolar, consuela, consolación, consueles, ...) y Esposo, como nombre para referirse a Jesucristo.

La palabra «consuelo» se repite –con sus derivados– ochenta y cinco veces. Está presente en treinta y siete de la cincuenta y siete cartas que escribe Jordán. El consuelo aparece principalmente vinculado al Espíritu Santo o a Jesucristo: ambos reciben el nombre de «Paráclito, [...que] quiere decir consolador»¹²². El consuelo del Espíritu Santo (o del Paráclito) es un don que Jordán desea, generalmente, en el saludo inicial¹²³. También Jesucristo es quien brinda consuelo a sus fieles¹²⁴, especialmente a los

¹¹⁶ Carta 51.

¹¹⁷ Carta 41.

¹¹⁸ Carta 18, p. 55. Cf. Cartas 1, 39 y 48.

¹¹⁹ Carta 47.

¹²⁰ Carta 26.

¹²¹ En realidad, estos frailes deberían ser los amanuenses de Jordán en la escritura de sus cartas. Cf. Walz, “Intorno alle lettere”, 150.

¹²² Jesucristo, en Carta 36, p. 80; y «... el Espíritu Paráclito, benigno consolador». Carta 53, p. 106.

¹²³ Cf. Cartas 2, 6, 7, 8, 17, 28, 30, 31, 37, 42, 45 y 46.

¹²⁴ Cf. Cartas 2, 8, 26, 28, 30, 38, 44, 46, 53 y 56.

humildes¹²⁵ y en medio de sus tribulaciones¹²⁶. Jordán anima a las hermanas con el consuelo de la vida futura, un consuelo eterno¹²⁷; brindar consuelo es uno de los motivos por los que escribe a Diana y a las demás hermanas¹²⁸; también recibe consuelo de ellas, al recordarlas, visitarlas o al constatar la fidelidad del convento de Santa Inés y de otros en el camino del Señor¹²⁹. Envía frailes al convento de Santa Inés¹³⁰ para consuelo de las monjas, y se alegra por el consuelo que ellas tienen con las buenas noticias de la Orden¹³¹. El consuelo es también un don para compartir y Jordán anima a Diana a que consuele a su comunidad y a otras personas desconsoladas¹³². Teniendo su fuente en el Señor, el consuelo se derrama y se comunica entre los hermanos. Jordán le escribe a Diana en estos términos: «Consuélate, pues, en el Señor, para que yo también pueda consolarme, ya que tu consuelo es para mí gozo y alegría en el Señor»¹³³. Y también:

Si quieres consolarme y quitarme la causa de mi preocupación, echa fuera la tristeza de tu alma y procura vivir con más alegría. [...] Consuélate pues, y ten ante tus ojos aquella vida en la que no hay ninguna enfermedad [...] Sigue bien; saluda a mis hijas queridísimas y consuélalas en el Señor¹³⁴.

Otra palabra muy reiterada (veintinueve veces¹³⁵) es «Esposo», y es referida a Jesucristo. Jordán reconoce que Diana y las hermanas, por amor del Esposo, han despreciado el reino del mundo, abrazado la pobreza¹³⁶ y se anonadan más y más cada día¹³⁷; las anima a que se regocijen en su Esposo que está en medio de ellas¹³⁸ y se deleita con ellas¹³⁹ en el tálamo adornado de flores que son las virtudes¹⁴⁰; les invita a no temer en las tribulaciones, pues su Esposo es compasivo, es el Emanuel¹⁴¹ y nunca las abandonará¹⁴²; si a veces se esconde es para que le busquen con más ardor¹⁴³ y puedan

¹²⁵ Cf. Cartas 53 y 55. También es el Paráclito quien «consuela a los humildes». Carta 19, p. 56.

¹²⁶ Jordán presenta el consuelo de Jesucristo inspirado fundamentalmente en las apariciones de Jesús Resucitado. Cf. Carta 56, p. 111. También parafraseando a 2 Cor 1,3-7, relaciona tribulación y consuelo: cf. Cartas 16, 21, 26, 30 y 31.

¹²⁷ Cf. Cartas 16, 18, 31 y 35.

¹²⁸ Cf. Cartas 9 y 34.

¹²⁹ Cf. Cartas 1, 14, 22, 28, 37, 38 y 39.

¹³⁰ Cf. Carta 30, p. 71.

¹³¹ Cf. Carta 8, p. 39.

¹³² Cf. Cartas 3 y 45.

¹³³ Carta 38, p.82.

¹³⁴ Carta 3, p.33-34.

¹³⁵ Cf. Cartas 1, 11, 16, 17, 18, 22, 24, 31, 32, 34, 36, 43, 44, 48, 51 y 55.

¹³⁶ Cf. Carta 17, p. 52.

¹³⁷ Cf. Carta 1, p. 29.

¹³⁸ Cf. Carta 36, p. 80.

¹³⁹ Cf. Carta 24, p. 62.

¹⁴⁰ Cf. Carta 11, p. 42.

¹⁴¹ Cf. Carta 32, p. 74.

¹⁴² Cf. Carta 31, p. 73.

¹⁴³ Cf. Carta 28, p. 68.

correr tras sus perfumes¹⁴⁴; las durezas de la vida se superan por amor del Esposo¹⁴⁵, sabiendo que al ser socias en su padecimiento, lo serán de sus consuelos¹⁴⁶. La esposa, por su deseo, invita al Esposo a venir a ella¹⁴⁷, y debe tener frecuente memoria de Él¹⁴⁸, pues el Esposo es su mejor amigo¹⁴⁹. En la relación entre las monjas y su Esposo Jesucristo, Jordán se ubica como amigo del Esposo:

Yo que desempeño el oficio de amigo del esposo y que por encargo suyo soy vuestro paraninfo¹⁵⁰, yo que os celo con celo de Dios y que os he desposado a un único varón para presentaros a Cristo como casta virgen¹⁵¹, yo os pido que os hagáis dignas de sus abrazos¹⁵².

Así pues, en estas cartas, encontramos un material que nos permite configurar, con suficiencia, la manera como Jordán comprendía y practicaba el acompañamiento espiritual. Sin pretender agotar el tema, presentaremos algunos de sus rasgos principales.

4. Rasgos del acompañamiento espiritual en Jordán de Sajonia

Como Maestro de la Orden, Jordán debía ejercer un servicio de acompañamiento a las comunidades, a los frailes y a las monjas. En sus cartas, ciertamente, no podemos encontrar una sistematización formal del acompañamiento espiritual, sin embargo, accedemos de primera mano a un testimonio muy significativo de su práctica así como a la conciencia teológica y espiritual con la que Jordán lo ejercía. Por eso, al considerar la teología que subyace en la práctica del acompañamiento espiritual de Jordán, primeramente, presentaremos a Dios, en su dispensación económico-salvífica; al ser humano, desde una perspectiva antropológico-espiritual, atendiendo a su progreso en Dios desde la clave sponsal; así también, abordaremos el acompañamiento espiritual desde dos elementos destacados en Jordán: el oficio del «amigo del esposo» y el «oficio» de consolar. Por último, consideraremos, desde una perspectiva pastoral, dos experiencias concretas de acompañamiento: el análisis de un tema puntual en el proceso personal de Diana y el acompañamiento a la comunidad del Convento de santa Inés de Bolonia.

¹⁴⁴ Cf. Carta 22, p. 59.

¹⁴⁵ Cf. Carta 16, p. 50.

¹⁴⁶ Cf. Carta 21, p. 58.

¹⁴⁷ Cf. Carta 51, p. 101.

¹⁴⁸ Cf. Carta 34, p. 77.

¹⁴⁹ Cf. Carta 48, p. 95.

¹⁵⁰ Padrino de bodas: 3ª acepción de la palabra según el Diccionario de la RAE. Cf. <https://dle.rae.es/paraninfo>. Consultado el 25 de junio de 2020.

¹⁵¹ Cf. 2 Co 11,2.

¹⁵² Carta 11, p. 42.

4.1. Hacia las bodas del Cordero: una antropología espiritual de carácter esponsal y escatológico

«A este [gozo] nos haga llegar Jesucristo, vuestro Esposo que con el Padre y el Espíritu Santo reina por todos los siglos»¹⁵³. Este deseo de Jordán revela el modo como él representa a Dios Trinidad: una comunión reinante que procura el gozo pleno del ser humano, gozo que tendrá lugar en la Patria¹⁵⁴, a donde nos encamina Jesucristo. Con este fin –escribe Jordán– Dios nos otorga su gracia: «de Dios habéis recibido este don tan singular, [...] que os viene de arriba y desciende del padre de las luces; que ha brillado en vuestros corazones por medio de su gracia y os ha llamado a su luz admirable»¹⁵⁵. Es la gracia que se dona con «el Paráclito, que el Padre te enviará»¹⁵⁶, porque Él es «el Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo»¹⁵⁷. Así, pues en el pensamiento de Jordán, la vida presente es un «camino hacia la Patria»¹⁵⁸, un camino –como refiere en el saludo inicial de varias de sus cartas– detrás del Cordero a quien las vírgenes «siguen a donde quiera que vaya»¹⁵⁹. Esta referencia escatológica al Cordero se enmarca en el contexto nupcial del Apocalipsis: las monjas a quienes Jordán escribe son las «esposas del Cordero»¹⁶⁰ que caminan hacia «las bodas del Cordero, cuya mano está llena de regalos, para consuelo de los que lloran por el deseo de la Patria»¹⁶¹. Este carácter nupcial de la vida cristiana está muy presente en las cartas a través de las abundantes referencias al Cordero del Apocalipsis, al salmo 45 y al Cantar de los cantares. Pues, ciertamente, la relación esponsal con el Señor define la vida espiritual de las personas que Jordán acompaña:

Os habéis entregado a él, apartando vuestros cuerpos y vuestras almas de este mundo perverso, para que seáis entera posesión de vuestro único esposo [...] además diariamente os afanáis por anonadaros más y más, para así uniros sólo al amor de vuestro redentor¹⁶².

Jesucristo es presentado, fundamentalmente, como el Esposo, y los consejos de Jordán se orientan desde esa clave esponsal. Ahora bien, la dimensión esponsal de la

¹⁵³ Carta 44, p. 91.

¹⁵⁴ «El [fr. Enrique] se ha ido felizmente de este destierro al Padre y a la Patria». *Ibid.*, p. 90

¹⁵⁵ Carta 1, p. 29.

¹⁵⁶ Carta 30, p. 71.

¹⁵⁷ Parafrasea a san Pablo (2 Cor 1,3). Cf. Carta 18, p. 55.

¹⁵⁸ Cf. Carta 22, p. 60; Carta 52, p. 104. Contrapone la figura del camino, con sus atributos, –breve, en el que hay que ir con moderación y atención por los trabajos y el cierto destierro que implica– con la figura de la Patria, en la que destaca el gozo y el descanso como premios. Cf. Carta 4, p. 35; Carta 18, p. 54.

¹⁵⁹ Cf. Ap 14,4 y Cartas 18, 24, 27, 44, 54 y 55.

¹⁶⁰ Carta 24, p. 62.

¹⁶¹ Carta 35, p. 79.

¹⁶² Carta 1, p. 29.

vocación cristiana se fundamenta en su dimensión escatológica, pues la Iglesia es «embellecida como una novia preparada para recibir a su esposo» (Ap 21, 2). De este modo, la vida presente es un camino hacia la «meta de la Patria celestial»¹⁶³ y los cristianos deben ordenar su vida hacia ese fin, llevándolo todo con alegría, por amor del Esposo¹⁶⁴. A su vez, esta dimensión escatológica se expresa –y se anticipa– en la vivencia sponsal de aquellos cristianos que por amor del Esposo viven como extranjeros y peregrinos sobre la tierra¹⁶⁵. En este sentido, Jordán exhorta:

Quienes deseamos llegar a la inmutabilidad futura, hemos de conformarnos en algún modo, ya en el presente, con aquella vida venidera, colocar nuestros corazones en el poder de Dios y trabajar según nuestras posibilidades para afianzar en el Señor toda nuestra esperanza, toda nuestra confianza y toda nuestra firmeza. De este modo, imitamos en lo posible a Dios en su estabilidad y quietud¹⁶⁶.

Ahora bien, a pesar de que el paradigma nupcial en el que se expresa este acompañamiento, se refiere, en concreto, a las monjas, creemos que el proceso antropológico espiritual que refleja Jordán puede hacerse extensivo a toda vida cristiana¹⁶⁷. Este proceso comienza por descubrir el deseo de eternidad que hay en el corazón humano, y que ha sido puesto por Dios. Este deseo despierta el amor y este amor encendido por la gracia sostiene la dinámica de esfuerzo ascético que la vida cristiana implica. A mayor apertura a la gracia, mayor capacidad de vivir según las virtudes. De esta manera la persona va avanzando en su desposorio con el Señor hasta que llegue el tiempo de la plenitud escatológica en la Patria donde serán las Bodas del Cordero.

4.1.1. «Cuelga del cielo todos tus deseos»¹⁶⁸: el deseo como impulso de la vida espiritual

La importancia que da Jordán al deseo queda manifiesta por la manera como lo recomienda en sus cartas. En su teología, el deseo es la disposición del corazón amante

¹⁶³ Carta 22, p. 60.

¹⁶⁴ Cf. Carta 16, p. 50.

¹⁶⁵ Cf. Carta 55, p. 110.

¹⁶⁶ Carta 9, p. 40. La vida cristiana anticipa, pues, en la historia, la vida venidera. Esto, que es un don inoculado en la persona como deseo («desear llegar a la inmutabilidad futura»), implica un proceso de conversión de una forma de vida en otra («conformarnos con aquella vida»), necesita del permanente auxilio de la gracia («colocar el corazón en el poder de Dios») y del consentimiento esforzado del creyente a esa gracia («trabajar según nuestras posibilidades para afianzar en el Señor»). En la medida en que ese proceso de conformación se opera, el creyente va imitando a Dios, aunque siempre «en algún modo», teniendo en cuenta la fragilidad de la presente condición humana.

¹⁶⁷ Jordán utiliza el paradigma nupcial para referirse a sí mismo al incluirse entre los que corren detrás del amor y los perfumes del Esposo Cf. Carta 23, p. 61. También asume como suyo el celo con el que Pablo presenta a la comunidad entera como casta virgen a Cristo (cf. 2 Cor 11,2), en carta 11, p. 42.

¹⁶⁸ Carta 51, p. 101. La carta 51 es la que más abunda en este tema: la palabra deseo(s) aparece 14 veces.

de Dios. El santo deseo fomenta, en la esposa, «el amor divino que no tiene modo ni medida»¹⁶⁹ siendo, a su vez, encendido por el mismo Esposo en ella¹⁷⁰. Es un deseo de la belleza espiritual que dispone para el ojo sagrado del Esposo¹⁷¹ y anima a vivir los elementos propios de la espiritualidad dominicana¹⁷²; es deseo de la Patria donde seremos llenos de perfección¹⁷³; es deseo de morir y estar con Cristo¹⁷⁴, deseo del cielo¹⁷⁵ y deseo de la inmutabilidad futura¹⁷⁶. El gozo de los santos deseos está sobre toda otra alegría del corazón¹⁷⁷.

En realidad, el deseo de alcanzar el fin último de la perfección es propio de la naturaleza humana¹⁷⁸. En el cristiano, sin embargo, ese deseo natural cobra una nueva conciencia mediante la fe al descubrir la identidad de su origen y su fin: el Tú de Dios¹⁷⁹. Efectivamente, hay en el ser humano una disposición natural a Dios, una apertura radical al infinito que tiene su origen en su condición creatural de «*imago Dei*»¹⁸⁰. Dios mismo ha sembrado ese deseo en el ser humano para despertarle al diálogo con su Creador, pues el deseo es un motor que le hace salir en búsqueda de lo que ama. La gracia va llamando y atrayendo al ser humano por los vínculos del amor¹⁸¹ y, de este modo, en la medida en que la persona responde al llamado de la gracia, va tomando una conciencia cada vez más clara del contenido divino y último de su deseo. Considerado desde la espiritualidad cristiana, «*nous entendons par désir de perfection l'élan du chrétien tendu vers le plein achèvement de sa vie humaine et surnaturelle, dans son être et dans son agir, à la suite du Christ et en union avec ses frères*»¹⁸².

¹⁶⁹ Carta 27, p. 67.

¹⁷⁰ Cf. Carta 28, 68.

¹⁷¹ Cf. Carta 34, p. 77.

¹⁷² Cf. Carta 57, p. 118.

¹⁷³ Cf. Carta 35, p. 79 y Carta 11, p. 43.

¹⁷⁴ Cf. Carta 23, p. 61.

¹⁷⁵ Cf. Carta 34, p. 77.

¹⁷⁶ Cf. Carta 9, p. 40.

¹⁷⁷ Cf. Carta 30, p. 71.

¹⁷⁸ Cf. Tomás de Aquino, *STh* I, q. 82, a. 2, ad 5.

¹⁷⁹ San Agustín lo expresa así: «Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti». Confesiones I, 1,1. Cf. *OCSA T. II*, Ángel C. de la Vega, ed. (Madrid: BAC, 1979⁸), 73.

¹⁸⁰ «Que esté constantemente en tu corazón y fervientemente en tu deseo la región bienaventurada de los ciudadanos del cielo, [...] región en todo divina y a propósito para vivir en ella quien ha sido creado según la imagen de Dios». Carta 34, p. 77.

¹⁸¹ «“Cada cosa va en pos de su afición”, no con necesidad, sino con delectación, ¿con cuánta mayor razón se debe decir que es atraído a Cristo el hombre [...]? [...] Dame un corazón amante, y sentiré lo que digo». San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, XXVI, 4-5, en *OCSA T. XIII*, Teófilo Prieto, ed. (Madrid: BAC, 1955), 659-661.

¹⁸² Albert Dauchy, “Désir de la perfection”, en *DSp*, T. III, col. 594.

El deseo tiene, pues, la función de estimular la voluntad para que elija el bien que anhela, y por eso, Dios suscita en el corazón humano grandes deseos para hacerlo más capaz de Él, ya que «donde el amor es mayor, mayor es el deseo; y el deseo, de alguna manera, capacita y prepara al que desea para conseguir lo deseado»¹⁸³. Jordán, entonces, procura estimular el deseo de amor por el Esposo, para que sus acompañadas estén mejor dispuestas para toda obra buena, y así, como la esposa del Cantar de los cantares, «le busquen [al Esposo] con más ardor, y, buscado, le encuentren con mayor alegría, y encontrado, le retengan con más fuerza, y retenido, no le dejen marcharse»¹⁸⁴. Fomenta, también, el deseo de amor por el Esposo, animando a Diana a leer en el pergamino de Jesucristo crucificado pues «no hay carta alguna que pueda provocar con tanta vehemencia el amor, [...] estas breves palabras son suficientemente prolijas y profundas para suscitar el afecto piadoso»¹⁸⁵. Así también, mediante el deseo, el creyente encuentra su alimento espiritual y dispone de un acopio al que puede recurrir en tiempo de sequedad¹⁸⁶. Siendo el mismo Esposo el que enciende en sus esposas el deseo, un medio privilegiado para alimentarlo es la oración, pues «santos deseos y piadosas meditaciones»¹⁸⁷ se acompañan. Ciertamente, Jordán exhorta a las monjas a ser solícitas, insistentes y esforzadas en el ejercicio de la oración¹⁸⁸ y a que «sea frecuente y devota en el pensamiento de las esposas la memoria del Esposo»¹⁸⁹, pues la «asidua familiaridad de la oración» es un medio para unirse con Él¹⁹⁰. Es muy comprensible, entonces, que Jordán aconseje fomentar la devoción y el afecto en la oración¹⁹¹, pues el deseo adelanta, de alguna manera, la posesión de lo deseado: «cuelga del cielo todos tus deseos –le escribe Jordán a Diana– así habitarás con el deseo en la fortaleza de los cielos»¹⁹².

Esta relación entre deseo y posesión será explicada con más precisión por el Aquinate: «por el hecho mismo de que una cosa tiene aptitud e inclinación hacia otra, ya

¹⁸³ Tomás de Aquino, *STh* I, q. 12, a. 6 in c.

¹⁸⁴ Carta 28, p. 68.

¹⁸⁵ Carta 15, pp. 48-49.

¹⁸⁶ Cf. Carta 51, p. 102.

¹⁸⁷ Carta 27, p. 67.

¹⁸⁸ Cf. Cartas 16, 39 y 45.

¹⁸⁹ Cf. Carta 34, p. 77.

¹⁹⁰ Cf. Carta 54, p. 108.

¹⁹¹ Instruyendo sobre la oración Jordán también recomienda: «Buen hermano, [haz] lo que más te mueva a devoción. En esto no deje de insistir. Pues para orar será más saludable para ti aquello que riegue con mayor provecho su afecto». Gerardo de Frachet, III, XLII, en *Escritos*, 758.

¹⁹² Carta 51, p. 101.

participa en algo de ella. Y en este sentido el amor importa unión. Esta unión precede, ciertamente, al movimiento del deseo»¹⁹³.

4.1.2. «Trabajar según nuestras posibilidades»¹⁹⁴: dimensión ascética de la vida espiritual

El carácter esponsal de la relación con Jesucristo orienta la propia vida en referencia al Esposo, y esto conlleva una práctica ascética. Ciertamente, seguir al Cordero dondequiera que vaya y correr tras el perfume del Esposo significa hacer una elección de vida que trae consigo renunciaciones¹⁹⁵; implica asociarse a los sufrimientos del Esposo¹⁹⁶, afanándose para anonadarse cada vez más y unirse así, solo al amor del Redentor¹⁹⁷. Así, para que el ser humano pueda acercarse a la meta a la que se siente atraído necesita vivir un proceso de transformación, pues en la presente condición histórica, él se encuentra atravesado por una tensión estructural que compromete el ejercicio pleno de su libertad. Esto le hace proclamar con san Pablo: «no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (Rom 7,19). Por lo tanto, la voluntad humana debe ser liberada de sus tendencias egoístas, las pasiones humanas deben ser guiadas por la razón y, a su vez, ésta debe ser iluminada por la fe, de modo que toda «la naturaleza [sea] un dócil instrumento de la gracia, fácil de ser guiada, obediente a sus exigencias, preparada para alcanzar la santidad»¹⁹⁸. Esto se realiza de modo procesual y es obra, principalmente, de la gracia, aunque el ser humano, mediante la ascesis, colabora activamente en este proceso, mortificando en sí mismo los apetitos incompatibles con la voluntad divina. La mortificación consiste en «“hacer morir” las tendencias desordenadas a la propia satisfacción [...] según los diversos “lugares” de dichas tendencias; así se distinguen la mortificación espiritual, sensitiva y corporal»¹⁹⁹. No obstante, la práctica ascética no debe llevar a una indiscreción en estas mortificaciones; Jordán, en efecto, insiste a Diana y a las monjas de Santa Inés en ser prudentes en las penitencias que, en sí, «valen para bien poco y [...] es muy fácil pasarse de la justa medida en las vigiliaciones, en las abstinencias y en

¹⁹³ Tomás de Aquino, *STh* I-II, q. 25, a. 2, ad 2.

¹⁹⁴ Cf. Carta 9, p. 40.

¹⁹⁵ «Por amor de tu esposo Jesucristo has despreciado el reino del mundo y todo el ornato del siglo». Carta 17, p. 53.

¹⁹⁶ También: «Si somos socios de sus padecimientos, lo seremos también de sus consuelos. Que tu obsequio sea racional, para así agradar al esposo invisible». Carta 21, p. 58.

¹⁹⁷ Cf. Carta 1, p. 29.

¹⁹⁸ Ermanno Ancilli, “Ascesis”, en *Diccionario de Espiritualidad. Tomo I*, dir. Ermanno Ancilli (Barcelona: Herder, 1983), 173.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 183.

las lágrimas»²⁰⁰. Les exhorta a que lleven con alegría las propias tribulaciones de la vida esperando en la alegría futura que Dios les promete²⁰¹ y les recomienda el ejercicio de las virtudes, en las que no hay peligro de excederse, animándolas a que se esfuercen «por crecer siempre en santidad, caminando de virtud en virtud»²⁰², especialmente en la más valiosa de todas que es la caridad²⁰³. Así mismo, desde la metáfora esponsal del salmo 45, les exhorta a adornar con las flores de las virtudes el tálamo nupcial para la venida del Esposo, pues «con frecuencia y con gusto visitará el esposo el tálamo de vuestro corazón, si lo encuentra sembrado de estas flores y cubierto de estos adornos»²⁰⁴. La ascesis que propone sobre todo es la mortificación espiritual «que frena las tendencias malas de nuestro espíritu: el orgullo, el amor propio. El modo más común de ejercerla consiste en la misma práctica de las virtudes [...], la humildad, la fe, la caridad fraterna, etc.»²⁰⁵. En verdad, las obras de las virtudes son más perfectas que las obras de la penitencia²⁰⁶, y entre aquellas sobresale la caridad, «madre y raíz de todas las virtudes, en cuanto que es forma de todas ellas»²⁰⁷, por medio de la cual la persona se une espiritualmente a Dios y se transforma de algún modo en Él, plenitud de su felicidad²⁰⁸.

En síntesis, «afianzar en el Señor toda nuestra esperanza, toda nuestra confianza y toda nuestra firmeza»²⁰⁹ implica un proceso de conversión: colocar el eje de nuestra existencia en el Señor. Este esfuerzo ascético —«trabajar según sus posibilidades»—, que consiste en practicar el abandono, el anonadamiento, la paciencia, la alegría en las tribulaciones y, principalmente, las virtudes, no es posible sin el auxilio de la gracia.

4.1.3. «Pégate a su costado»²¹⁰: la obra de la gracia en la vida espiritual.

Afianzar toda la persona en el Señor es posible solamente por la gracia. Jordán mismo lo advierte al afirmar que es Cristo quien «afianza el corazón en el que habita [...y], para adherirnos a Él con fuerza, Él mismo nos aprieta con el tenaz pegamento de

²⁰⁰ Carta 39, p. 84. Insiste a Diana en particular sobre este tema en las cartas 22, 23 y 34.

²⁰¹ Cf. Carta 16, p. 50.

²⁰² Carta 40, p. 85.

²⁰³ Cf. Carta 11, p. 42.

²⁰⁴ Carta 11, p. 42.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Cf. Tomás de Aquino, *STh* I-II, q. 102, a. 4, ad 6.

²⁰⁷ *Ibid.*, q. 62, a. 4, in c.

²⁰⁸ *Ibid.*, a. 3, in c.

²⁰⁹ Cf. Carta 9, p. 40. El verbo «afianzar» figura, en la versión original, como «*constituamos*» (cf. *Epistolae*, 63), conjugación de *constituo* que se puede traducir como fundar, construir. Cf. *VOX. Diccionario latino-español, español-latino*. (Barcelona: Bibliograf, 1982), 121.

²¹⁰ Carta 17, p. 53.

su amor»²¹¹; es que, si las monjas dejaron todo por amor de Cristo Esposo y se afanan en ahondar el anonadamiento para unirse solamente a Él, sin duda alguna –y Jordán se goza por ello– esas obras de ascesis son fruto de la gracia de Dios que produce en ellas el querer y el obrar. Es una gracia recibida, se ha iniciado en ellas, pero no proviene de ellas, sino de Dios que las ha llamado²¹². Mediante la gracia les es posible perseverar en los medios que ayudan a la vida consagrada, como la oración, la obediencia, las obras y el silencio, y les es posible revestirse de las virtudes, como la humildad y la caridad²¹³. Jordán les exhorta a no recibir la gracia en vano, pues perder la gracia de Dios sería lo único realmente lamentable en la vida²¹⁴. Sabiéndose también necesitado de la gracia, se encomienda a la oración de las monjas: «pedid por mí, miserable pecador, para que [Dios] me dé su gracia buena, tanto antecedente como consiguiente, para realizar su voluntad en el ministerio que me ha sido confiado»²¹⁵. Por eso, confía, porque «sólo Él [Dios] puede y debe bastar al alma, ahora por la gracia y después por la gloria»²¹⁶.

Ahora bien, la gracia que viene «de arriba y desciende del Padre de las luces»²¹⁷ nos es «dada en Cristo Jesús, [...es] gracia de Jesucristo»²¹⁸ porque es fruto de la redención, obra de Jesucristo en su Pasión. «Jesucristo, crucificado, exaltado en la cruz, elevado a la derecha del Padre [es] Palabra de salvación y de gracia»²¹⁹, «con su preciosa sangre nos redimió y con su piadosa muerte nos alcanzó la vida»²²⁰. Para vivir resucitados, los cristianos deben haber lavado sus túnicas en la sangre del Cordero²²¹. Por eso, el cuerpo de Jesucristo crucificado y especialmente sus heridas son, para la espiritualidad medieval, un manantial particular de gracia y un continuo objeto de contemplación. «La caridad [está] escrita con hermosura incomparable en Jesús, tu Salvador, extendido en la Cruz como un pergamino, escrito con las heridas y pintado con su sangre piadosa»²²². Jordán invita a Diana a esconderse en las heridas del Crucificado, especialmente, en la de herida su costado, fuente por donde mana con abundancia la

²¹¹ Carta 29, p. 70. El «afianzar» figura, en la versión original, como «*solidatur*»: consolidar, dar solidez. Cf. “*solido*” en: *VOX*, 486.

²¹² Cf. Carta 1, p. 29.

²¹³ Cf. Carta 16.

²¹⁴ Cf. Carta 2, p. 31.

²¹⁵ Carta 27, p. 66.

²¹⁶ Carta 37, p. 81.

²¹⁷ Carta 1, p. 29.

²¹⁸ Carta 16, p. 51.

²¹⁹ Carta 41, p. 86.

²²⁰ Carta 57, p. 115.

²²¹ Cf. Carta 17, p. 53.

²²² Carta 15, p. 48.

gracia redentora. De esta gracia Diana debe recibir el oro para dorar su vestido, esto es, embellecer su corazón con las virtudes.

Esta es la máxima caridad, este es el oro máspreciado. [...] La abundancia de oro rojo la atestiguan los arroyos que manan de las fuentes y de los agujeros del Salvador; más todavía; los mismos arroyos son oro. Por lo tanto, si te sientas a su derecha, serás teñida con el oro que mana del costado derecho. Acércate, pues, y pégate a su costado para ser más abundantemente inundada y tiña de rojo tu vestido el que está pisando el lagar²²³.

En efecto, la sangre de Cristo crucificado es una fuente de contemplación propia de la mística sponsal medieval²²⁴, y representa, además, la participación de la esposa en las tribulaciones del Esposo. Ya sea por la contemplación del Crucificado o por la participación en sus tribulaciones, la esposa se baña del amor redentor —esa «máxima caridad»— que la hace bella, al hacerla virtuosa. El amor redentor del Esposo oficia de «pegamento»: el «pégate» a su costado —que significa acercarse a la fuente de la que mana el Amor— se corresponde con la acción que realiza el mismo Jesucristo que nos aprieta «con el tenaz pegamento de su amor»²²⁵. Aquí, la ascesis de la que se habla se vincula a la experiencia mística y brota de ella. Por eso, el embellecimiento de la esposa por las virtudes y su preparación para las bodas del Cordero, implicando un esfuerzo ascético, son fundamentalmente don de la gracia, pues las virtudes que disponen al ser humano para alcanzar la bienaventuranza eterna tienen a la gracia como su principio y raíz²²⁶.

4.1.4. El proceso espiritual como «acostumbrarse a vivir en la Palabra»²²⁷

Para poder «conformarnos en algún modo, ya en el presente, con aquella vida venidera, [...] de este modo imita[r] en lo posible a Dios en su estabilidad y quietud»²²⁸, el cristiano «se mira constantemente en Cristo, que es el espejo sin mancha»²²⁹. No se trata, evidentemente, de una imitación externa sino de un aprendizaje interior que consiste en «aprender el idioma espiritual» que permite entender el mundo del espíritu²³⁰ y en aprender «la sabiduría de los santos»²³¹. En este proceso de conformación o asimilación

²²³ Cf. Carta 17, p. 53. En este párrafo hay una alusión al Sal 45 (44), 10: «a tu derecha está la reina, adornada con joyas y con oro de Ofir».

²²⁴ «On aura remarqué l'expression "mentem meam tuo sanguine inebria" : c'est le thème de l'ivresse spirituelle, dont on sait qu'il est très habituellement utilisé dans le cadre des divers degrés de la contemplation». Reginald Gregoire, "Sang", *DSp*, T. XIV, col. 327.

²²⁵ Carta 29, p. 70.

²²⁶ Tomás de Aquino, *STh* I-II, q. 110, a. 4, ad 4.

²²⁷ Cf. Carta 15, p. 49.

²²⁸ Carta 9, p. 40.

²²⁹ Carta 28, p. 69.

²³⁰ Cf. Carta 51, 101-102.

²³¹ Carta 15, p. 49.

de la forma de la vida venidera, es indispensable la Sagrada Escritura. Solamente en la meditación de la Palabra de Dios el cristiano puede contemplar el modelo a imitar, o mejor aún, puede ir siendo cada vez más transfigurado a esa imagen por la acción del Espíritu (cf. 2 Cor 3, 18). En efecto, la familiaridad con la Palabra divina es el ejercicio fundamental de todo discipulado. Jordán, como Domingo, conoce muy bien las *Colaciones* de Juan Casiano²³² y asume algunos elementos de su mistagogía. Según el entrenamiento antiguo de los padres del desierto, la lectura espiritual consistía en leer, meditar y memorizar los textos de la Escritura de modo que la misma Palabra divina iba realizando un trabajo de transformación en el discípulo.

Esfuézate por todos los medios posible para aplicarte asiduamente, constantemente, a la lectura espiritual, hasta que esta meditación continua acabe por imbuir e impregnar tu mente, formándola, por decirlo así, a su imagen. Ella hará de tu alma, en cierto modo, un arca de la alianza, encerrando en ella las dos tablas de piedra, es decir, la firmeza de uno y otro Testamento. [...] Por tal razón, debemos procurar aprender de memoria las divinas Escrituras y rumiarlas incesantemente en nuestra mente²³³.

El proceso de conformación con la vida venidera consiste en acostumbrarse a vivir en la Palabra. En esta perspectiva le escribe a Diana:

Te escribo y te mando la Palabra abreviada y acurrucada en el pesebre, que se ha hecho carne por nosotros, Palabra de salvación y de gracia, Palabra de dulzura y de gloria, Palabra buena y suave; te mando a Jesucristo y a este crucificado, exaltado en la cruz, elevado a la derecha del Padre. [...] Esta Palabra léela en tu corazón, rúmiala en tu mente y que ella ponga tu boca dulce como la miel. Piensa y repiensa esta Palabra. Que permanezca en ti y habite siempre contigo²³⁴.

4.2. Elementos que identifican el acompañamiento espiritual de Jordán de Sajonia

El análisis literario de las cartas de Jordán nos permite reconocer dos elementos en los que se destaca su ministerio de acompañamiento espiritual. Por un lado, encontramos una figura bíblica con la que Jordán se identifica como acompañante: el oficio del amigo del Esposo, en total sintonía con la metáfora nupcial en la que se enmarca su propuesta implícita de antropología espiritual. Por otro lado, el servicio de consolar como la tarea que «tiñe» todo su ministerio pastoral de acompañante. Creemos que estos

²³² Jordán afirma que Domingo, leyendo las «*Colaciones de los Padres*, [...] se esforzó por buscar con sumo cuidado las sendas de la salvación y seguirlas con toda la fuerza de su alma. Este libro lo condujo, con la ayuda de la gracia, a una ardua pureza de conciencia, a mucha luz de contemplación, a la cumbre de la perfección». *Orígenes*, 13, en *Escritos*, 211-212.

²³³ Casiano, *Conferencia XIV*, X, en Juan Casiano, *Colaciones. Vol. II* (Madrid: Rialp, 32019), 94.

²³⁴ Carta 41, p. 86.

dos «oficios» expresan la identidad de su acompañamiento espiritual y –como veremos más adelante– lo identifican como Predicación dominicana.

4.2.1. *Amicus sponsi*: el acompañamiento espiritual como servicio a la Palabra

El cristiano, al descubrir que Dios le dirige su Palabra, palabra de salvación, se siente interpelado a orientar su vida en orden a «subir [...] la escala de perfección y llegar [...] finalmente a la meta de toda santidad»²³⁵. Sin embargo, mientras somos peregrinos hacia esta meta, nuestro corazón es inestable y «necesitamos de exhortaciones mutuas por las que un hermano ayude a otro y la diligencia de la caridad sobrenatural inflame la llama del espíritu, absorbida como está por la tibieza cotidiana de la propia negligencia»²³⁶. El acompañamiento espiritual es, pues, esta «ayuda» fraterna para despertar la docilidad a la gracia del Espíritu Santo. Esta exhortación o consejo es un servicio que forma parte del ejercicio de la predicación²³⁷, es un servicio a la Palabra. Jordán predica, pues, la Palabra en su acompañamiento epistolar. No solo por las abundantes citas bíblicas presentes en sus cartas –que reflejan su vocación de prestar su voz a la Palabra de Dios–, sino porque sus cartas buscan lo que toda predicación: quitar los obstáculos y despertar el deseo para que la Palabra de Dios se siembre y dé fruto en la vida²³⁸. Así, al querer explicitar su comprensión del acompañamiento espiritual que realiza con Diana y las otras monjas, Jordán utiliza una expresión bíblica: el amigo del esposo. Con este concepto manifiesta el significado profundo que tiene para él esta misión de predicación.

Son muy distintas las palabras que pronuncia el amigo del esposo y las que salen de la boca misma del esposo. Vosotras, amadas hijas, habéis oído el suave susurro de vuestro esposo y gozáis con júbilo de su voz. Por eso os tiene que parecer de bien poco valor lo que os escribo yo, que, aunque en menor escala, me tengo por amigo del esposo. Sin embargo, yo que desempeño el oficio de amigo del esposo y que por encargo suyo soy vuestro paraninfo, yo que os celo con celo de Dios y que os he desposado a un único varón para presentaros a Cristo como casta virgen, yo os pido que os hagáis dignas de sus abrazos²³⁹.

²³⁵ Carta 27, p. 66.

²³⁶ Carta 57, p. 115.

²³⁷ Jordán se refiere a la «gracia de la predicación o del consejo». Carta 57, p. 116. También lo hace fray Humberto de Romans (Maestro de la Orden desde 1254-1263): «Hay quienes piden [al predicador] un consejo para su alma y su salvación. [...] a ellos tendrá que ofrecer el predicador su ayuda con toda diligencia, porque la salvación o condenación de ellos dependerá de las palabras, buenas o malas, que les diga». Humberto de Romans, *La formación del predicador* (Salamanca: San Esteban, 2014), 181.

²³⁸ «Pidan [al Señor] que me dé voz poderosa para producir algún fruto en su honor». Carta 35, p. 79.

²³⁹ Carta 11, p. 42. Es de destacar la conciencia que tiene Jordán acerca del acompañamiento como un «oficio», un encargo, un ministerio.

Rastreado el significado de este término, encontramos que las atribuciones que en la cultura hebrea se confieren al «amigo del esposo (o del novio)» son específicas y deben ejecutarse tanto en el desposorio (*quiddusin*) o en el matrimonio (*nissuin*):

Él era quien debía ayudar a la novia antes del *quiddusin* o a la esposa luego del mismo en todo lo referente a su casamiento. Especialmente el "amigo del esposo" debía ayudar a la mujer a realizar las purificaciones rituales previas a la ceremonia. Debía además dirigir la procesión que sale al encuentro del esposo, y entregar la esposa al esposo en el *nissuin*. Una vez entregada la esposa al esposo, lógicamente el amigo del esposo desaparece, pues ha cumplido su función²⁴⁰.

Además, en el Nuevo Testamento, este concepto está explícitamente presente en la figura de Juan el Bautista: «El que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio. Esta es, pues, mi alegría, que ha alcanzado su plenitud» (Jn 3,29). También se encuentra implícito en la manera como san Pablo comprende su misión apostólica –y que Jordán incluye en el texto citado–: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (2 Cor 11,2). La función institucional del amigo del Esposo consistía, entonces, en aguardar en la casa de la novia, verificar su buena disposición ritual para la boda y conducir a la futura esposa desde la casa de su padre al encuentro con su novio²⁴¹.

Hay, también, alusión a la alegría. El texto de Juan Bautista se refiere, pues, a la alegría del amigo por la voz del novio. Según algunos estudios, esta puede estar ocasionada por diversos motivos: desde el más corporal como el anuncio feliz de la virginidad de la esposa, atestiguada en la consumación²⁴² hasta el más espiritual como la certeza de la llegada de la era mesiánica²⁴³. En el texto paulino, los cristianos ya están desposados, pero aún no han llegado a ser poseídos definitivamente por él. Por eso, el apóstol debe custodiar esa virginidad y cela a sus fieles temeroso de que se perviertan²⁴⁴.

Dentro de la tradición patristica, San Agustín –entre otros– comenta esta metáfora del amigo del esposo, al tratar la figura de Juan el Bautista. Éste es un señalador del verdadero Maestro: como amigo del Esposo, Juan «daba testimonio de la verdad y

²⁴⁰ Juan F. Radrizzani, "El Apóstol 'amigo del Esposo'", en *Teología* 20 (1971): 176-182; aquí: 179.

²⁴¹ Cf. Roberto Martínez Rivera, *El amigo del novio* (Estella: Verbo Divino, 2019), 313; cf. Christoph Theobald, citado en: Jean Zumstein, *El Evangelio según Juan. Jn 1-12* (Salamanca: Sígueme, 2016), 166, n. 32.

²⁴² Cf. Zumstein, *ibid.*, n. 34.

²⁴³ Cf. Martínez Rivera, 314.

²⁴⁴ Cf. Radrizzani, "El Apóstol", 180.

muestra a sus discípulos a quién debían seguir»²⁴⁵. Es la voz de quien es la Palabra: se alegra por la voz del Esposo porque él es el que oye y el Verbo es Jesús²⁴⁶, «Él es la Palabra, yo la voz, dice Juan»²⁴⁷. Afirmar, también, que el amigo es fiel –permanece de pie– por su disposición interior de escucha: «el amigo del Esposo [...] está oyendo [...] Bebe de la fuente que está en el interior, y por eso permanece en pie»²⁴⁸. Su apostolado de la verdad se funda en esta escucha interior: Juan «no cerraba a los pueblos la voz del esposo que interiormente escuchaba»²⁴⁹ y «para decir verdad, oye las cosas que dice [el esposo]»²⁵⁰, «está atento, y le oye y se regocija en gran manera por la voz del esposo [...] El que te enseña está dentro [...] En el interior oímos la verdad»²⁵¹.

Jordán concibe, pues, su «oficio» de acompañamiento espiritual en la clave de esta metáfora: es el amigo del esposo, el paraninfo, el que posibilita y dispone todo para la boda, pero no puede hacerla acontecer porque no es uno de los contrayentes. El carácter nupcial de la identidad vocacional de sus acompañadas articula perfectamente con la metáfora del amigo del Esposo. Jordán, al igual que Juan Bautista, ejerce su ministerio en referencia al Señor; él no es el Esposo sino que «asume el papel de un compañero fiel “que está a su lado” [...] y cuya responsabilidad es preparar a la novia pero jamás defraudar la confianza que se ha depositado en él»²⁵². Verifica la preparación de la novia y acompaña su camino desde su casa paterna hasta la nueva morada del Esposo, debe ser testigo del estado de la conformación a la vida venidera, velando que el caminar de la novia se realice sin arrastrar los pies ni corriendo indiscretamente²⁵³. Así, Jordán ejerce su oficio de amigo del Esposo siendo «la voz» de la Palabra, pues ese servicio es la predicación de la Palabra de Dios, la única que es salvación y gracia, dulzura y gloria, buena y suave, la que levanta y da descanso al alma²⁵⁴. Sus palabras –por carta o de viva voz– son mediación de la Palabra y esta memoria de la Palabra orienta en el camino²⁵⁵, ayuda a tener consuelo y a sostenerse en pie frente a las tentaciones del diablo²⁵⁶, porque

²⁴⁵ San Agustín, *Tratado del Evangelio de san Juan*, VII, 8, en *OCSA T. XIII*, 229.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, XII, 12, en *ibid.*, 373.

²⁴⁷ *Íd.*, *Sermón* 293, en *OCSA T. XXV*, Pio de Luis, trad. (Madrid: BAC, 1984), 223.

²⁴⁸ Cf. *Íd.*, *Tratado del Evangelio de san Juan*, XXV, 19, en *OCSA T. XIII*, 653.

²⁴⁹ *Íd.*, *Sermón* 179, en *OCSA T. XXIII*, Amador del Fueyo y Pio de Luis, trad. (Madrid: BAC, 1983), 756.

²⁵⁰ *Íd.*, *Enarraciones en los Salmos*, XXXVIII, 4, en *OCSA T. XIX*, Balbino Martín Pérez, ed. (Madrid: BAC, 1964), 689.

²⁵¹ *Ibid.*, CXXXIX, 15, en *OCSA T. XXII*, Balbino Martín Pérez, ed. (Madrid: BAC, 1967), 630.

²⁵² Martínez Rivera, 313.

²⁵³ Cf. Carta 1, p. 30, en referencia a la discreción en las mortificaciones corporales.

²⁵⁴ Cf. Carta 41, p. 86.

²⁵⁵ Cf. Carta 16, pp. 50-51.

²⁵⁶ Cf. Carta 28, pp. 68-69.

despierta con vehemencia el amor²⁵⁷. Sus palabras humanas son el vehículo de la Palabra divina aunque –según él reconozca– sean muy distintas aquellas y ésta²⁵⁸. Es en estas palabras en las que el discípulo debe acostumbrarse a vivir. Como predicador y precursor de la Palabra, Jordán, como Juan el Bautista, endereza los caminos del Señor en las personas que acompaña y les señala su venida y su presencia. El acompañamiento espiritual es, pues, predicación que brota de la contemplación en la que él, atento a la Palabra divina y dócil al Espíritu de la Verdad, como el amigo del Esposo oye su voz y la comparte. Es el propio aprendizaje de la sabiduría de los santos el que Jordán comparte en forma de consejo²⁵⁹ o de instrucción, para ayudar a descubrir los caminos que acercan a Dios, en el conocimiento propio²⁶⁰ y en el discernimiento de los engaños del enemigo²⁶¹. Estos consejos, por la frescura y vitalidad que transmiten, ciertamente, solo pueden brotar de su propia y profunda experiencia espiritual²⁶².

El oficio de amigo del Esposo define, como en Juan Bautista y san Pablo, la vinculación espiritual que Jordán tiene con las personas que acompaña, es su identidad. Le escribe a Diana: «El lazo con el que mi espíritu está unido con el tuyo y en el que siempre te tengo presente a dondequiera que vaya, es tu Esposo, el Hijo de Dios Jesucristo»²⁶³. Sin duda, la raíz espiritual de esta vinculación, que tiene su origen en la presencia del Esposo y en la boda que se aproxima, es la causa de la alegría que experimenta como amigo del Esposo:

Gozaos con vuestro Esposo, que está en medio de vosotras. Yo también os estoy presente en el espíritu, alegrándome y pensando con frecuencia que mis hijas dentro de poco serán presentadas ante el Rey y Señor y serán ofrecidas con alegría y júbilo²⁶⁴.

²⁵⁷ Cf. Carta 15, pp. 48-49.

²⁵⁸ Cf. Carta 11, p. 42; «[Jesucristo] te habla más suave y saludablemente que Jordán». Carta 48, p. 95.

²⁵⁹ Sabiendo de lo delicado que es aconsejar, le escribe a la monja benedictina del Hórreo: «en mí pones una confianza tan grande, pues hasta quieres depender de mi consejo. Que el ángel del gran consejo ponga en nosotros consejo y confianza». Carta 54, p. 110.

²⁶⁰ «Es, pues, buena y deseable la amargura de la tribulación, que produce la paciencia, escudriña y sacude la conciencia, da entendimiento a los atribulados, se acrecienta en consuelo espiritual y atesora preciosos premios de gozo futuro». Carta 16, p. 50.

²⁶¹ «Estoy seguro de que, ante cualquier tribulación o angustia y hasta ante una larga dureza de corazón que pudiera sucederos, no creeríais al diablo que intentara convenceros de que habíais sido abandonadas de Dios». Carta 28, p. 69.

²⁶² «El alma que no posee a Cristo es como espiga vana sin grano y es arrastrada por el viento, arremolinado por la tentación. En cambio, [...] Cristo afianza el corazón en el que habita, que no puede ser zarandeado ni volteado por la tentación por mucho que le empuje y le sacuda». Carta 29, p. 70. La insistencia acerca de la moderación en las mortificaciones tiene un fundamento en la misma experiencia de Jordán. Cf. Gerardo de Frachet, III, XXVIII, en *Escritos*, 734.

²⁶³ Carta 48, p. 95-96.

²⁶⁴ Carta 24, p. 62.

4.2.2. El oficio de consolar en el acompañamiento espiritual

La abundante presencia del vocablo «consuelo» y sus derivados denota su importancia en el modo como Jordán entiende el acompañamiento para con los frailes y las monjas. Esto lo había aprendido de santo Domingo «quien no cesaba, a pesar de las fatigas de los viajes largos y duros, de llevar a sus hijos el consuelo de su presencia»²⁶⁵. El mismo Jordán aclara que escribe el *Libellus* sobre la vida de santo Domingo y los orígenes de la Orden para consuelo y edificación de los nuevos frailes que se van incorporando²⁶⁶, y sus biógrafos aseguran que él «escribe continuamente cartas a los frailes, para sostenerlos en el coraje y entrenarlos en el ideal de la Orden»²⁶⁷ cuando el consuelo de su presencia física era imposible.

Ahora bien, ¿cómo entiende Jordán este consuelo que intenta ofrecer en el acompañamiento? En realidad, considera que la mayor consolación que el ser humano puede esperar será la gloria futura, pues en la Jerusalén celeste veremos a Dios «como Él es y, viéndole, nos regocijaremos con alegría inenarrable y nuestro gozo nadie nos lo podrá quitar»²⁶⁸. Coherente con la metáfora nupcial, el pleno consuelo está fundado en el pleno encuentro con el Esposo. «Después del trabajo tendremos descanso y después del dolor, consuelo eterno. Según la muchedumbre de nuestros dolores, así los consuelos alegrarán nuestra alma, que serán regalo de tu esposo Jesucristo»²⁶⁹. Este consuelo orienta la vida. Mas, como «pronto vendrán las bodas del Cordero»²⁷⁰, las esposas deben vivir ponderando la vida presente desde ese consuelo eterno: «si os ocurriera alguna adversidad o tribulación, soportadlas con paciencia ecuánime, esperando grande gloria por las pequeñas molestias, gozo por el dolor y consuelo eterno por el llanto»²⁷¹. De aquí podemos colegir que la consolación es un elemento intrínseco de la relación con Dios, pues, cuando esta sea plena, la consolación lo será también.

Sin embargo, Jordán es consciente de que aún no estamos en la Patria y que en la vida cotidiana se suceden las tribulaciones. Sabe que «mientras vivimos en este mundo todos tenemos muchísimas deficiencias y no podemos alcanzar la estabilidad que nos será

²⁶⁵ Mortier, 186. La traducción es nuestra.

²⁶⁶ Cf. *Orígenes*, 3, en *Escritos*, 204.

²⁶⁷ Mortier, 186. La traducción es nuestra.

²⁶⁸ Carta 40, p. 85.

²⁶⁹ Carta 31, p. 73.

²⁷⁰ Carta 35, p. 79.

²⁷¹ Carta 18, p. 55.

concedida en el tiempo futuro»²⁷². Ahora bien, a toda tribulación le sigue el consuelo, pues las dificultades y sufrimientos de esta vida nunca suceden sin alguna utilidad²⁷³. Es que, las tribulaciones, además de producir en nosotros la paciencia, escudriñar nuestra conciencia y darnos entendimiento, acrecientan nuestro consuelo espiritual²⁷⁴, pues nos permiten conocer cuánto hemos crecido en la virtud y lo mucho que podemos aún soportar por la causa del Evangelio²⁷⁵. En estas tribulaciones, en las que parece que el Señor se retira, escribe Jordán a la monja del Hórreo: «espérale, porque vendrá y no tardará. El mismo te consolará, que consuela a los humildes, Jesucristo»²⁷⁶. En efecto, el Señor visita el tálamo del corazón de sus esposas²⁷⁷ y los consuelos del Esposo les alegran el alma según la medida de sus dolores²⁷⁸. De este modo, así como el profeta Isaías se apoyaba en la metáfora matrimonial para asegurar la esperanza del pueblo exiliado en el consuelo de Yahvé²⁷⁹, Jordán asegura en quienes acompaña la esperanza en la fidelidad de Dios:

Os consuele a vosotras, esposas suyas, la dulcísima respuesta con que él contesta a una de sus esposas, que, según dice Isaías, se quejaba de su abandono [...] Pero oíd lo que le responde el Señor: *¿Puede acaso la mujer olvidarse de su mamoncillo, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Aunque ella se olvidare, yo no te olvidaré. Yo te he dibujado en las palmas de mis manos. ¡Ojalá tuvierais siempre estas palabras en vuestra mente!*²⁸⁰

Por otra parte, en los saludos iniciales de sus cartas, Jordán desea continuamente el don del consuelo del Espíritu Santo²⁸¹. ¿Qué relación existe entre este consuelo y el Espíritu? Si recurrimos al Antiguo Testamento, encontramos una honda relación entre consolar y el aliento de Dios.

²⁷² Carta 9, p. 40.

²⁷³ Cf. Carta 2, p. 31. Esto coincide con la experiencia de Job: «La experiencia final de Job es que puede experimentar la consolación en el sufrimiento (Job 42,6). En el dolor el hombre se hace sabio, ya que la muerte pone al ser humano ante su verdad de criatura. Por eso, la Biblia encuentra en el sufrimiento un potencial elemento de vida». Marta García Fernández, *Yo estoy haciendo algo nuevo. Un ensayo de teología bíblica sobre la consolación* (Estella: Verbo Divino, 2011), 96. También está presente, aquí, la certeza de la bienaventuranza: «los que lloran, [...] serán consolados». Mt 5,5.

²⁷⁴ Cf. Carta 16, p. 50.

²⁷⁵ Cf. Carta 47, p. 94.

²⁷⁶ Carta 55, p. 110.

²⁷⁷ Cf. Carta 11, p. 42.

²⁷⁸ Cf. Carta 36, p. 80.

²⁷⁹ «El término consolación y su antónimo desolación están asociados a la imagen matrimonial que es metáfora de la alianza; Jerusalén se halla “desolada” (54,1) o, lo que es lo mismo, “no consolada” (54,11), porque no tiene marido, ya que ha roto su relación con Él. Luego, consolar equivale a restablecer la alianza». García Fernández, 99.

²⁸⁰ Carta 28, p. 68-69. El consuelo que Jordán brindaba como acompañante brotaba de su experiencia del consuelo de Dios (cf. 2 Co 1, 3-4), en la que aprendió personalmente que «así como el hombre es atormentado en aquellas mismas cosas por las que peca, también el hombre saca después admirables consuelos de aquellas mismas cosas por las que es tentado». Gerardo de Frachet, III, XXXV(A), en *Escritos*, 739.

²⁸¹ Cf. Cartas 2, 6, 7, 8, 17, 28, 30, 31, 37, 42, 45 y 46.

[Consolar] es un alentar, un respirar fuerte que rememora aquel primer aliento de *Yhwh* por el que un trozo de barro, como era Adam, llegó a ser un viviente. El Espíritu consolador es en definitiva el espíritu creador que plasma en nosotros la imagen de Hijo y nos hace criaturas nuevas²⁸².

De este modo, el consuelo del Espíritu Santo recrea al creyente, lo renueva, lo reanima en la vida de las virtudes y va conformando en él –como en un espejo– la imagen de Cristo, como prenda que anticipa la plenitud escatológica²⁸³. Las virtudes, en realidad, son los adornos con los que el Espíritu embellece a la esposa y, como en los llamados «oráculos de consolación», son «elementos [...] que signan [...] la inauguración de un tiempo nuevo marcado por el consuelo»²⁸⁴. El consuelo del Espíritu es, también, fuente de sabiduría, «la sabiduría de los santos» que Jordán invita a Diana a aprender²⁸⁵; una sabiduría –*sapere*– que implica saborear, gustar y que la tradición orante vincula con el Espíritu Santo: «gustar siempre el bien y gozar de su consuelo». La sabiduría de los santos es, entonces, la experiencia de la bienaventuranza que ayuda a mirar la vida desde la perspectiva evangélica y que, coronada en la escatología, arroja luz sobre el camino de los aún viandantes. Consolar, en definitiva, es la acción por la que Dios nos relaciona con Él, en alianza nupcial, una relación que será plena en la Patria, y que, en la peregrinación histórica, se va consolidando mediante las visitas del Esposo y los dones del Espíritu Santo.

De este modo, según el pensamiento de Jordán, no debemos «esperar el consuelo de los mortales»²⁸⁶ sino que solo Dios es propiamente consolador. Jesucristo, el esposo es quien consuela, pues es llamado Paráclito²⁸⁷; Él ejerce en cada momento el oficio de consolar a través de sus visitas, igual que «consolaba benignísimamente a sus discípulos, apareciéndoseles en muchas ocasiones durante cuarenta días y hablándoles del reino de Dios de muchas y diferentes maneras»²⁸⁸. También consuela el Espíritu de la Verdad, el

²⁸² García Fernández, 127.

²⁸³ En el contexto de la esposa que reclama consuelo y que está representada en Sión, Jordán recuerda que «Sión quiere decir espejo y simboliza al alma santa, que se mira constantemente en Cristo, que es el espejo sin mancha». Carta 28, p. 69.

²⁸⁴ García Fernández, 34.

²⁸⁵ Cf. Carta 15, p. 48.

²⁸⁶ Carta 37, p. 81.

²⁸⁷ Cf. Carta 36, p. 80. Estamos más acostumbrados a asignar con este nombre al Espíritu, pero Jordán, aquí, lo asigna a Jesucristo, en coherencia con Jn 14,16, cuando Jesús se refiere a «otro Paráclito».

²⁸⁸ Carta 56, p. 111.

sumo Consolador y Paráclito²⁸⁹, el Señor, «el Paráclito, que el Padre enviará»²⁹⁰. En este sentido, el Nuevo Testamento confirma el origen divino y trinitario de la Consolación:

La consolación es un don incardinado en la misma entraña trinitaria, ya que el Padre es la Fuente y Origen de la consolación (2 Cor 1,3), que el Hijo es la Consolación (Lc 2,25) y que el Espíritu es el Consolador (Jn 14,16.26; 15,26)²⁹¹.

No obstante, Jordán intenta que tanto su presencia como sus palabras –sus cartas– sean una mediación de este actuar divino, y de este modo procura escribir «por inspiración del divino Consolador [para] consolaros un poco con mis cartas»²⁹², o espera «escribir a tu caridad algunos consuelos por inspiración del Espíritu Paráclito, benigno consolador»²⁹³. Tanto la presencia física, como las palabras favorecen el encuentro y son, ciertamente, mediación antropológica propicia del consuelo pues «la estructura relacional y dialogal de la palabra, su capacidad de penetrar en el espacio del otro hacen de ella la herramienta privilegiada para llegar al interior humano y transformarlo»²⁹⁴. Esta posibilidad de la mediación humana en el consuelo divino está en la raíz del otro elemento identitario del acompañamiento espiritual: el oficio de consolar que, aunque Jordán no lo llame «oficio», lo ejerce acabadamente en su ministerio de acompañante.

¿Cómo llega la Iglesia a poder servir desde este ministerio del consuelo? Vemos, pues, que Jesús, el hombre totalmente poseído por el Espíritu Santo, ejerce el oficio de consolar²⁹⁵ y en las apariciones del Resucitado hace renacer la vida y la esperanza en sus discípulos. Habiendo recibido el don del Espíritu en Pentecostés, la comunidad cristiana, como espacio en el que el Espíritu actúa, ejerce el mismo oficio de consolar haciendo renacer al ser humano en Cristo. El acompañamiento espiritual se constituye en un servicio propiamente eclesial como mediación pedagógica del crecimiento en la docilidad a la dirección y guía de Jesucristo y el Espíritu Santo. Si el consuelo es la acción que Dios obra en el ser humano para que se relacione con Él en Cristo, toda acción humana de

²⁸⁹ Cf. Carta 12, p. 44.

²⁹⁰ Carta 30, p. 71.

²⁹¹ García Fernández, 126.

²⁹² Carta 44, p. 90.

²⁹³ Carta 53, p. 106.

²⁹⁴ García Fernández, 56. Agrega la autora: «*Parakaléo* significa tanto ‘consolar como exhortar’. Se trata, pues, de una palabra que alienta». *Ibid.*

²⁹⁵ «Jesús [...] venga ya ahora de algún modo a visitaros con sus apariciones, igual que entonces consolaba benignísimamente a sus discípulos, apareciéndoseles en muchas ocasiones durante cuarenta días y hablándoles del reino de Dios». Carta 56, p. 111. El oficio de consolar de Jesús será sistematizado por Ignacio de Loyola en las contemplaciones de la Cuarta semana. *Ejercicios Espirituales* [224], en Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Santiago Arzubialde, ed. (Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2019), 77. Para profundizar en el «oficio de consolar» según la perspectiva ignaciana: cf. J. A. García Rodríguez, «Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación», *Manresa* 75 (2003): 269-286.

mediación se hará bajo la guía de Dios, el único Consolador. Jordán se ubica en este paradigma ministerial: el verdadero consuelo se brinda bajo la dirección o guía de Jesucristo. «Os esforzaréis en observar mejor todo lo que os he escrito con el consuelo y dirección del Hijo de Dios Jesucristo»²⁹⁶; «mientras vamos de camino tenemos que trabajar, tenemos que andar con modestia y no con precipitación, hasta que llegemos a la ciudad, bajo la guía de Jesucristo nuestro Señor»²⁹⁷; dejando bien claro que su intervención como acompañante no anula sino que potencia la guía divina:

Muchas veces te he dicho esto mismo estando presente y lo mismo te aconsejo desde lejos, para que vayas por el camino con tal moderación que puedas llegar sin dificultad a la meta de la Patria celestial bajo la guía de Jesucristo, el Hijo de Dios²⁹⁸.

Por consiguiente, el oficio de consolar que ejerce Jordán, en mediación de Jesucristo, trasluce los modos de ese único Maestro y Director. Es continua su invitación al ánimo y a la alegría, aún en las dificultades, a causa del gozo futuro, un gozo que «nadie nos podrá arrebatárnoslo»²⁹⁹. Como Dios será nuestro premio en la Patria –afirma Jordán– «hemos, pues, de gozarnos y de recorrer con alegría el camino, para que nos resulten jubilosas las enseñanzas del Señor». La alegría, en efecto, parece ser una característica propia de Jordán que procura transmitir. Una anécdota relata que, cuando un fraile pretendía calmar a unos novicios que se reían en el rezo de completas, Jordán lo reprendió y les dijo a los novicios:

Reíd, carísimos, reíd con intensidad, y no dejéis de hacerlo por este fraile. [...] Pues verdaderamente tenéis motivo suficiente para alegraros y reiros, porque habéis salido de la cárcel del diablo, y roto sus fuertes cadenas con las que durante muchos años os tuvo atados. Reíd, pues, muy queridos, reíd³⁰⁰.

Es, además, insistente su invitación a la confianza y a no tener miedo. La certeza de que Jesucristo dirige la propia vida es el fundamento de la confianza: «Queridísima hija, sé fuerte y confía en el Señor. En cualquier situación incómoda, [...] Dios está en medio de vosotras y, por consiguiente, no os dejéis impresionar»³⁰¹. El amor confiado en el Esposo echa fuera todo temor: «no se turbe tu corazón ni se intimide si es que tienes

²⁹⁶ Carta 56, p. 112.

²⁹⁷ Carta 18, p. 55.

²⁹⁸ Carta 22, p. 60.

²⁹⁹ Carta 32, p. 75;

³⁰⁰ Gerardo de Frachet, III, XLII, en *Escritos*, 755.

³⁰¹ Carta 33, p. 76. También: «Muy querida mía: Vive siempre con confianza y alegría. Lo que te falta de mi presencia, recupéralo con tu mejor amigo, tu esposo Jesucristo». Carta 48, p. 95.

que padecer algunas tribulaciones por Cristo. Si somos socios de sus padecimientos, lo seremos también de sus consuelos. [...] Te lo vuelvo a decir: no tengas miedo»³⁰².

En síntesis, Jordán concibe el ministerio del acompañamiento como una «ayuda entre hermanos»³⁰³ en la que realiza el oficio de consolar bajo el consuelo y dirección de Jesucristo, consciente de que es el Espíritu Santo quien hace fecunda la Palabra en el corazón oyente³⁰⁴ y quien custodia el progreso espiritual de las personas que acompaña³⁰⁵.

4.3. Praxis pastoral del acompañamiento en Jordán de Sajonia

Después de considerar el modelo antropológico implícito en la propuesta de acompañamiento de Jordán de Sajonia y la identidad de dicho ministerio reflejada en las cartas, es oportuno ver cómo esto se ejemplifica en algunas experiencias concretas de acompañamiento. Para esto, analizaremos la práctica de Jordán en torno a dos situaciones concretas: la experiencia de Diana de Andaló frente a la muerte de algunos de sus familiares y el acompañamiento que realiza Jordán a la comunidad del convento de Santa Inés de Bolonia. Justificamos la elección de esos temas por las siguientes razones: por un lado, en el acompañamiento a Diana, el tratamiento de la muerte de sus familiares es un tema que se distingue de los tópicos más comunes y se puede rastrear a lo largo del tiempo en varias cartas; por otro lado, la situación comunitaria que analizamos es referida por Jordán en varias cartas dirigidas, tanto a Diana, como a toda la comunidad: la discreción en la mortificación penitencial. Tal insistencia en este tema motiva nuestro análisis.

4.3.1. Una experiencia de acompañamiento personalizado. Diana frente a la muerte de sus familiares

Diana sufrió, en un lapso relativamente breve de tiempo, la muerte de varios familiares: su hermano Brancaloneo, en junio de 1225, su hermana Otha en 1229 y su padre, Pedro de Andaló, en 1231; en 1229 también fallece Fray Enrique, prior de Colonia, muy amigo de Diana, el mismo que figura saludando a Diana al final de las cartas de Jordán. Frente a estos fallecimientos, Jordán escribe a Diana dos cartas con ocasión de la

³⁰² Carta 21, p. 38.

³⁰³ Cf. Carta 57, p. 115.

³⁰⁴ Le escribe a la Monja del Hórreo: «Tú me amas totalmente, porque piensas que recibiste por medio de mí la palabra de salvación y el don de tu conversión. Mas yo pienso que antes de que nos encontráramos, se halló en ti que habías concebido del Espíritu Santo». Carta 55, p. 109.

³⁰⁵ ««Aunque con mi presencia por carta no pueda consolarte [...], espero que el Paráclito, [...] te ha de llenar de todo consuelo. [...] Apóyate en Él, espérame en Él con paciencia. A su custodia encomiendo tu alma y la de todas tus monjas, hijas mías muy amadas». Carta 19, p. 56.

muerte de su hermano y una carta por la muerte de su hermana y otra por la de su padre³⁰⁶. Analizo, además, una carta posterior³⁰⁷ (probablemente hacia el 1233) a raíz de que Diana queda desconsolada al despedirse de Jordán tras una de sus visitas, y en la que él aborda otra vez el tema de la muerte.

Respecto del acompañamiento de Jordán en estas ocasiones resalto los siguientes elementos. 1) Hay una aceptación inicial del estado emocional de Diana: «pienso que estarás triste»³⁰⁸; «te pones tan desconsolada, que me obligas a entristecerme no sólo por nuestra separación, sino también por tu especial desolación»³⁰⁹. Sin embargo, la aceptación inicial de la tristeza no significa, en absoluto, una invitación a quedarse estancada en el dolor, ni a permitirlo en exceso³¹⁰. El acompañante sabrá desplegar diferentes estrategias para evitarlo, pues la tristeza es un estado emocional que puede ser ocasión de tentación³¹¹, no obstante, el acompañamiento acoge toda situación vital, sea cual sea, como punto de partida para encaminarla en la Palabra. 2) Lógicamente, ante la tristeza de Diana por la muerte de sus familiares, Jordán procura consolarla, y lo hace despertando su confianza en quien ejerce propiamente el oficio de consolar que es el Señor: «tu tristeza se convertirá en alegría. Porque en la medida de la multitud de los dolores de tu corazón, alegrarán también tu alma los consuelos del Señor y te consolará el Paráclito, que el Padre te enviará»³¹²; por eso, encomienda a la persona acompañada a Dios, el único que puede consolar verdaderamente: «rogando y suplicando que el que consuela a los suyos en todas sus tribulaciones, consuele también la tristeza de vuestros corazones»³¹³. También, procura colaborar con el Consolador poniendo medios humanos, como las mismas cartas y las personas: «yo también envió a Fr. Bernardo para tu consuelo y el de Dña. Jacobina»³¹⁴. 3) Por otra parte, Jordán ejerce su oficio de consolar desde su identidad de amigo del Esposo, alentando la memoria de la Palabra de Dios con el fin de iluminar esa situación particular. Son muchas las referencias bíblicas presentes. En la carta 30: «tu tristeza se convertirá en alegría» (cf. Jn 16,20); «es necesario que ahora

³⁰⁶ Cf. Cartas 30 y 31, en el verano de 1225; carta 44, en el año 1229 y carta 25, en el año 1231.

³⁰⁷ Carta 46.

³⁰⁸ Carta 30, p. 71.

³⁰⁹ Carta 46, p. 93.

³¹⁰ Es importante el «no mucho» que agrega a la frase de la 1ª carta de san Pedro: «Como dice San Pedro, es necesario que ahora estemos un poco tristes, no mucho», o el «No os entristezcáis en exceso». Cf. Carta 30, p. 71. Aquí, Alejandro del Cura, en su traducción corrige un error de Jordán, quien refiere a Santiago esta cita de la 1ª de Pedro: «*Oportet enim [...], ut dicit Jacobus*». *Epistolae*, 87.

³¹¹ «Si alguna vez estás triste y vives así mientras el enemigo oprime tu corazón». Cf. *Ibid.*

³¹² Carta 30, p. 71.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Carta 30, p. 71. Dña. Jacobina (*Giaccomina*) era la cuñada viuda de Diana.

estemos un poco tristes» (cf. 1 Pe 1,6); «Triste está mi alma hasta la muerte» (cf. Mt 26,38); «¿por qué te abates, alma mía y por qué te me turbas? Espera en el Señor» (cf. Sal 42,12); «no os entristezcáis en exceso, como quienes no tienen esperanza» (cf. 1 Tes 4,13). En la carta 31: «es necesario entrar en el Reino de Dios por muchas tribulaciones» (cf. Hech 14,22); «el Señor está al lado de los de corazón atribulado» (cf. Sal 34,19); «triste está mi alma hasta la muerte» (cf. Mt 26,38); «mirad y ved si hay dolor como mi dolor» (cf. Lam 1,12). En la carta 44: «ahora nos entristecemos un poco al ir llorando a esparcir la semilla; pero en la recolección volveremos alegres trayendo las gavillas» (cf. Sal 126,5-6); «toda nuestra tristeza se convertirá en gozo y nuestro gozo nadie nos lo arrebatará» (cf. Jn 16,20.22). En la carta 25: «tú has precedido en mucho tiempo a tu padre en la muerte, aunque tu vida está escondida con Cristo en la gloria» (cf. Col 3,3). De esta manera, su pluma de acompañante hace presente la Palabra de Dios, que es viva y eficaz y realiza su obra. Así también, el oficio de amigo del Esposo le hace recordar a Diana su identidad vocacional de «esposa», de modo que pueda sostenerse en los elementos que fundamentan su vida y no caer en la trampa de la tentación de la tristeza. Le recuerda que «no puede suceder en esta vida ninguna desgracia sin alguna utilidad»³¹⁵.

4) Por último, Jordán utiliza otra serie de recursos para que Diana pueda vivir esas circunstancias de la vida según su identidad vocacional. Algunos retóricos, como la confección de un diálogo imaginario entre Diana y su Esposo Jesucristo³¹⁶; la antítesis de contrarios entre la gloria y la victoria de quienes están ya en la Patria y la miseria y el combate de quienes permanecen en el destierro, con el fin de convencer: «¡Oh, Diana, ellos están mejor que nosotros!»³¹⁷; la metáfora de la profesión religiosa como una muerte al mundo³¹⁸; y la pregunta retórica junto a la iteración de vocablos para reforzar el concepto que desea transmitir³¹⁹. Otros recursos utilizados son las exhortaciones acerca de actitudes o acciones por asumir: «si veis que os excedéis un poco en el dolor, decid: ¿por qué te abates, alma mía...? [...] Amadísimas mías, sea plena vuestra esperanza en la resurrección»³²⁰; también, las correcciones: «compórtate con más energía y respira en la

³¹⁵ Carta 2, p. 31. Parafrasea aquí a Rom 8,28.

³¹⁶ «Él dice: No te dejaré ni te desampararé, aunque alguna vez te parezca que se ha ido lejos y llegues a exclamar: ¿Por qué, Señor, te has marchado lejos? Me desprecias cuando más necesaria me es tu ayuda. Pero ¿cuándo sucede así? Él puede responderte: en la tribulación». Carta 31, p. 73.

³¹⁷ Carta 44, p. 91.

³¹⁸ «Quienes anteceden a otros en la muerte, una vez muertos, ya no sufren con la muerte de los que fallecen después. Muy querida mía, tú has precedido en mucho tiempo a tu padre en la muerte». Carta 25, p. 63.

³¹⁹ «¿Es que no soy tuyo y no estoy siempre con vosotras, tuyo en el trabajo y en el descanso, tuyo estando presente o cuando me encuentro lejos, tuyo en la oración y en el mérito, y tuyo, según lo espero, también en el premio?». Carta 46, p. 93.

³²⁰ Carta 30, p. 71.

misericordia y en la gracia de tu Señor Jesucristo»; y las instrucciones: «la clemencia de Dios [...] te quita los padres carnales y transitorios, para dársete El como único amigo espiritual y permanente»³²¹.

Además de estas estrategias, es importante destacar que se percibe una evolución temporal en el tratamiento del mismo tema. En la primera carta ante la muerte del hermano, Jordán piensa que Diana estará triste, le avisa que si se ve excedida en el dolor, ore con el salmo 42 y le aconseja con el texto de 1Tes que no se entristezca en exceso; ante la muerte de su hermana –cuatro años después– le exhorta que no tenga tristeza por la muerte de su hermano y de su hermana (reconociendo que quizás una muerte rememore la otra); ante la muerte de su padre –dos años después–, le aconseja que es conveniente que no se acongoje, pues si se angustia por ello es que ella no está muerta del todo (al mundo); y dos años más adelante, al quedarse Diana tan desconsolada después de una visita de Jordán, él le escribe preguntándole porqué se angustia tanto, advirtiéndole que ni siquiera con su muerte tendría que llorar tan desconsoladamente. Vemos, entonces, que a medida que pasa el tiempo, crece la confrontación de Jordán a Diana respecto a su manejo de la angustia y al modo como le afectan la muerte o las despedidas³²².

Por último, en el análisis de este caso de acompañamiento concreto denotamos la presencia de la antropología espiritual de carácter escatológico y nupcial propia de Jordán. En efecto, la esperanza escatológica es el eje sobre el cual se articula el consuelo que Jordán propone a Diana³²³; es la condición nupcial la que ubica a Diana en referencia a su Esposo pues, al compartir sus tristezas y dolores –¿qué esposa no comparte lo que vive su Esposo? –, podrá gozar también de su gloria y su alegría. Tampoco está ausente la mención a los «santos deseos, que están sobre toda otra alegría del corazón»³²⁴ que constituyen el motor que dispone para las virtudes y para todo crecimiento espiritual.

4.3.2. Una experiencia de acompañamiento comunitario. Cartas a la comunidad del convento de santa Inés de Bolonia

El convento de santa Inés de Bolonia, ya soñado por Diana y santo Domingo, se inaugura, después de varios contratiempos, el 29 de junio de 1223 con la toma del hábito

³²¹ Carta 25, p. 63.

³²² Esta «creciente» confrontación es simultánea, en otras cartas, con su manifestación de satisfacción por el adelanto y la alegría de Diana en los caminos del Señor. Cf. Carta 13, p. 45.

³²³ «Después de la muerte nos alegraremos y gozaremos, pues los justos se alegran y gozan en la presencia del Señor, porque habrá desaparecido el dolor y el llanto». Carta 30, p. 71.

³²⁴ *Ibid.*

dominicano de Diana y de cuatro jóvenes nobles boloñesas en las manos de Jordán, como Maestro de la Orden. Él mismo, procurando que el nuevo convento se afiance en la identidad dominicana, gestiona la presencia de cuatro monjas provenientes del convento de San Sixto de Roma, fundado y formado por el propio Domingo. Las monjas que se incorporan al nuevo convento son: sor Constantina, sor Teodora, sor Amada y sor Cecilia, quien es pronto nombrada priora del convento³²⁵.

Diana de Andaló no fue nunca Priora del convento de Santa Inés. Pero su papel de fundadora del monasterio y sus entrañables relaciones con Sto. Domingo y con el Beato Jordán la colocaron en una situación muy especial dentro del monasterio. [...] siendo así el modelo de santidad de una comunidad que comenzó con cuatro monjas y que, a su muerte el día 10 de junio de 1236, contaba con 50³²⁶.

Ciertamente, el convento de santa Inés de Bolonia debe su existencia al Maestro Jordán, desde la cesión de los terrenos en donde se asienta, gracias a su gestión ante el padre de Diana hasta su crecimiento espiritual carismático en la Orden de Predicadores. Y con Mortier, podemos preguntarnos: «*Quel coin de terre a-t-il plus aimé? Quelles âmes a-t-il plus entourées de sa tendresse? Diane et ses compagnes [...] sont sans cesse présentes à son esprit*»³²⁷. La edificación de esta comunidad será, entonces, una de sus principales preocupaciones, y con este fin, Jordán acompaña al convento alternando sus visitas con el envío de sus cartas³²⁸. Contamos con once cartas suyas dirigidas a las monjas del convento, dentro de las cuales, las 3 primeras tienen como destinatarias a *Diana y las monjas del convento de santa Inés*³²⁹ y las siguientes, se dirigen directamente a *las monjas de santa Inés*³³⁰. Puede extrañar que en una carta dirigida a la comunidad se destaque a una hermana que no sea la priora. Esto puede comprenderse desde la referencialidad indiscutida de Diana, especialmente en los inicios de vida del convento, la que pasados tres años, puede ya no ser tan notoria. Hay, no obstante, una excepción con la carta 44 que, en 1229, Jordán vuelve a dirigir a *Diana y a la comunidad de santa Inés*. Este cambio al modo anterior tiene su justificación: en ese año, la muerte de Otha,

³²⁵ Cf. M. Giovanna Cambria, *Diana Degli Andalò. La figlia prediletta di S. Domenico* (Bologna: Monastero di S. Agnese, s/f), 31. Disponible en: https://issuu.com/religioso/docs/diana_degli_andalo (consulta: 4/11/2020). Sor Cecilia Romana vive hasta 1290 y es la fuente primera de información sobre Diana y el Monasterio, así como es autora de una semblanza sobre santo Domingo: *Relación de los milagros obrados por santo Domingo en Roma*, en *Escritos*, 941-975.

³²⁶ Cambria, *Diana Degli Andalò*, 15.

³²⁷ Mortier, 167.

³²⁸ Desde 1221, los capítulos generales de la Orden se celebraban alternativamente en Bolonia y en Paris. Contamos, entonces, una sucesión casi anual de cartas, que se alternan con las visitas presenciales, al menos cada dos años. Frecuencia nada despreciable, considerando los medios de transporte del siglo XIII.

³²⁹ Cf. Cartas 27, en el año 1224; 45 en los años 1225 y 1228, en el año 1226; y carta 44, en el año 1229.

³³⁰ Cf. Cartas 24, en el año 1227; carta 16, en el año 1230; carta 11, ¿años 1231-1233?; carta 18, en el año 1233; carta 1, en el año 1234 y carta 10 y 37, en el año 1235.

la hermana de Diana, y la de fr. Enrique, impulsan a Jordán a escribir –en la misma carta– a Diana particularmente, junto a toda la comunidad.

Ahora bien, como las monjas gozaban de autonomía en la responsabilidad y la gestión de su vida conventual³³¹ y su cotidiana atención espiritual recaía en el vecino convento de los frailes de Bolonia, el acompañamiento de Jordán, trascendiendo los aspectos institucionales, atendía a la formación espiritual, en el marco de una relación afectuosa con toda la comunidad. Es un acompañamiento comunitario que tiene un objetivo: el progreso en las virtudes espirituales, para que, subiendo despacio la escala de la perfección, lleguen a la meta de toda santidad³³². Analizaremos aquí un tema que Jordán aborda con la comunidad, además de tratarlo con Diana en particular: la indiscreción en las penitencias. Es un tema en el que insiste: «Sabéis que muchas veces os he puesto en guardia sobre este particular, porque siempre lo he temido en vosotras. No quiero ser perezoso en escribiros esto que me parece os es tan necesario»³³³. Efectivamente, a la altura de esta carta, es ya la quinta vez que Jordán aborda el tema con la comunidad³³⁴. ¿Cuál sería el problema de fondo respecto de las penitencias? Desgraciadamente no contamos con más datos que los que nos brindan las cartas. Sin embargo, no pasa inadvertida la seriedad con la que Jordán expone el asunto, dando a entender la gravedad de la situación.

Las monjas se regían, naturalmente, por la Regla de san Agustín y las llamadas Constituciones de san Sixto, monasterio que santo Domingo había fundado y cuyas constituciones se utilizaban en los otras fundaciones; esta legislación regulaba la vida cotidiana pero no abundaba en más penitencias que las acostumbradas, como los tiempos de ayuno y abstinencia en las comidas; más bien comprobamos que, en estas constituciones, buscando «una intensa comunión de vida, se iban indicando actitudes positivas que había que mantener, y sobre todo una constelación de virtudes que debían cultivar las hermanas»³³⁵. Por otra parte sabemos que en la época se daba especial

³³¹ En efecto, Diana, como proveniente de la nobleza, parecía tener la posibilidad de escribir al Papa Gregorio IX –el antiguo Cardenal Hugolino, amigo personal de santo Domingo– ante las dificultades que pudieran surgir y de ser atendida favorablemente. Da testimonio de esto la bula que el Papa promulga, hacia fin de 1226, en la cual «*ingiungeva a maestro Giordano di affidare il monastero di S. Agnese allá cura dell'Ordine e, in modo decisivo, lo poneva sotto la giurisdizione domenicana*». Cambria, *Diana Degli Andalò*, 41.

³³² Cf. Carta 27, p. 66.

³³³ Carta 1, p. 30.

³³⁴ Cf. Cartas 27, 44, 16, 11, 18 y 1.

³³⁵ Gómez García, “Constituciones de las monjas de San Sixto de Roma. Introducción”, en *Escritos*, 1075.

importancia a la heroicidad del ascetismo por el énfasis en las mortificaciones³³⁶, sin embargo, Jordán veía en el exceso de estas penitencias un riesgo para la salud espiritual de esa comunidad, que transitaba sus primeros años de fundación. ¿Sería un fervor indiscreto de Diana que se traslada a toda la comunidad? Es probable. Estas prácticas no parecen originarse en Cecilia, la priora, o en las otras hermanas provenientes de san Sixto, que habían tenido una formación diaria con santo Domingo. Así pues, vemos que Jordán aborda el tema insistentemente y desde varias aristas. Primeramente, lo hace atendiendo a la debilidad corporal femenina, exhortándolas a que tengan en cuenta la salud física y a que vivan «sin triturar las energías de vuestro cuerpo»³³⁷. Les advierte: «en vosotras me da más miedo el que castigáis sin discreción vuestro cuerpo y de este modo, cayendo en lo peor, quedéis imposibilitadas para la senda del Señor que lleva a la ciudad habitada, a la ciudad del Señor»³³⁸. Otra puerta de acceso al tema es la metáfora de la carrera; en efecto, a raíz de que la Esposa del Cantar corre apresurada detrás de los perfumes del Esposo, Jordán agrega otra palabra bíblica que la complementa: «No olvidéis la palabra del Sabio: “el de pies presurosos peca” [...] para que evitéis solícitamente la demasia indiscreta de las mortificaciones»³³⁹. De este modo, invita al equilibrio: «ni demasiado tarda y perezosa en el correr, ni tan precipitada que se lastime los pies y así no pueda seguir caminando [...] tenemos que andar con modestia y no con precipitación»³⁴⁰. Otra manera de acceder al tema es la metáfora del combate: «Combatid, pues, no sólo virilmente, sino también con sabiduría, pues dice Salomón que la guerra se hace con estratagemas. Vosotras combatiréis prudentemente si sometéis vuestra carne con tranquilidad y no con precipitación»³⁴¹. Finalmente, contrapone el exceso de penitencias con el exceso del cultivo de las virtudes: «esforzaos, pues, en adquirir virtudes, que esta piedad vale para todo, cosa que no sucede con la mortificación corporal»³⁴². En verdad, todo exceso es reprobable, menos el de las virtudes, «que nunca pueden crecer demasiado»³⁴³.

³³⁶ Las disciplinas no eran, ciertamente, una práctica ajena a las comunidades de frailes y santo Domingo mismo las practicaba frecuentemente; más aún, constituían su 3º modo de oración. Cf. *Los nueve modos de orar de santo Domingo*, en *Escritos*, 370-371.

³³⁷ Carta 44, p. 90.

³³⁸ Carta 18, p. 54.

³³⁹ Carta 16, pp. 50-51.

³⁴⁰ Carta 18, pp. 54.55.

³⁴¹ Carta 27, p. 66.

³⁴² Carta 11, p. 42

³⁴³ Ídem.

Ahora bien, en todo este tema de las penitencias Jordán resalta la virtud de la discreción o de la prudencia. Pues, así como las exhorta a combatir prudentemente, sabiamente, «con estratagemas», también las anima a evitar la demasía indiscreta de las mortificaciones obligándolas a una prudencia mayor³⁴⁴, corriendo con prudencia de modo que puedan alcanzar al Esposo³⁴⁵ y siendo discretas en todo para que puedan ser contadas entre las vírgenes prudentes³⁴⁶. La discreción es el término más usado, hasta entonces, para referirse a la virtud análoga a la prudencia³⁴⁷. A fin de cotejar el significado de los términos en un contexto contemporáneo a las cartas de Jordán, recurrimos a Alberto Magno –que ingresa a la Orden en julio de 1223, conquistado en Padua por la predicación de aquél– y a la sección IV de su *Tratado de natura boni*, dedicado a la Prudencia. Esta se define, aquí, como el acto de discernir lo que se debe escoger o evitar para una acción recta, así como la «*conveniência da moderação, do equilíbrio, ou como convite a evitar os excessos*»³⁴⁸. Es importante notar que, a pesar de la insistencia tan manifiesta de Jordán en este tema, no se priva de tratar otros temas, ni le hace perder la paciencia ni el cariño que siente hacia ellas.

Finalmente, en este acompañamiento comunitario, Jordán ofrece esta «ayuda entre hermanos» con la perspectiva de que la misma comunidad pueda gestionar su crecimiento espiritual. Sin duda que cuando un grupo –o una persona– se atasca en una situación, la ayuda debe provenir de fuera, pues la alteridad ayuda a la verdad. Creemos que, alentando el crecimiento de las virtudes –en especial, la virtud de la prudencia– y el equilibrio, «el justo medio cuando pisotean toda blandura por amor del Esposo»³⁴⁹, Jordán está disponiendo a la comunidad en apertura al Espíritu Santo³⁵⁰; por eso, con su consejo fraterno, no quiere tanto indicar qué deben o no hacer, como instruir sobre el medio para dejarse guiar por el Espíritu. Aprender a discernir desde el don del Consejo que da el Espíritu es el medio que una comunidad tiene para transitar su camino espiritual con

³⁴⁴ Cf. Carta 16, p. 51.

³⁴⁵ Y les confiesa su miedo de que ellas castiguen sin discreción su cuerpo. Cf. Carta 18, p. 54

³⁴⁶ Cf. Carta 37, p. 81. Les invita a no correr «con vehemencia indiscreta». Cf. Carta 1, p. 30.

³⁴⁷ «La razón de por qué se usaba más bien el término discreción que el de prudencia es porque el estudio especulativo de la virtud de la discreción precedió al de la prudencia, apareciendo el primer tratado de ésta elaborado por Guillermo de Auxerre hacia el 1220». Cf. Herminio de Paz, «Introducción a las cuestiones 47 a 56», en Tomás de Aquino, *Suma de Teología III. PARTE II-II (a)* (Madrid: BAC, 1990), 375.

³⁴⁸ Matteo Raschiatti, «Introdução», en Alberto Magno, *Tratado sobre a Prudência (De Prudentia)*, Matteo Raschiatti, trad. (São Paulo: Paulus, 2017), 12-13. Este autor ubica el tratado entre los años 1233 y 1234.

³⁴⁹ Carta 16, p. 50.

³⁵⁰ Tomás de Aquino enseña que «la prudencia, que implica rectitud de la razón, es perfeccionada y ayudada al máximo en cuanto es regulada y movida por el Espíritu Santo, y esto es propio del don de consejo». *STh II-II*, q. 52, a. 2.

madurez y alegría. Un dato inequívoco de que el acompañamiento comunitario de Jordán dio su fruto es que el santoral dominicano ha reservado un mismo día para honrar a las beatas Diana, Cecilia y Amada, signo testimonial comunitario de santidad³⁵¹.

Conclusión

A pesar de que el epistolario de Jordán se desmarca de lo que la historia posterior ha concebido clásicamente como «dirección espiritual», debido tanto al notable carácter afectivo de su comunicación, a la simultaneidad de acompañamiento personal y comunitario o al tratamiento de temas no estrictamente «espirituales», consideramos que constituye un testimonio fundamental en el modo como la Orden de Predicadores asume el ministerio que llamaban el «trato acerca de la salvación del alma». Ciertamente, Jordán no es un autor creativo espiritualmente, sino que asume plena y conscientemente la misión de ser el «propagador» de Domingo, de su carisma y de su obra; sin embargo, en sus cartas descubrimos a un autor espiritual equilibrado, de un ascetismo moderado y alegre³⁵² con todas las características de un maestro espiritual, y «que no obstante el número limitado de sus principios espirituales que aparecen en la correspondencia [...] nos proporciona suficientes elementos para reconstruir una teoría completa espiritual»³⁵³. Consciente de que su vocación de predicador le impulsa a “cuidar las almas” en orden a su salvación, Jordán instruye en la Palabra de Dios mediante su palabra oral o escrita. Consolar, animar, instruir y aconsejar conforman el servicio de ayuda fraterna que él cumple, como *amicus Sponsi*, con alegría y humildad. Así, partiendo de su propia experiencia espiritual aprendida en la vida dominicana, atiende a lo que necesita cada uno según su carisma y vocación. Su figura de «predicador ideal» nos puede aún iluminar sobre la identidad de este aspecto de la Predicación que es el acompañamiento espiritual. En efecto, su identificación con Domingo nos puede ayudar a delinear las fuentes de las que este servicio, siempre presente en la Orden, se nutrió y se configuró dominicanamente.

³⁵¹ Cf. Carta 27, p. 66. Sor Amada fue excluida del actual Martirologio romano al no existir datos fehacientemente históricos de su biografía.

³⁵² André Duval, “Jourdain de Saxe (bienheureux)”, en *DSp*, T. VIII, col. 1423.

³⁵³ A. Walz, “El Epistolario espiritual”, 269.

CAPITULO II. EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL EN CATALINA DE SIENA

1. Contexto histórico. Reseña biográfica³⁵⁴

La vida y la predicación de Catalina de Siena se desarrollaron en un contexto histórico muy convulsionado. En verdad, varios factores tensionaban la vida social y política sienesa en los siglos XIII y XIV. Entre otros podemos reconocer: la división entre güelfos y gibelinos, la disputa por el poder entre las familias nobles tradicionales y el patriciado urbano emergente, y la situación de algunos trabajadores manuales que, ignorados, ocasionaban revueltas violentas³⁵⁵. Además de esto, a mediados del siglo XIV, la peste diezmó la población de Siena y surgió una profunda crisis económica que acentuó los conflictos sociales y políticos.

La actuación de la Iglesia era otro factor determinante para la sociedad. La hegemonía del Papa como monarca temporal de los Estados Pontificios –del que dependían varias Ciudades Estado como Siena, Pisa y Florencia– atravesaba serios conflictos y era muy difícil distinguir al sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, del monarca territorial que defendía sus privilegios adquiridos. En contraparte, Florencia, desde 1370, pretendía liderar una Liga de ciudades toscanas amenazando la integridad de los Estados Pontificios. Así pues, una serie compleja de causas motivaron a los Papas a mudar su residencia a Aviñón, un terreno neutral perteneciente al Reino de Nápoles; sin embargo, este hecho y la regencia de papas y cardenales franceses no caían bien en Roma ni en las otras ciudades italianas. En 1378, por desavenencias entre el grupo de cardenales italianos y franceses en la elección de Urbano VI como papa, se desencadenó un cisma en la Iglesia que no fue superado hasta 1417, en el concilio de Costanza. Estas divisiones no eran las únicas que fracturaban la Iglesia. Pues, mientras una parte del clero pretendía continuar gozando de las prebendas y riquezas que, durante los años del crecimiento del Papado, había conseguido, otros clérigos buscaban una reforma de la jerarquía en general, buscando una vida más evangélica en pobreza y oración.

³⁵⁴ Sobre el contexto y la biografía de Catalina de Siena se puede consultar: André Vauchez, *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, Antonio Martínez-Riu, trad. (Barcelona: Herder, 2017); Maxime Gorce, “Catherine de Siennes (Sainte)”, en *DSp, Tome II (1^{re} partie)*, cols. 327-348; Eugenio Dupré Theseider, “Caterina da Siena, santa”, en AA.VV., *Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 22* (1979). Disponible en: http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/. Consultado el 29 de junio de 2020. Algunos datos biográficos, desde su fecha de nacimiento, no pueden ser precisados.

³⁵⁵ Cf. Vauchez, 21-22.

En 1374 hubo un rebrote intenso de la peste que produjo la muerte de muchos niños y se generó en la sociedad un sentimiento milenarista que culpabilizó de estas desgracias a los judíos y a las infidelidades de la Iglesia. Surgieron muchos grupos de reforma con fervor penitencial: Flagelantes, *Fraticelli*, entre otros. Mientras algunos mantenían una cierta comunión con la Iglesia, otros se erigían en clara confrontación –a veces violenta– con ella. Entre los grupos que buscaban la reforma de la Iglesia, pero en comunión y en fidelidad crítica hacia ella, figura el que se formó en torno a Catalina. De hecho, su confesor, fray Raimundo de Capua, cuando fue elegido Maestro de la Orden de Predicadores después de la muerte de la santa, comenzó una reforma en los conventos de la Orden que se fue extendiendo a todas las provincias. En este contexto, convulsionado y creativo, ubicamos la persona y la obra de Catalina de Siena.

Catalina nació en Siena, el 29 –o 25– de marzo de 1347, hija de Jacopo Benincasa y Lapa Piagenti. Desde muy niña experimentó una presencia especial de Jesucristo en su vida. Con esta motivación vocacional, ingresó en 1363 –a pesar de la resistencia de su familia– en el grupo de las *mantellate*, un grupo de mujeres laicas penitentes vinculado a la Orden de Predicadores en Siena³⁵⁶. Fue profundizando su fe y experimentando algunas gracias, como el «intercambio de corazones» con Jesucristo y su matrimonio místico con Él, que la sellaron para siempre en una total referencia a la voluntad de Dios y a la salvación de las almas. A partir de ese momento se dedicó intensamente a buscar la renovación de la Iglesia. De este modo, Catalina fue adquiriendo una visibilidad cada vez mayor, tanto entre el pueblo sencillo como entre los prelados y nobles, y la sabiduría y la fuerza de su palabra fueron consagrándola como consejera espiritual. Así pues, su creciente notoriedad llevó a que, en 1374, fuera llamada al Capítulo General de la Orden de Predicadores en Florencia. En vistas a asegurar su doctrina y su vinculación con la Orden se le asignó a fray Raimundo de Capua –lector conventual en Siena– como su confesor y guía y asesor de las *mantellate* de Siena. Mas tarde, en 1376, Gregorio XI lo confirmaría en este servicio estableciéndole

como maestro ante Catalina y ante las compañeras que tú y Catalina elijáis para el buen nombre de la orden [y determinando que] todo el poder que la orden tiene sobre ellas le sea puesto en sus manos para que las gobierne y las corrija como le pareciera oportuno³⁵⁷.

³⁵⁶ Tradicionalmente se presenta a Catalina como Terciaria dominica, sin embargo, la Orden Tercera nace en 1405, con la aprobación de sus Estatutos por el papa (romano) Inocencio VII. Bajo este estatuto se integraron todos los grupos ya existentes de penitencia vinculados a la Orden. Cf. Vauchez, 230.

³⁵⁷ Vauchez, 221-222.

Debido al magnetismo de su personalidad, se había conformado alrededor de Catalina un grupo –una *famiglia*– de discípulos que la acompañaban en sus desplazamientos. Este grupo informal era una «fraternidad de contornos inciertos»³⁵⁸ y estaba compuesto por personas de estratos muy diversos: su propia madre, Lapa (ya viuda), algunos frailes dominicos, penitentes vinculadas a la Orden, laicos y laicas nobles o de la burguesía y algunos frailes de otras Órdenes. Todos ellos consideraban «un privilegio ser dirigidos espiritualmente por Catalina. La llamaban *mamma* pues como hijos espirituales obtenían de ella el alimento del espíritu»³⁵⁹. Algunos de ellos, además, prestaban a la santa su servicio como secretarios personales. Este fue el modo como pudo desplegar el extraordinario magisterio que se expresa en su *Epistolario*, en el libro de *El Diálogo* y las *Oraciones* que compuso³⁶⁰.

Asimismo, procuraba, mediante cartas o encuentros personales, influir en los cardenales, el papa y los soberanos de los reinos europeos con el fin de convocar a una cruzada que favoreciese la unión entre los príncipes cristianos en torno al objetivo común de reconquistar los santos lugares³⁶¹. Ella y su grupo alternaron su presencia en Siena, atendiendo a los estragos de un rebrote de la Peste Negra, con viajes a Pisa, a Florencia, y a Aviñón... buscando la paz y procurando el regreso del papa Gregorio XI a Roma. Sin embargo, este retorno no aseguró una paz duradera. Al morir Gregorio XI, fue elegido papa, Urbano VI, sin embargo, meses más tarde, un grupo de cardenales franceses que no creía en la validez de dicha elección, eligió a Clemente VII como papa, quien se trasladó a Aviñón. Catalina, que estaba en Roma, permaneció allí orando, dictando cartas y exhortando en favor de la unidad de la Iglesia hasta su muerte, que aconteció el domingo 29 de abril de 1380, estando ella rodeada de su «familia» de discípulos y considerada ya una santa por el pueblo fiel. Fue canonizada en 1461 por Pío II, proclamada copatrona de Italia en 1939 por Pío XII, declarada Doctora de la Iglesia por Pablo VI, el 4 de octubre

³⁵⁸ *Ibíd.*, 56 y 221.

³⁵⁹ Benedicto XVI, Audiencia General, sala Pablo VI. Miércoles 24 de noviembre de 2010. Disponible en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20101124.html Consultado el 24 de marzo de 2021.

³⁶⁰ La Carta 70, a fray Bartolomé OP, parece estar escrita –como amanuense– por la Sra. Aleja, una de las *mantellate*: «A vos, [...] yo, Aleja y Catalina y Catalina, sierva inútil de Jesucristo, se encomiendan...». *SCE1*, 401.

³⁶¹ Exhorta al papa Gregorio XI a «hacer la santa paz con los santos hijos [...] así podréis atender a levantar con las armas vuestro estandarte de la santísima cruz sobre los infieles». Carta 267, en *SCE2*, 932. En este capítulo, si no hay otra aclaración, todas las cartas corresponden a Catalina de Siena.

de 1970³⁶² y proclamada copatrona de Europa junto a santa Brígida de Suecia por Juan Pablo II en 1999.

2. Análisis histórico de las fuentes documentales

En esta sección analizaremos –en sus rasgos más generales– las fuentes sobre las que basamos nuestro estudio de Catalina de Siena: el *Epistolario*, *El Diálogo* y la *Vida de Catalina de Siena*, escrita por Raimundo de Capua, o *Legenda Maior*.

2.1. El *Epistolario*

Se conserva un gran número de cartas atribuidas a Catalina de Siena. Sobre un total de 381 cartas que tienen su autoría, ocho de ellas son variaciones de otras, lo que nos deja una cifra de 373 cartas distintas. Sabemos, por referencias, de la existencia de otras cartas que no se han conservado, lo que hace difícil calibrar con exactitud el volumen original de su *Epistolario*. Asimismo, se conservan 55 manuscritos de sus cartas. Más de la mitad de ellos pueden considerarse «verdaderas colecciones por el número, la ordenación y esmero con que han sido recogidas por sus compiladores»³⁶³. Uno de sus secretarios, Cristofano di Gano Guidini, notario de profesión, «*quasi omnes epistolas virginis, hinc inde dispersas, recollegit in unum, ita ut ex illis conficeret duo volumina*»³⁶⁴.

Ciertamente, el *Epistolario* se debió de formar a partir de la recolección de las copias o registros de las cartas que sus secretarios guardarían por resguardo. Las cartas compiladas por Guidini fueron luego ordenadas por fray Tomás Caffarini de acuerdo con las categorías sociales de los destinatarios, organizándolas «*secondo la successione gerarchica o graduatoria della presunta importanza*»³⁶⁵. De este modo, se comienzan a difundir, especialmente entre los integrantes de la «familia» y otros devotos de la santa. «De *Il Dialogo* y de las cartas se hicieron traducciones al latín inmediatamente después de la muerte de la santa. [...] Caffarini mismo comenta que hizo transcribir las cartas para el consuelo de las personas»³⁶⁶.

³⁶² Cf. Pablo VI, Lettera Apostolica *Mirabilis in Ecclesia Deus*. Santa Caterina da Siena proclamata Dottore della Chiesa (4 de octubre de 1970), en *AAS* 63 (1971), 674-682.

³⁶³ Salvador y Conde, “Espíritu y doctrina de santa Catalina de Siena”, en *SCEI*, 215. Según este autor existen 27 colecciones y según Maxime Gorce, 26. Cf. Gorce, “Catherine de Sienne (Sainte)”, col. 335.

³⁶⁴ Dupré Theseider, “Caterina da Siena, santa”.

³⁶⁵ *Ídem*.

³⁶⁶ Gabriela María Di Renzo, “El lenguaje místico en Santa Catalina de Siena”, *Teología* 109 (2012): 159-177; aquí: 168.

En 1492 se editaron por primera vez las cartas de Catalina –ya canonizada– con el título de *Epistole utili e divote de la beata e seraphica vergine sancta Caterina* (impr. por G. F. Fontanesi, Bologna); y la edición italiana de Nicolas Tommaseo en Florencia, 1860, fue la que, bajo el nombre de *Lettere de santa Caterina da Siena*, modificó el orden tradicional de las cartas establecido por Caffarini, pretendiendo un orden cronológico. «Aunque es defectuoso, es el que se sigue por todos mientras no se vea uno completo y mejor»³⁶⁷. Esta edición se ha reeditado en Florencia, con la cura de P. Misciatelli, en los años 1912 y 1939, y también en 1970. Es la edición que utilizó José Salvador y Conde para su traducción al castellano, y que empleamos en este trabajo.

Respecto a la autenticidad de las cartas se ha escrito mucho. Llama la atención la escasez de informaciones históricas o de la vida cotidiana en ellas. Según Maxime Gorce, de las 373 cartas, «no hay más que ocho textos originales [...] de sus secretarios voluntarios. Podemos constatar, gracias a estos ocho textos privilegiados, que los editores de la correspondencia de la santa no dudaron en mutilar los textos»³⁶⁸. Es comprensible que los editores hayan considerado oportuno cierto tipo de censura por la proximidad de los acontecimientos y la reciente memoria de los protagonistas, a la hora de publicarlas. Como no se conservan autógrafos de las cartas –Catalina «no podía» escribir³⁶⁹–, los investigadores se han cuestionado si lo que aparece escrito es fiel al dictado o a la intención de la santa. Últimamente hay consenso sobre esta cuestión y se ha fijado definitivamente el número de las cartas auténticas en 381. Se afirma la autenticidad de los textos,

aunque su contenido no respete literalmente la expresión salida de la boca o de la pluma de santa Catalina, sino [...] a los “*profondi e soavi insegnamenti della loro madre e maestra e avevano di mira l'edificazione spirituale dei lettori, più che l'interesse storico*”.

³⁶⁷ Salvador y Conde, “Espíritu y doctrina...”, en *SCEI*, 216.

³⁶⁸ Gorce, “Catherine de Sienne (Sainte)”, col. 335. La traducción es nuestra.

³⁶⁹ Algunos abrigan la posibilidad de la existencia de autógrafos: «*come s'è detto, non ci sono, e non sono forse mai esistiti autografi cateriniani (eccetto il caso della lettera o delle lettere scritte nella Rocca)*» Cf. Dupré Theseider, “Caterina da Siena, santa”. En realidad, el hecho de que Catalina supiera o no escribir es un tema controvertido. Según Vauchez, Catalina «al final de su vida era perfectamente capaz de escribir por sí sola, pero Raimundo no quería que esto se supiera». Vauchez, 211. Raimundo silenció esta verdad en *Legenda Maior*, debido a la imagen de Catalina que quería presentar y para evitar más animadversión hacia ella, pues no estaba bien visto que una mujer escribiese. La voz de Catalina estaba mediatizada por varones que vigilaban su ortodoxia y transmitían sus mensajes. Tomasso Caffarini, «deseoso de presentarla como una autora espiritual, no tenía ninguna razón para disimular esta realidad». *Ibid.* Raimundo seguiría «la razón patriarcal [que] normativiza para intentar integrar y controlar aquellas expresiones de un pensamiento que se alejan de la conveniencia social». Cristina Cuadra García et al., “Notas a la educación de las mujeres en la Edad Media”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, coord. por María del Mar Graña Cid (Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994), 36.

Además, muchas cartas fueron dictadas a los secretarios, [...] actúan de filtro y mediatizan las expresiones, eliminando expresiones vernáculas³⁷⁰.

Con respecto a los destinatarios de las cartas de Catalina, es notable constatar que abarcan «todo tipo de personas: nobles y hombres políticos, artistas y gente del pueblo, personas consagradas, eclesiásticos, incluido el Papa Gregorio XI»³⁷¹. Aunque en su mayoría van dirigidas a personas particulares; otras están destinadas a matrimonios o grupos de personas, que incluso viven en ciudades distantes entre sí. Se revela así el carácter formativo del contenido de las cartas con el que la santa enriquecía a su «familia», cuando los mismos que recibían las cartas las copiaban para enviárselas a sus amigos o conocidos. Así pues, el abanico tan amplio de destinatarios –en el que las mujeres ocupan un lugar muy destacado³⁷², y el contenido de formación espiritual tan omnipresente en las cartas nos permite afirmar que, para Catalina, el camino y el progreso espiritual no es un asunto exclusivo de las personas consagradas sino de todo bautizado. En efecto, el estímulo a todo bautizado para que desarrolle su vida espiritual posibilitando el acceso al consejo espiritual es una de las novedades que la Orden de Predicadores aporta en la historia de la dirección espiritual³⁷³. Por otra parte, el recurso masivo del género epistolar, como modo de dar cauce a lo que ella experimentaba como su misión, hace de Catalina de Siena una «innovadora en el plano cultural, [...] es la primera [mujer] en Italia y hasta en Occidente en haber conformado una obra de tanta importancia en lengua vernácula»³⁷⁴.

2.2. *El Diálogo*

La fecha de composición de *El Diálogo* puede ser establecida con bastante precisión. La carta 272, que Catalina escribió a Raimundo de Capua desde Val d'Orcia

³⁷⁰ Montserrat Casas Nadal, “Consideraciones sobre las cartas de Santa Catalina de Siena a las mujeres de su tiempo y su recepción en España”, *Anuario de estudios medievales* 28 (1998): 889-907; aquí: 894. Es difícil imaginar una adulteración notable del dictado de la santa teniendo en cuenta el respeto que sus secretarios le tenían y considerando que Catalina pudo haber ejercido cierto control sobre los escritos.

³⁷¹ Benedicto XVI, Audiencia General, sala Pablo VI. Miércoles 24 de noviembre de 2010.

³⁷² «De esas trescientas ochenta y una cartas, ciento catorce están dirigidas a mujeres, [...] porcentaje notable y significativo; más si tenemos en cuenta que las principales preocupaciones de la santa [...] implicaban necesariamente una relación epistolar, sobre todo, con varones, que eran los que gobernaban mayoritariamente la Iglesia y la sociedad». Francisco Javier Sesé Alegre, “El ideal femenino en las Cartas de Santa Catalina de Siena (1347-1380)”, *Anuario filosófico* 26, n° 3 (1993): 635-651; aquí: 636-637.

³⁷³ «Ai Predicatori si è attribuito il merito di aver inaugurato un nuovo modello di direzione spirituale, maggiormente orientato a un obiettivo pastorale aperto ai laici e capace di superare la tradizionali strutture “obbligatorie” della direzione monastica». Andrea Tilatti, “La direzione spirituale dei frati Predicatori”, en Giovanni Filormo, ed., *Storia della direzione spirituale. II. L'età medievale*, a cura di Sofia Boesch Gajano (Brescia: Morcelliana, 2010), 339.

³⁷⁴ Vauchez, 207.

en otoño de 1377, contiene muchos de los temas que aparecerán más desarrollados en *El Diálogo*. El libro, por lo tanto, debió de ser posterior a esta carta. Por otro lado, Raimundo, en su biografía sobre la santa, ofrece información al respecto:

Solo cuando fueron hechos públicos los pactos de paz volvió Catalina a su casa y atendió con toda diligencia a la compilación del Libro, que dictó en lengua vulgar bajo la inspiración del Espíritu Santo. Había rogado a los amanuenses [...] que estuvieran atentos y no dejaran escapar nada cuando, según su costumbre, era arrebatada en éxtasis, y que escribieran atentamente lo que ella dictase³⁷⁵.

Los acuerdos de paz entre Florencia y la Santa Sede concluyeron el 18 de julio y el 1º de octubre de 1378 fueron ratificados por el Papa. *El Diálogo* pudo comenzar, entonces, en diciembre de 1377 y estar ya bastante avanzado en junio de 1378. Aún no había sido elegido el antipapa Celestino V (el 20 de setiembre de 1378), lo que podría corroborar esta hipótesis, ya que no es un tema al que se haga alusión en el texto. La tradición, apoyada en la palabra de Raimundo, afirma que el libro fue dictado y terminado en cinco días (9 al 13 de octubre de 1378). Ante lo expuesto anteriormente podemos conceder que, en esas fechas, los secretarios, Canigiani, Maconi y Pagliaresi, habían dado forma cuasi final al libro, amén de que otras personas pudieron corregir partes de la obra:

También os ruego que el libro y todo escrito mío que encontraseis, en que yo encontraba alguna complacencia, vos, Fray Bartolomé, Fray Tomás y el Maestro [Juan Tantucci], lo toméis en vuestras manos y haced lo que consideréis que es para mayor honra de Dios³⁷⁶.

En este trabajo utilizamos la edición en castellano de J. Salvador y Conde, traducción de la «edición preparada por Giuliana Cavallini, que reproduce fielmente el texto del códice 292 de la Biblioteca Casanatense, de Roma. Es una copia del original perdido [...] hecha por uno de los secretarios de la Santa [...] entre 1379 y 1382»³⁷⁷.

2.3. *Legenda Maior. Vida de santa Catalina, escrita por fray Raimundo de Capua*

Raimundo de Capua era lector conventual –encargado de la formación intelectual en la comunidad– en Siena cuando fue asignado como confesor y guía de Catalina en el Capítulo General de la Orden de 1374. A partir de esa fecha hasta 1378, que fue a Roma como prior, estuvo en contacto estrecho con la santa. Luego mantuvo su relación con ella a través de cartas y algún encuentro. Posteriormente fue elegido prior provincial de

³⁷⁵ RC, Libro III, capítulo I, p. 321. En adelante, la ubicación del texto en esta obra: RC III, I, 321.

³⁷⁶ Carta 373 a fray Raimundo de Capua, en SCE2, 1270.

³⁷⁷ Salvador y Conde, “Introducción a *El Diálogo*”, en SCO, 51-52.

Lombardía y, el 22 de mayo de 1380, fue elegido Maestro de la Orden. Los años en los que ejerció con Catalina el ministerio del acompañamiento espiritual dejaron en Raimundo una huella indeleble. El impacto que la santidad de la sienesa le produjo se refleja en esta obra, y el deseo de que su santidad se conozca y se imite constituyen las principales razones que la justifican:

Yo, el fraile Raimundo de Capua, apellidado Delle Vigne, humilde Maestro y siervo de la Orden de los Hermanos Predicadores, movido, y con razón, y obligado además por los hechos extraordinarios que vi y oí contar y que fueron realizados por la virgen Catalina [...], me he decidido también a ponerlo por escrito. Así, no solamente en el día de hoy, sino también en el porvenir, conociéndose las maravillas que el Señor [...] operó en esa virgen, [...] se alabe a Él en sus Santos y en sus obras [...] Para que luego se tenga mayor fe en lo que estoy a punto de escribir, diré en cada capítulo dónde y de qué manera he recogido los hechos, y cada cual verá dónde he conseguido lo que propongo en este libro para alimento de las almas³⁷⁸.

Muy presumiblemente, la *Legenda Maior* –llamada así en comparación con el escrito de Tommaso Caffarini, el *Supplementum*, o *Legenda Minor*³⁷⁹– fue escrita a lo largo de varios años, según algunas indicaciones temporales que ofrece el mismo texto³⁸⁰. Es verdad que algunos estudios críticos, a comienzos del siglo XX, pusieron en duda la veracidad de la *Legenda Maior*³⁸¹, sin embargo, la concordancia global de esta obra con otros textos de algunos discípulos de Catalina³⁸², con el «Proceso Castellano» (1411-1413)³⁸³ y con textos considerados «no tendenciosos» –como los *Miracoli*, un manuscrito anónimo florentino anterior al 1400–, ha llevado a confirmar *grosso modo* las principales afirmaciones de Raimundo sin negar el enfoque propagandístico de su hagiografía.

³⁷⁸ RC Prólogo II, 46-47. En este párrafo, Raimundo expone las razones que le llevaron a redactar la obra y, además, pretende confirmar la fiabilidad de lo narrado mediante la veracidad de los testimonios y la seriedad de las investigaciones. Raimundo contaba con el –hoy desaparecido– cuaderno de anotaciones de Fray Tommaso della Fonte, primer acompañante espiritual de Catalina, en el que registraba sus impresiones.

³⁷⁹ Cf. Tomás Nacci Caffarini, “Suplemento a la Leyenda del Beato Raimundo de Capua”, en Paulino Álvarez, trad. *Santa Catalina de Sena* (Vergara: Tip. de «El Santísimo Rosario», 1926), 341-446.

³⁸⁰ Se señala que el capítulo VIII del Libro II, por ejemplo, fue escrito hacia el 1390-1391: «Hace unos diecisiete años (esto lo escribo en 1390)». RC II, VIII, 248. Como también, el capítulo XI, en 1389: «Hace cinco años, cuando por consejos de los médicos tuve que acudir a unos baños naturales», escribe refiriéndose a un hecho ocurrido en abril de 1384. RC II, XI, 293.

³⁸¹ Robert Fawtier, en 1921, publicó en París la primera parte de un trabajo de investigación: *Sainte Catherine de Sienna. Essai de Crithique des sources I. Sources hagiographiques*. En ella consideraba que en la *Legenda Maior*, para engrandecer la figura de Catalina, Raimundo se esforzó en asimilar su vida a la de san Francisco y a la de Cristo, falseando muchos de sus datos biográficos. En su segunda obra: *Sainte Catherine de Sienna. Essai de Crithique des sources. Tome II. Les œuvres de Sainte Catherine de Sienna* (París, 1930), reduce su hipercriticismo y valora la autenticidad general de los textos atribuidos a la santa.

³⁸² Cf. *Declaraciones y cartas de discípulos*, en Paulino Álvarez, 447-524.

³⁸³ Proceso en la diócesis de Castello (actualmente Arquidiócesis de Venecia), en el que se recogieron documentos y declaraciones sobre la santidad de la virgen sienesa. Cf. *Fontes Sanctae Catharinae Senensis historica, IX. Processo castellano*, Hyacinthus Laurent, ed. (Milano: Bocca, 1942).

Esta obra de Raimundo fue escrita en latín, pero la primera edición fue sobre una traducción italiana debida a Neri di Landoccio, impresa en la tipografía de las Hermanas Dominicadas de Ripolli, en 1477. La versión latina fue impresa en Colonia, recién en 1553. La versión que utilizamos es una traducción al castellano de Antoni Vicens, bajo la supervisión del P. Lorenzo Galmés, OP, sobre la traducción italiana del latín del P. G. Tinagli, editada y comentada por el P. Giacinto D'Urso OP³⁸⁴.

3. Análisis literario de las Cartas de santa Catalina

En esta sección, después de exponer la selección de cartas elegidas para este trabajo, analizaremos las fuentes que encontramos, reconoceremos la estructura que las cartas presentan, destacaremos algunos elementos de su estilo, así como los recursos literarios más utilizados.

3.1. Selección de cartas del *Epistolario*

De todo el conjunto del *Epistolario* cateriniano, en este trabajo consideramos las cartas dirigidas a: fray Raimundo de Capua, fray Bartolomé Dominici, la Sra. Inés, esposa de Francisco de Pipino, a Esteban de Conrado Maconi y a la Sra. Aleja, mantellata. Forman, en total, un conjunto de 57 cartas³⁸⁵. El criterio de la selección obedece a una conjunción de factores: en estas cartas prima el vínculo y la razón del acompañamiento espiritual; los destinatarios de estas son personas a quienes la santa les escribe el mayor número de cartas y, por último, estas personas encarnan diversas de formas de vida dentro de la Iglesia. Algunas de las cartas dirigidas a estas personas son compartidas con otros destinatarios: con el grupo de terciarias, en el caso de Aleja; con su esposo Francisco, en el caso de Inés y, con Pedro de Giovanni, en el caso de Esteban Conrado Maconi. Ofrecemos una breve semblanza de los destinatarios.

De Fray Raimundo de Capua (Capua, ca. 1330 - Nüremberg, 1399), ya hemos hecho mención. Podemos agregar que, como Maestro de la Orden, impulsó su reforma en la Observancia con la colaboración de fray Giovanni Dominici y de fray Tomasso

³⁸⁴ Una reciente edición crítica del original: Raimundo da Capua, *Legenda Maior sive Legenda admirabilis Virginis Catherine de Senis*, a cura di Silvia Nocentini (Firenze: SISMEL-Edizioni del Galuzzo, 2013).

³⁸⁵ La numeración de las cartas es la siguiente: a fray Raimundo de Capua, las cartas 100, 102, 104, 211, 219, 226, 267, 272, 273, 275, 280, 295, 330, 333, 344a, 344b y 373; a fray Bartolomé Dominici, las cartas 70, 105, 127, 129, 146, 198, 200, 204 y 208; a la Sra. Inés, esposa de Francisco de Pipino, las cartas 91, 93, 174 179, 190, 248, 249, 251, 265, 274, 288, 290 y 300; a Esteban de Conrado Maconi, las cartas 195, 205, 222, 298, 319, 320, 324, 329, 332, 365, 368 y 369; a la Sra. Aleja, 49, 119, 126, 271, 277 y 286.

Caffara partiendo de los conventos femenino y masculinos de Venecia³⁸⁶. *Fray Bartolomé Dominici*, fraile dominico³⁸⁷: culminó sus estudios teológicos en Pisa y fue profesor en Florencia, acompañó a Catalina en varios de sus viajes y fue uno de los que la santa señaló para que revisaran sus escritos. *Inés, esposa de Francisco Pipino, sastrero de Florencia*³⁸⁸: ambos hispedaron a Catalina durante su estancia en esa ciudad, cuando la santa viajó a Florencia en 1378 por disposición de Gregorio XI para promover la paz. *Esteban de Conrado Maconi*³⁸⁹, de procedencia familiar noble, fue amanuense de Catalina en algunas de sus cartas y otros escritos recogidos en *El Diálogo*. Era muy querido por ella e ingresó en la Cartuja –por indicación de la misma Catalina–, siendo después elegido General de la Orden. Pudo testificar en el Proceso Castellano y murió en 1424. La *Señora Aleja Saracini*³⁹⁰ tomó el hábito de las *mantellate* siendo viuda. Además de discípula –Catalina le llama «hija»– fue una compañera asidua de la santa, pues su nombre figura en varias cartas del *Epistolario*, generalmente junto con el de Cecca, enviando saludos o encomendándose a la oración de los destinatarios. Parece ser la amanuense de la carta 70 a fray Bartolomé Dominici.

3.2. Fuentes presentes en las cartas

Según los estudios más recientes es posible afirmar que Catalina sabía leer, aunque seguramente lo hacía con cierta dificultad. Más allá de la iluminación e inspiración divina de su sabiduría³⁹¹, muchos de los elementos de la doctrina de Catalina se deben a la formación recibida en el convento de santo Domingo de Siena³⁹², al que asistía desde pequeña para escuchar la proclamación de la Sagrada Escritura, al acompañamiento y a la predicación de los frailes, así como a la lectura de algunas «Vidas de santos» y del Oficio divino³⁹³.

³⁸⁶ Cf. Vauchez, 118.

³⁸⁷ Cf. Salvador y Conde, “Índice onomástico y topográfico”, en *SCE2*, 1292.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 1330.

³⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 1297.

³⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 1291.

³⁹¹ Fr. Raimundo resalta el carácter milagroso de la sabiduría de Catalina: «Sólo con la enseñanza del Espíritu Santo, había sabido y conocido la vida y el modo de vivir de los Santos Padres de Egipto, [...] y especialmente del bienaventurado Domingo, y que había sentido un deseo tan vivo de imitar su vida y sus gestas que no podía pensar en ninguna otra cosa». *RC I*, II, 59.

³⁹² «*Cette catholique, cette dominicaine, cette thomiste, qui a reçu –bien sûr !– son instruction dogmatique d’un entourage dominicain*». Gorce, “Catherine de Sienne (Sainte)”, col. 345.

³⁹³ «Catalina se formó “sobre la marcha” y su cultura religiosa es variopinta: lecturas de la Biblia, material prestado de la liturgia, influencia de textos hagiográficos en lengua vulgar [...], reflejos de discusiones [...] con sus confesores dominicos, referencias patrísticas recibidas con ocasión de una predicación; todo esto constituye una base sin duda heteróclita, pero de la que supo apropiarse». Vauchez, 157.

3.2.1. Fuentes bíblicas

La naturalidad y abundancia con la que las obras de Catalina, directa o indirectamente, hacen referencia a textos bíblicos revela el mucho tiempo que ella ha dedicado a la meditación de la Palabra de Dios. A excepción de dos textos que se citan en latín (en c. 211³⁹⁴ y c. 219: el inicio del Cántico de Simeón *Nunc dimittis* de Lc 2,29; y en c. 129: el *In manus tuas* de Jesús en la cruz de Lc 23,46, que corresponden al Salmo 31,6), los otros textos bíblicos se citan en italiano³⁹⁵. Desde una óptica general, en las cartas que analizamos, encontramos 218 citas bíblicas. Aunque en siete de las 57 cartas no reconocemos el uso de fuentes bíblicas (cartas 91, 179, 251, 298, 300, 324, 344b), encontramos otras que contienen más de siete citas de la Escritura, como las cartas a fray Raimundo, que son las que más abundan en este recurso (12 citas en la c. 104; 16 en la c. 102; 28 en la c. 272).

El modo como Catalina cita los textos bíblicos es diverso. Encontramos tres modos de citar. En algunas ocasiones, Catalina hace «referencia libre» a un texto bíblico, manteniendo su sentido esencial; en otras, hace una referencia «más directa» o estricta del texto bíblico, sin citarlo de forma completa, pero insertando alguna de sus palabras claves, hecho que permite ubicarlo con mayor evidencia; y, por último, en un porcentaje muy menor (21 veces), la cita es directa (literal).

En la carta 211³⁹⁶, dirigida a fray Raimundo de Capua, podremos reconocer estas tres maneras de citar las fuentes bíblicas. Veamos el modo de citar que consideramos como referencia «más directa». En el saludo inicial, Catalina le expresa a fr. Raimundo su deseo de verle «revestido de la vestidura nupcial que cubre nuestra desnudez»; pensamos –de acuerdo con Salvador y Conde– que nos encontramos con una referencia a Mt 22,12, donde el rey le dice al invitado a la fiesta: «Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de boda?». En el modo que consideramos como «referencia libre», Catalina remite a los textos bíblicos incorporándolos naturalmente en su discurso. Hallamos este modo de citar en los siguientes ejemplos: cuando Catalina habla de «nuestra desnudez», no se refiere a la desnudez física sino a la desnudez existencial y –por eso– nos parece

³⁹⁴ Al citar las cartas individualmente utilizaremos, en el cuerpo del texto, la abreviatura «c.» seguida del número de la carta correspondiente.

³⁹⁵ Para el reconocimiento de las citas y el resto de nuestro trabajo, nos apoyamos en la versión castellana de J. Salvador y Conde. Utilizaremos el texto original italiano para aclarar términos y abrir nuevos significados: P. Misciattelli, ed. *Le lettere di S. Caterina da Siena*, 6 vols. (Firenze: Marzocco, 1939).

³⁹⁶ Cf. SCE2, 771-774.

que puede tener como referencia los textos de Gn 3,7 («se dieron cuenta de que estaban desnudos») y 2 Co 5,3 («si es que nos encontramos vestidos, y no desnudos»). Otro ejemplo lo vemos cuando Catalina anima a fr. Raimundo diciéndole «Por Jesucristo todo lo podréis», inspirándose en san Pablo que afirma: «todo lo puedo en Aquel que me conforta» (Flp 4,13). En esta carta encontramos también una cita bíblica directa y en latín: «*Nunc dimittis servum tuum Domine, secundum verbum tuum in pace*» (Lc 2,29).

De las 21 citas directas, seis pertenecen al evangelio de san Lucas, tres al de san Mateo, dos al de san Juan, dos al libro de los Hechos de los apóstoles, dos a las Cartas paulinas, dos al libro de los Salmos, una a la carta de Santiago, otra a la carta 1ª de san Juan y otra al Apocalipsis. Esto muestra una preferencia de la santa por el Nuevo Testamento y, especialmente, por los evangelios. Como Catalina cita la Escritura de memoria, en ocasiones, el texto –que en las versiones que utilizamos aquí muchas veces figura entre comillas– es una versión no tan precisa del texto bíblico o reúne en una sola frase partes de dos o más textos bíblicos³⁹⁷.

Catalina recurre a la Escritura para interpretar y explicar los acontecimientos de su vida. Algunas de las citas directas son palabras que ella incorpora en su discurso en primera persona. Con san Pablo le pregunta al Señor: «Señor mío, ¿qué quieres que haga?» (c. 104); hace, también, suyas las palabras de Jesús en la última cena: «con deseo he deseado celebrar la pascua con vos antes de que muera» (c. 208), y las que el Señor pronuncia en el huerto frente a quienes van a prenderlo, cuando, a alguien que en una revuelta preguntaba por ella para matarla, le responde: «yo soy ésa, cógeme y deja en paz esta familia» (c. 295). Por último, se une al salmista en un momento de tribulación para solicitar la ayuda del Señor: «Dios, acude en mi ayuda. Señor, date prisa en socorrerme» (c. 373). Continúa con este recurso en las citas indirectas. Se identifica con san Pablo, entre otras veces, cuando escribe a la Sra. Aleja y a otras terciarias (c. 93): «Decidles, después que el sumo Juez será quien castigue todo defecto mío y premiará todo trabajo que se sufra por su amor» (cf. 1 Co 4,4 y 2 Tim 4,8). Por otra parte, notamos la reiteración de algunas referencias bíblicas: la urgencia del despertar del sueño (cf. Rom 13,11 en cartas 127, 248, 271, 277 y 330); no volver la vista atrás para mirar al arado (cf. Lc 9,62, en las cartas 119, 126, 249 y 272); la importancia de luz de la fe y de la Verdad y su

³⁹⁷ Valga como ejemplo, la carta 280: «Os recuerdo aquella frase que dijo la primera y dulce Verdad “Enviarás a tus hijos como corderos en medio de lobos. Vayan con seguridad, pues Yo estaré con ellos. Y si fallara la ayuda humana, la divina está siempre con ellos”». SCE2, 966. Aquí cita a Lc 10,3 y Mt 28,30 y la tercera parte de la frase puede provenir de la inspiración de muchos otros textos.

contraposición con las tinieblas (cf. Jn 8,12 y 2 Co 4,6, en cartas 211, 249, 267 y 272); la importancia de la alegría en la persecución (cf. Mt 5,12 en cartas 198, 219 y 272) y la alegría completa del cielo (cf. Jn 15,11 en c. 104). En síntesis, Catalina incorpora con naturalidad y abundancia textos del Nuevo Testamento en sus cartas. Los gestos y las palabras de Jesús, así como la vida y la teología de san Pablo son norma para su vida y el núcleo de la doctrina que ella transmite a sus discípulos.

3.2.2. Otras fuentes e influencias doctrinales

Catalina menciona a san Gregorio Magno en la carta 219. Escucha que Jesús le pregunta: «¿sabes lo que quería exponer San Gregorio cuando dijo: “feliz y bienaventurada culpa”?» Y ella responde: «Creo que Gregorio quiso decir que por el pecado de Adán Dios nos dio al Verbo, su unigénito Hijo, y el Verbo nos dio la sangre»³⁹⁸. Así, también, en la carta 295, Catalina recuerda a «los gloriosos mártires que estaban dispuestos a la muerte y a todo tormento por la verdad»³⁹⁹; palabra que puede remitir a los Hechos de los apóstoles (5,41) o a relatos que ella hubiera podido escuchar sobre la vida de algunos mártires de la antigüedad cristiana.

Además, a pesar de no figurar explícitamente, puede rastrearse en el *Epistolario* cateriniano la influencia de las *Colaciones* de Casiano. Esto no sería extraño, al ser ésta, una obra que –como nos informaba Jordán– modeló a santo Domingo, y podía estar presente en la predicación de los frailes. Es verdad que muchos de los temas en los que es posible reconocer la fuente de Casiano son comunes a toda una tradición espiritual, queremos destacar algunas coincidencias puntuales. Catalina da importancia a la celda – la material y la espiritual– en la vida del fraile y el peligro que implica para éste salir de ella sin obligación de obediencia o caridad apostólica⁴⁰⁰. Casiano, a su vez, afirma que, al monje necesita «permanecer lo más posible en la celda. Siempre que uno se aleja de ella para vagar por el exterior, al volver le parecerá algo nuevo y desabrido»⁴⁰¹. Así también, Catalina repetía a menudo en lengua vulgar el versículo «“Muévete, oh, Dios, para socorrerme; Señor, apresúrate en darme ayuda”»⁴⁰². Esta misma oración es la que el abad Isaac recomienda repetir a Casiano y a Germán en su conferencia: «Debéis proponer

³⁹⁸ SCE2, 803.

³⁹⁹ *Ibid.*, 999.

⁴⁰⁰ «El monje fuera de la celda muere como el pez fuera del agua. ¡Qué peligroso es para el monje andar vagando! [...salvo] cuando la obediencia o una verdadera necesidad de caridad». Carta 37, en SCE1, 320.

⁴⁰¹ Casiano, *Conferencia* VI, cap. XV, en Juan Casiano, *Colaciones. Vol. I* (Madrid: Rialp, 32019), 282.

⁴⁰² RC II, V, 131.

continuamente a vuestra mirada interior esta fórmula de devoción: “*Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandam me festina*”⁴⁰³. Además, con respecto a la determinación ascética, llama la atención la utilización de la misma metáfora. Catalina afirma: «Desenvaine la razón el cuchillo de dos filos, o sea, el odio al vicio y el amor a la virtud, [...] arrancando y desarraigando de su alma el vicio o inclinación a él»⁴⁰⁴. En este sentido, Casiano especifica: «[La Palabra] es la cuchilla [...] Todas las vivencias carnales y terrenas que descubre en nuestra alma las corta y desgaja, haciéndonos morir al vicio»⁴⁰⁵.

Otra de las influencias doctrinales que encontramos en toda la obra cateriniana, aún sin la presencia de citas explícitas⁴⁰⁶, es la de Santo Tomás de Aquino: «*E se è vero che nei suoi scritti si riflette, e in misura sorprendente, la teologia dell’Angelico Dottore, essa vi compare però spoglia di ogni rivestimento scientifico*»⁴⁰⁷. En realidad, al momento de dictar Santa Catalina sus *Cartas*, *Oraciones* y *El Diálogo*, la doctrina de santo Tomás de Aquino era muy promovida en la Orden y en la Iglesia, ya que, después de su canonización en 1323 y de la revocación de la condena impuesta desde 1277 por el obispo de París, el Aquinate adquirió, en 1325, una autoridad doctrinal indiscutible. Es comprensible que en las obras de Catalina se encuentre la influencia del pensamiento tomista mediatizado por la asimilación que de él hicieron los frailes que la acompañaron.

Ahondemos en esta influencia. El conocimiento de sí mismo en la celda interior es un elemento clave en la doctrina espiritual de Catalina. Por medio de este, ella descubrió que es *la que no es* y que Dios es *el que es*⁴⁰⁸. Afirma que el alma debe unir, al conocimiento de sí, el conocimiento de la bondad y del amor de Dios en ella. «Este conocimiento también es la celda espiritual. Son dos celdas en una»⁴⁰⁹. Así, del conocimiento de sí mismo nace la humildad y del conocimiento de Dios brota el fuego de la caridad⁴¹⁰. Esta «humildad metafísica o entitativa»⁴¹¹ a la que alude Catalina,

⁴⁰³ Casiano, *Conferencia IX*, cap. X, *Colaciones. Vol. I*, 456.

⁴⁰⁴ Carta 265, en *SCE2*, 924.

⁴⁰⁵ Casiano, *Conferencia XX*, cap. VIII, *Colaciones. Vol. II*, 273.

⁴⁰⁶ Catalina menciona al Aquinate como *compañero* de escritura: «Por lo cual, en cuanto os apartasteis de mí, comencé a escribir con el glorioso evangelista Juan y Tomás de Aquino». Carta 272, en *SCE2*, 951.

⁴⁰⁷ Pablo VI, *Homilia. In Basilica Vaticana habita cum Sancta Catharina, Virgo, Ecclesiae universalis Doctor declarata est*, en *AAS* 62 (1970), 675.

⁴⁰⁸ Cf. *RC I*, X, 113.

⁴⁰⁹ Carta 49, en *SCE1*, 352. El conocimiento de uno mismo y de Dios tiene una larga tradición en la iniciación espiritual. Ya en san Agustín: «¡Oh, Dios, [...]!, conózcame a mí, conózcate a ti». San Agustín, *Soliloquios II*, I, 1, en *OCSA T. I*, Victorino Capánaga, ed. (Madrid: BAC, 1969), 473.

⁴¹⁰ Cf. Carta 49, en *SCE1*, 352.

⁴¹¹ Eudaldo Formet, *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época* (Madrid: B.A.C., 2018), 404.

sencilla y poéticamente, brota de la conciencia de ser creatura –por eso, amada–, porque, según santo Tomás, «Dios ama todo lo existente [...] el amor de Dios infunde y crea bondad en las cosas»⁴¹². Además, Catalina reconoce que hay una unión indisoluble del amor a Dios y al prójimo, porque «el afecto no lo podemos manifestar procurando a Dios algún provecho, [...] debemos mostrarlo en nuestros hermanos buscando la gloria y alabanza de su nombre en ellos»⁴¹³. En verdad, tanto la humildad y la caridad, virtudes que fundamentan la vida cristiana⁴¹⁴, como la unión inseparable del amor a Dios y al prójimo, son ideas muy presentes en el pensamiento del Aquinate:

La bondad infinita de Dios nada puede recibir de los bienes creados: son éstos los que han recibido todo de Dios. [...] Luego amar a las criaturas es amarlas en orden a Dios; amar las criaturas por sí mismas sería [...] una verdadera monstruosidad⁴¹⁵.

Por otra parte, Catalina invita a ordenar la vida en el amor: a Dios sin límites y a la criatura amarla espiritualmente con un cierto orden⁴¹⁶. El amor propio —afirma Catalina— nos debilita, es la raíz de todos los males y «despoja al alma de toda virtud»⁴¹⁷. En esto, coincide con Tomás de Aquino, quien afirma que «la causa propia y directa del pecado hay que tomarla de su conversión al bien temporal [...] Y a su vez, el que uno apetezca desordenadamente bienes temporales procede del amor desordenado de sí mismo»⁴¹⁸. En fin, reconocemos con André Vauchez que «ella escenifica y hace concreta la teología tomista y su intención no es innovar, sino actualizar y divulgar su mensaje dándole vida»⁴¹⁹. También, sumamos la autorizada opinión de Garrigou-Lagrange, afirmando que la doctrina de Catalina está en todo punto de vista conforme a la de santo Tomás: «*la plus haute de nos facultés est l'intelligence qui dirige la volonté; mais la plus haute des vertus est la charité qui est le principe de tout mérite*»⁴²⁰.

⁴¹² Tomás de Aquino, *STh* I, q. 20, a. 2 in c.

⁴¹³ Carta 226, en *SCE2*, 823.

⁴¹⁴ «Catalina, al igual que santo Tomás y los mejores teólogos, piensa que la perfección está en la virtud de la caridad». Juan Pablo II, Carta apostólica *Amantissima providentia* en el VI centenario de la muerte de santa Catalina de Siena, virgen y Doctora de la Iglesia (29-04-1980) III, en *AAS* 72 (1980), 576.

⁴¹⁵ F. Muñiz, citado en Formet, 406-407. Santo Tomás sobre la humildad y la caridad: «La humildad es el cimiento del edificio espiritual». *STh* II-II, q. 161, a. 5, ad 2. «En [la caridad] se sustentan y de ella se nutren las demás virtudes». *Ibid.*, q. 23, a. 8, ad 2.

⁴¹⁶ Cf. Carta 49, en *SCE1*, 352.

⁴¹⁷ Carta 333, en *SCE2*, 1122. «Del amor a sí mismos nace todo mal. Con el amor propio han envenenado al mundo entero». *El Diálogo* 17, en *SCO*, 90.

⁴¹⁸ *STh* I-II, q. 77, a. 4, in c.

⁴¹⁹ Vauchez, 158.

⁴²⁰ P. Garrigou-Lagrange, citado en: Gorce, “Catherine de Sienne (Sainte)”, col. 346.

3.3. Estructura de las cartas

Todas las cartas presentan una estructura casi uniforme⁴²¹:

- Invocación a Jesucristo crucificado y a la dulce María: «En el nombre de Jesucristo crucificado y de la dulce María».

- Saludo más o menos afectuoso al destinatario: «Carísima/o/as/os hija/o/as/os-hermano-padre (a veces con doble o triple relación: hermano, padre e hijo...) en Cristo, el dulce Jesús. Yo, Catalina, sierva y esclava de los siervos de Jesucristo⁴²², te escribo en su preciosa sangre con el deseo de...»

- Enunciado del tema o motivo principal: verte/veros «constantes y perseverantes en las virtudes de modo que nunca volváis la vista atrás a mirar al arado» (ejemplo de la carta 126 a las Sras. Aleja y Cecca).

- Cuerpo doctrinal, en el que instruye sobre la vida cristiana. Tomando como ejemplo la carta 126, podemos leer lo siguiente: «El mirar [hacia atrás] se entiende de dos modos. Uno es cuando la persona ha salido de la podredumbre del mundo y vuelve después la vista con deleite de la voluntad propia...».

- Aplicación práctica a la vida del destinatario y relación con el motivo principal:

Por eso dije que deseaba veros constantes y perseverantes en las virtudes, por considerar que habíais andado entre los lobos de abundantes murmuraciones y porque parece que no hay ninguna que no se debilite⁴²³.

- «No digo más» (Conclusión de la parte doctrinal).

- Saludos, recomendaciones, recados (a veces, antes del «no digo más»).

- «Permaneced en el santo y dulce amor a Dios. Jesús dulce, Jesús amor». Es la despedida usual de Catalina.

- Posdatas (no siempre las hay, pero a veces encontramos más de una).

3.4. Contenido general de las cartas

Aunque el tema que abordaremos con más profundidad será el del acompañamiento espiritual, ahora mencionaremos algunos elementos generales de su contenido. Ante todo, destacamos que éste es muy coherente en todo el *Epistolario*. Tanto

⁴²¹ Cf. Salvador y Conde, “Espíritu y doctrina...”, en *SCEI*, 220.

⁴²² Se llama a sí misma como hacen los papas desde san Gregorio Magno (540-604): *servum servorum Dei*. ¿Es humildad? ¿Es su autoconciencia de su autoridad de predicación? André Vauchez considera este calificativo como uno de los posibles agregados de los amanuenses. Cf. Vauchez, 216.

⁴²³ Carta 126, en *SCEI*, 558.

en las cartas dirigidas a hombres como a mujeres, a personajes regios o a amigos cercanos, los grandes temas de su magisterio espiritual están presentes en la mayoría de sus cartas. Ella es consciente de que todo cristiano está llamado a la santidad: «en cualquier estado en que se encuentre [la persona] emplea su tiempo en cumplir con la voluntad de Dios. Si es seglar, [...] si es religiosa súbdita...»⁴²⁴; de todos modos, particulariza esa la llamada universal a la santidad en consejos según la vocación específica.

Ciertamente, no es posible encontrar en el *Epistolario* y *El Diálogo* un tratado de teología sistemática, no obstante, el contenido de ambos está en absoluta correspondencia, pues ambos muestran la doctrina de Catalina como una «concatenación de elementos que se van completando unos a otros hasta poner ante nuestra vista una visión global de las relaciones de Dios con el hombre y la correspondencia que éste debe tener con Dios»⁴²⁵. Y, como de lo que abunda el corazón, habla la boca, «las cartas de Catalina [...] representan] una amplificación de los temas que configuraban el núcleo de su experiencia mística»⁴²⁶. Estos temas son el Amor misericordioso del Padre que nos regala el Puente que es su Hijo para que podamos atravesar el mar tempestuoso del mundo que se alejó de Dios; el conocimiento de sí mismo en Dios y de Dios en uno mismo, siendo ambos conocimientos el origen de la humildad y de la caridad; el amor del Padre visto en la sangre redentora del Hijo y en el fuego de caridad del Espíritu Santo; la belleza de la creación, particularmente la criatura racional en el designio de Dios; la unión indisoluble entre amor a Dios y amor al prójimo; el camino espiritual como escalones en el Puente que es Jesucristo; las virtudes como el modo de vivir la belleza de la gracia; la Iglesia como navecilla para acercarse al Puente Jesucristo, y la misión que tienen los siervos de Dios de buscar el honor de Dios y la salvación de las almas. Ahora bien, en sus cartas, Catalina no pretende disertar doctamente sobre Dios, sino ayudar a que sus interlocutores puedan participar en la experiencia de su unión amorosa con Dios, por eso articula los temas generales de su pensamiento con consejos apropiados según la situación de cada interlocutor.

Da consejos más que lecciones, y propone modelos de conducta en consonancia con las expectativas de su interlocutor, al que ella se adapta con flexibilidad. Manifiesta, en efecto, una gran atención a las personas a las que se dirige y a su situación concreta, hasta el punto de identificarse con ellas⁴²⁷.

⁴²⁴ Carta 356a (a tres señoras napolitanas, espirituales), en *SCE2*, 1217.

⁴²⁵ Salvador y Conde, “Introducción general”, en *SCO*, 34.

⁴²⁶ Vauchez, 217.

⁴²⁷ *Ibid.*

Finalmente, para sintetizar de modo global, cómo Catalina presenta su pensamiento en las cartas, concordamos con Pablo VI cuando, al proclamarla doctora de la Iglesia, destaca su «modo armonioso de razonar»⁴²⁸ y afirma que sus cartas «*mostrano l'ardore e il desiderio del suo animo bruciante d'amore, anche la sua fede purissima, la solidità dei principi, la maestà dell'orazione, la saggezza dei giudizi e la sottigliezza dei pensieri di natura teologica*»⁴²⁹.

3.5. Estilo literario

A pesar de que, como ya señalamos, en las cartas de Catalina se reiteran algunas expresiones provenientes de un esquema prefijado, el estilo que el epistolario cateriniano refleja parece ser más el de la naturalidad espontánea del lenguaje oral que el de la corrección literaria de una composición escrita. En efecto, oralidad y escritura, que se entremezclan en todo el estilo epistolar –muchas cartas eran escritas para ser leídas por el portador de viva voz al destinatario–, interactúan, en Catalina, más profundamente, debido a que las suyas son cartas dictadas para ser puestas por escrito⁴³⁰. Así pues, en un estilo exhortativo, sus cartas son una predicación exigente revestida de un lenguaje maternal y afectivo que entreteje, magistralmente, humildad y autoridad. Arde en deseos de transmitir su experiencia mística, por lo que podemos afirmar que Catalina refleja cumplidamente el lema dominicano de contemplar y dar lo contemplado.

La abundancia de metáforas y el uso de símbolos o ejemplos llenan de vivacidad y de cotidianidad los profundos conceptos de su doctrina. Sus geniales intuiciones como los símiles del Puente para tratar a Jesucristo, el de la celda interior, para hablar del conocimiento de uno mismo, o el de dulce Cristo en la tierra, para referirse al papa; las comparaciones con elementos de la vida casera y cotidiana como la leche de los consuelos espirituales (cf. c. 333), el cuchillo del odio y del amor (cf. c. 205), el perro de la conciencia (cf. c. 319), el jardín de la santa Iglesia (cf. c. 267), el púlpito de la cruz (c. 198); asimismo, ejemplos de torneos y batallas para referirse al compromiso cristiano (cf. c. 320); y algunos más desagradables –pero muy gráficos– como el perro que vuelve sobre su vómito y la mosca que lo mismo posa sobre lo dulce y sobre lo podrido (cf. c. 272), en

⁴²⁸ Pablo VI, *Mirabilis in Ecclesia Deus*, 1, en AAS 63 (1971), 675.

⁴²⁹ *Ibid.*, 3 en AAS 63 (1971), 677-678.

⁴³⁰ «La epistolaridad está condenada a la escritura a la vez que a remedar las relaciones cara a cara, a ser “diálogo” (presencia) en ausencia». N. Bouvet. *La escritura epistolar* (Buenos Aires: Eudeba, 2006), 27, citado en: Gabriela María Di Renzo, “El lenguaje místico”, 173. Esta autora trata el carácter dialógico que vincula *El Diálogo* con el *Epistolario* –ambos como *ars dictandi*– en santa Catalina.

fin, todo un universo simbólico que nos revela una mirada contemplativa capaz de encontrar la Verdad de Dios en todo lo que le rodea para comunicarla.

Por último, la expresión: «escribo en su preciosa sangre [de Cristo]», presente en el inicio de casi todas sus cartas –como si la sangre fuera la tinta con la que escribe–, señala el significado que tiene para ella su misión de escribir: por un lado, una manera de predicar martirialmente la Palabra y, por otro, exponer esa verdad indiscutible que brota de su experiencia mística legitimándola en el uso de la palabra. Catalina se siente con una misión sacerdotal y maternal que cumplir: «hacer entrar a la humanidad en la llaga abierta del costado de Cristo para llevarla a la salvación»⁴³¹.

4. «El dulce camino y la suave escuela del Verbo»⁴³²: enseñanza espiritual de Catalina de Siena.

Catalina era considerada como «madre y maestra» por el grupo que la acompañaba. Fr. Raimundo explica esta función con una metáfora maternal: «nos paría de día en día del seno de la mente, esperando hacernos a imagen y semejanza de Cristo, y nos nutría asiduamente con el pan de la sana y útil doctrina»⁴³³. Para hacerlos a imagen y semejanza de Cristo, la santa animaba a sus «hijos» a entrar en la escuela del Verbo «aprendiendo del Maestro de la Verdad»⁴³⁴: «¡A esta dulce escuela, hijos míos! Porque ese afecto de amor os llevará a la vida y os la dará. [...] No quiero [...] que os apartéis de este dulce camino y suave escuela»⁴³⁵. El aprendizaje de esta Escuela, según Catalina, es Jesucristo mismo, descrito como un Puente que presenta grados en su recorrido; para transitar y avanzar en el camino, disponemos de unos medios, siendo todo, principalmente, obra de la gracia de Dios. Como ya lo señaláramos, la doctrina espiritual de las cartas está en plena sintonía con *El Diálogo*, de modo que, lo que en éste se presenta de forma más fundamentada, en aquellas se nos ofrece con la vehemencia de la exhortación concreta. Por lo tanto, al presentar la doctrina que Catalina expone en sus cartas, la iremos cotejando con *El Diálogo* o, también, con *Legenda Maior*.

⁴³¹ Vauchez, 199.

⁴³² Carta 226, en *SCE2*, 821.

⁴³³ *RC II*, XI, 291.

⁴³⁴ Carta 226, en *SCE2*, 820.

⁴³⁵ *Ibid.*, 821.

4.1. La iniciativa divina de la salvación. Jesucristo como Puente

En la doctrina cateriniana, el ser humano está asentado existencialmente en la iniciativa amorosa de Dios que configura toda su existencia. En esta iniciativa, cada persona de la Santísima Trinidad posibilita –según su misión divina– el acceso del ser humano a su fin que es la vida eterna⁴³⁶. El Padre, concibiendo la imagen del ser humano en sí mismo, se enamoró de su criatura y la creó «queriendo que gozásemos y participásemos de lo que Él poseía en Sí»⁴³⁷. Sin embargo, por el pecado, aclara el Padre:

No se daba cumplimiento a mi verdad, pues le había creado a mi imagen y semejanza para que tuviese vida eterna y participase y gustase de Mí, que soy suma y eterna Bondad. El pecado hizo brotar las espinas y los abrojos de muchas tribulaciones, con un río que sacude con sus oleadas⁴³⁸.

De este modo, la iniciativa amorosa en la creación abre paso a la iniciativa amorosa en la redención. Mediante la encarnación, «Dios se ha hecho hombre por la unión de la naturaleza divina con la humana»⁴³⁹. Y exclama Catalina a Dios: «Nosotros somos tu imagen, y tú la imagen nuestra por la unión que has hecho con el hombre»⁴⁴⁰. De este modo, la encarnación de Dios abre un camino espiritual de asimilación a la imagen del Verbo. El Hijo ofrece, por la fe, la luz de la sabiduría a nuestro entendimiento en orden a descubrir y seguir la Verdad. En esta luz nos reconocemos, pues, mirándonos en el «mar de la divina esencia [de donde] hemos salido creándonos la sabiduría de Dios a su imagen y semejanza podremos comprender nuestra dignidad [...] belleza»⁴⁴¹; y en esta luz reconocemos, también, los engaños del amor propio y la falsedad que el «demonio pone en el alma apegada al amor imperfecto»⁴⁴². El Verbo encarnado se vuelve Puente para llegar a Dios Padre:

A éste [mi Hijo unigénito] le he convertido en puente para que podáis llegar todos a gustar y a recibir los frutos de los trabajos. Sabed, hijos, que el camino quedó cortado por el pecado y desobediencia de Adán de modo que ninguno podía llegar a su meta. [...] Por eso os he dado el puente de mi Hijo para que paséis y no os ahoguéis⁴⁴³.

⁴³⁶ Catalina atribuye el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y la clemencia al Espíritu Santo. Cf. Cartas 273 y 286, en *SCE2*, 954 y 977 respectivamente. También: cf. *El Diálogo* 29, 63, 140 y 142, en *SCO*, 106, 163, 348 y 356 respectivamente.

⁴³⁷ Carta 204, en *SCE2*, 756.

⁴³⁸ Carta 272, en *SCE2*, 944.

⁴³⁹ *El Diálogo* 15, en *SCO*, 87.

⁴⁴⁰ *Ibid.* 13, en *SCO*, 83.

⁴⁴¹ Carta 226, en *SCE2*, 823.

⁴⁴² *Ibid.* 74, en *SCO*, 181.

⁴⁴³ Carta 272, en *SCE2*, 944.

Este Puente es Cristo, pero, más precisamente Cristo crucificado, y en su mismo cuerpo se establecen, simbólicamente, tres escalones que condensan tres modos de amor, los pies, el costado y la boca:

En estos tres peldaños reconocerás los tres estados del alma [...]. El primer escalón son los pies, que significan el afecto. Como los pies soportan el cuerpo, así el afecto soporta al alma. [...] Comienza el alma a saborear el afecto del corazón, poniendo los ojos de la inteligencia en el corazón de mi Hijo, donde halla consumado e indecible amor. [...] Aquí se encuentra ya en el segundo escalón. Subido el segundo peldaño, se pasa al tercero, es decir a la boca, donde halla la paz en medio de aquella gran guerra que antes había sostenido por sus pecados⁴⁴⁴.

El avance en el camino señala la profundización del encuentro con Jesucristo a través de la purificación del amor: «El primer grado consiste en el amor de los siervos, el segundo en el amor de los amigos y el tercero en el amor de los hijos»⁴⁴⁵. Catalina explica estas etapas y el modo de ir subiendo los escalones, a partir de su propia experiencia espiritual y de lo que recibe como enseñanza en su contemplación. Esta alegoría del puente, que «describe, en conciso y fino análisis psicológico, el camino del hombre desde el pecado hasta el vértice de la perfección»⁴⁴⁶, es el marco general –aunque no exclusivo– en el cual la santa sustenta las observaciones y consejos que brinda a sus interlocutores.

Asimismo, en relación con la redención, es de notable importancia, en la doctrina de Catalina, el tema de la sangre. Su importancia es proporcional a las veces que este vocablo aparece en sus obras: 198 veces en las cartas que analizamos, lo que establece un promedio de casi cuatro veces por carta. Con mucha razón, Pablo VI pregunta: «¿Quién habló de la Sangre de Cristo tanto como Catalina?»⁴⁴⁷. En realidad, la sangre «constituye a la vez el principio de la vida y el fruto de una experiencia de amor que ha alcanzado su cumbre en la Pasión de Cristo, que ella compara con un lagar místico del que fluye la preciosa bebida redentora»⁴⁴⁸. Así como el Padre nos dio la vida, el Hijo nos da su sangre en la que accedemos nuevamente a la vida de Dios, como una nueva creación⁴⁴⁹, de modo que, por el costado abierto de Cristo crucificado, como bodega abierta, «la sangre comienza a correr y a dar vida»⁴⁵⁰. Esta es la razón por la que la santa invita en sus cartas: «Sumergíos en la sangre de Cristo crucificado, bañaos en ella, saciaos, embriagaos,

⁴⁴⁴ *El Diálogo* 26, en SCO, 100-101.

⁴⁴⁵ Juan Pablo II, *Amantissima providentia*, en AAS 72 (1980), 576-577. Cf. *El Diálogo* 63, en SCO, 161.

⁴⁴⁶ Juan Pablo II, *ibid.*, 576.

⁴⁴⁷ Citado en: Juan Pablo II, *ibid.*, 579.

⁴⁴⁸ Vauchez, 171.

⁴⁴⁹ La redención es vista por Catalina como una *nueva creación por la gracia y en la sangre del Hijo*: Cf. Carta 102, en SCE1, 491.

⁴⁵⁰ Carta 273, en SCE2, 955.

vestíos, [...] alegraos, creced y fortaleceos con la sangre»⁴⁵¹, porque, de este modo, es como se recibe todo beneficio: ablandar la dureza de las tribulaciones⁴⁵², perder «la nube del amor propio sensitivo, [recibir] el santo temor y la seguridad del amor divino»⁴⁵³ y vestirse de las verdaderas virtudes⁴⁵⁴. Así, la sangre del Verbo es uno de los principales beneficios recibidos de Dios de los que hay que hacer memoria⁴⁵⁵.

Al Espíritu Santo, Catalina le atribuye el rol del doctor de la clemencia⁴⁵⁶, y lo concibe como una presencia muy activa en el mundo, en articulación con el Hijo⁴⁵⁷:

Yo soy quien sostengo a todo el mundo; soy el instrumento que unió la naturaleza divina con la humana; soy la mano fuerte que mantiene enhiesta la enseña de la cruz, a la que he convertido en lecho y en la que he mantenido sujeto y clavado a Dios-y-hombre⁴⁵⁸.

Está activo, también, en la vida del creyente: el Espíritu Santo llama hacia una opción vocacional⁴⁵⁹, inspira el obrar⁴⁶⁰, ayuda a discernir y elegir lo que sea para su honor⁴⁶¹; con su gracia, encamina todo en conformidad con la voluntad de Dios⁴⁶² y también actúa supliendo las falencias o impotencias humanas⁴⁶³. El Espíritu es, también, quien reviste al creyente con la vestidura de su amor, su fortaleza y su plenitud, más aún: Él mismo es el amor⁴⁶⁴. Además, concede la gracia para perseverar y amarra la voluntad para obrar en la honra de Dios y la salvación de las almas⁴⁶⁵. Así también, el Espíritu Santo es el «camarero», o sea, quien sirve el banquete que «se ha puesto en la mesa de la cruz»⁴⁶⁶, esto es, el «proveedor y servidor»⁴⁶⁷ de la caridad para los creyentes: «*Lo Spirito Sancto ci è servitore, essa carità che per le sue mani ci à donato et done Dio. Ogni gratia*

⁴⁵¹ Carta 333, en *SCE2*, 1124.

⁴⁵² «La dureza [de los trabajos] se ablanda con la memoria de la sangre». Carta 195, en *SCE2*, 731.

⁴⁵³ Carta 102, en *SCE1*, 492.

⁴⁵⁴ Carta 251, en *SCE2*, 877.

⁴⁵⁵ Cf. Carta 290, en *SCE2*, 986.

⁴⁵⁶ «Siendo de este modo elevadas a la Santísima Trinidad, participaréis del poder del Padre, de la sabiduría del Hijo y de la clemencia del Espíritu Santo, como queda dicho». Carta 286, en *SCE2*, 978.

⁴⁵⁷ Para ahondar en el papel del Espíritu Santo en la doctrina de Santa Catalina: cf. Domenico M. Abbrescia, «Lineamenti cateriniani per una vita secondo lo Spirito». *Atti. Congresso Internazionale di studi cateriniani* (Roma: Curia Generalizia O.P., 1981): 266-296. También, cf. Vito-Tomás Gómez García, «El Espíritu Santo en la Teología de Santa Catalina de Siena», *Teología Espiritual*, Vol. 47, n° 139 (2003): 29-66.

⁴⁵⁸ Carta 129, en *SCE1*, 565.

⁴⁵⁹ Cf. Carta 369, en *SCE2*, 1256.

⁴⁶⁰ Cf. Carta 195, en *SCE2*, 731.

⁴⁶¹ Cf. Carta 267, en *SCE2*, 931.

⁴⁶² Cf. Carta 211, en *SCE2*, 773.

⁴⁶³ Cf. Carta 105, en *SCE1*, 501.

⁴⁶⁴ «El amor todo lo soporta, es decir, el mismo Espíritu Santo». Cf. Carta 129, en *SCE*, 564-565.

⁴⁶⁵ Cf. Carta 219, en *SCE*, 803.

⁴⁶⁶ Cf. Carta 104, en *SCE1*, 500. Camarero, en el original: «*servitore*». «*Nella cella sua mangia con pena el cibo dell'anime: e così ha posta la mensa in su la croce [...]E così ha trovata la mensa e 'l cibo e servitore, cioè lo Spirito Santo, e l'onore del Padre eterno, dove si riposa*». P. Misciattelli, ed., 333.

⁴⁶⁷ Carta 129, en *SCE1*, 565.

*et dono spirituale et temporale egli ce la ministra continuamente»*⁴⁶⁸. Catalina ya se había referido a la cruz como mesa⁴⁶⁹, en la que se brinda el alimento que es el mismo Verbo⁴⁷⁰, «una mesa perforada; llena de regueros que manan sangre y entre ellos hay un canal que echa sangre mezclada con fuego [...] que embriaga al alma»⁴⁷¹.

En síntesis, la iniciativa salvífica de la Trinidad permite a Catalina comprender la realidad como espacio de la gracia de Dios. El ser humano puede conocer y progresar hacia la realidad original en la que fue creado, mediante la bondad y el amor de Dios, la sabiduría y la redención del Hijo y la guía clemente del Espíritu Santo.

4.2. Los medios que ayudan a avanzar en el Puente

En este apartado nos referiremos a los medios con los que el ser humano colabora con la iniciativa divina de la salvación, entre los que cuenta el acompañante espiritual. La santa lo recomienda: «Os ruego una cosa: que no andéis con muchos consejos, sino tomad un guía que os asesore con sencillez, y seguidle. Andar con muchos es peligroso»⁴⁷², así también, aconseja: «no guardéis [los pensamientos] en vuestro interior, sino manifestadlos al padre de vuestra alma»⁴⁷³. Todos los otros medios que ella propone se enmarcan en el acompañamiento espiritual que ella realiza con sus cartas.

4.2.1. La «celda del conocimiento de sí y del conocimiento de Dios»

En la enseñanza de Catalina, quien comienza el camino motivado por el temor servil debe aprender a despertar el amor, porque el amor es un motor mucho más potente que el temor. Para esto, ella recomienda entrar en la celda del conocimiento de sí mismo:

La celda espiritual, que llevarás siempre contigo. Esta es la del verdadero conocimiento de ti misma. En ella encontrarás el conocimiento de la bondad de Dios contigo. Como son dos celdas en una, [...] si no te mantienes en el conocimiento de ti, caerás en la turbación espiritual y, quedando sólo en el conocimiento de Dios, darías en la presunción⁴⁷⁴.

⁴⁶⁸ Cf. P. Misciattelli, ed., 1267. En la edición de Salvador y Conde: «El Espíritu Santo, la caridad, es el servidor, pues por sus manos nos ha dado y nos da Dios. Toda gracia y don espiritual y temporal nos lo reparte Él de continuo». Carta 374, en *SCE2*, 1275.

⁴⁶⁹ Cf. Cartas 329, 365, 105, 208, 104, 226 y 373.

⁴⁷⁰ «El Verbo se ha dado en comida». Carta 129, en *SCE1*, 565.

⁴⁷¹ Carta 208, en *SCE2*, 766.

⁴⁷² Carta 82, en *SCE1*, 436.

⁴⁷³ Carta 287, en *SCE2*, 983. No nos debe extrañar que, en las cartas de nuestra selección, no recomiende el acompañamiento espiritual: a quienes ya acompaña no necesita hacerles esta recomendación.

⁴⁷⁴ Carta 49 (a la Sra. Aleja), en *SCE1*, 352.

En efecto, en la celda del conocimiento propio, el creyente crece en humildad porque descubre su miseria y negligencia⁴⁷⁵ y sabe que recibe la existencia por gracia de Dios⁴⁷⁶. En la misma «casa» del conocimiento de sí se encuentra el conocimiento de «la inconmensurable bondad de Dios [que alimenta] el afecto en el fuego de la caridad»⁴⁷⁷. En verdad, ambas celdas –que son una sola– son como la noche y el día que deben sucederse y alternarse, para no caer en turbación espiritual ni en la presunción. Este conocimiento propio no es la introspección cerrada sobre sí, pues se realiza desde la perspectiva del conocimiento de Dios y, a su vez, el conocimiento de Dios no es desencarnado, pues se halla en la propia experiencia, dentro de sí. Catalina escucha que le dice el Señor: «Al conocimiento de la verdad se llega por el de sí misma; no por mero conocimiento de sí, sino sazonado y unido por el conocimiento de mí dentro de ti»⁴⁷⁸. Así pues, el conocimiento de sí y de Dios acompañan todo el recorrido del Puente desde el primer escalón, y de estos dos conocimientos nacen la humildad y la caridad con el prójimo⁴⁷⁹, virtudes que fundamentan todo el avance posterior.

4.2.2. El «fuego del santo deseo»⁴⁸⁰

La palabra «deseo» aparece casi doscientas veces en las 57 cartas de Catalina que analizamos. Es verdad que Salvador y Conde tradujo como «deseo» tanto el verbo «*voglio*» –tan característico en Catalina– como el sustantivo «*desiderio*». Sin embargo, este último vocablo italiano aparece en el conjunto total de sus *Lettere*, 1154 veces, resultando un promedio de tres veces en cada carta.

Catalina califica al deseo como: enamorado, anhelante, amoroso, ardoroso, ardentísimo, insaciable, verdadero, penoso, doloroso, angustiado, dulce y, sobre todo, santo⁴⁸¹. En ocasiones, se refiere metafóricamente a la «boca del deseo», boca que puede comer tanto las miserias de los pecados mortales, cuando ama desordenadamente, como el pan de la tribulación, cuando el creyente por la fe se libera del amor propio⁴⁸². Concibe

⁴⁷⁵ Cf. Carta 70, en *SCE1*, 402.

⁴⁷⁶ Cf. Carta 102, en *SCE1*, 491.

⁴⁷⁷ Cf. Carta 369, en *SCE2*, 1254.

⁴⁷⁸ *El Diálogo* 86, en *SCO*, 205-206.

⁴⁷⁹ Para la humildad: cf. Carta 49, en *SCE1*, 352. Para la caridad: cf. Carta 104, en *SCE1*, 497.

⁴⁸⁰ Para profundizar en el «deseo» según Catalina: Marie des Anges Cayeux, *Désirer d'un grand désir. Une dynamique de perfection au cœur de la doctrine de Catherine de Sienne* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2018).

⁴⁸¹ «Santo deseo» está referido diecisiete veces en las cartas 70, 91, 100, 104, 105, 127, 129, 219, 272, 273, 288, 290, 333 y 344a.

⁴⁸² A fray Simón, al que llama «su hijo en Cristo Jesús», le envía el mensaje que prepare la «boca de su deseo para recibir la leche, porque la madre se la enviará». Carta 198, en *SCE2*, 740.

el deseo como una condición humana relacionada con la capacidad de amar⁴⁸³. El deseo, en efecto, orienta el amor, por eso su primer movimiento debe dirigirse al conocimiento de Dios y levantarse sobre sí «a admirar la inefable caridad divina con que Dios miró (y mira) a su criatura»⁴⁸⁴. Catalina invita a sus acompañados a elevar el «fuego del santo deseo» subiendo por encima de su humanidad, «sin apetecer otro honor que el de Dios y que la salvación de las criaturas»⁴⁸⁵; les anima, también, a hacer crecer el «fuego del santo deseo» alimentándolo con la leña del propio conocimiento «porque los deseos son la leña que alimenta el fuego de la caridad»⁴⁸⁶. Por otra parte, alimentar el deseo continuo de Dios es un medio para avanzar en el camino espiritual⁴⁸⁷, pues mediante el santo deseo, en la luz de la fe, podemos conocer la voluntad de Dios⁴⁸⁸, y haciendo crecer el santo deseo la podremos poner por obra⁴⁸⁹. El deseo también despliega en el creyente una fecundidad apostólica, pues el deseo de la honra de Dios va unido al de la salvación de las almas⁴⁹⁰; de este modo, el deseo dilata el alma para recibir al prójimo por amor⁴⁹¹ y ayuda al creyente a aceptar los trabajos de la misión con alegría⁴⁹².

4.2.3. «La oración continua y humilde»

En la enseñanza de Catalina, la oración es un elemento indispensable para poder avanzar en el Puente; sabe, por experiencia, que «en la oración humilde, continua y fiel adquiere el alma toda virtud por la verdadera perseverancia»⁴⁹³. Hasta en su lecho de muerte, instruyó a los presentes sobre la oración⁴⁹⁴. Esta debe ser «continua y humilde»⁴⁹⁵. Humilde, porque se funda en el conocimiento que el creyente tiene de sí y de la bondad de Dios, siendo esta celda de este doble conocimiento el espacio adecuado para la oración⁴⁹⁶. Debe, además, ser continua, por perseverante, pero también, por la continuidad del deseo. En efecto, el deseo y la oración se articulan, de modo que varias

⁴⁸³ «El alma no puede vivir sin amor. Siempre tiende a amar algo, porque está hecha del amor, pues por amor la creé». *El Diálogo* 51, en SCO, 145.

⁴⁸⁴ Carta 204, en SCE2, 756.

⁴⁸⁵ Carta 105, en SCE1, 501.

⁴⁸⁶ Carta 219, en SCE2, 801.

⁴⁸⁷ Cf. *El Diálogo* 54, en SCO, 149.

⁴⁸⁸ Cf. Carta 344a, en SCE2, 1168.

⁴⁸⁹ Cf. Carta 91, en SCE1, 462.

⁴⁹⁰ Salvación de las almas aparece siempre (diecinueve veces) junto a honra, honor o gloria de Dios.

⁴⁹¹ «Dilatad, dilatad vuestra alma para recibir al prójimo por amor y deseo». Cf. Carta 70, en SCE1, 402.

⁴⁹² Cf. Carta 100, en SCE1, 485.

⁴⁹³ *El Diálogo* 66, en SCO, 166.

⁴⁹⁴ RC III, IV, 347-348.

⁴⁹⁵ Esta manera de adjetivar la oración aparece 13 veces en las cartas que analizamos. Cf. cartas 49, 100, 104, 271, 275, 286, 300, 330, 332, 369, 373 y veremos que está también muy presente en *El Diálogo*.

⁴⁹⁶ Cf. Carta 369, en SCE2, 1254.

veces se mencionan juntos: «oración humilde [...] y abundantes deseos de sus servidores»⁴⁹⁷; «humilde y continua oración, con santo y anheloso deseo»⁴⁹⁸; «humildes y continuadas oraciones, [...] lágrimas vertidas con el anhelante deseo de mis servidores»⁴⁹⁹. El deseo continuo de Dios nos abre a una oración continua porque «espolea» al alma para que se eleve a Dios⁵⁰⁰.

4.2.4. El cuchillo del odio y del amor

Para transformar el temor servil en amor, el primer escollo que el creyente debe superar es el amor propio. Es que el ser humano, curvado sobre sí, ama las criaturas sin modo ni medida, poniéndolas en el lugar de Dios⁵⁰¹, buscando complacerse a sí mismo en todo lo que ama. El amor propio –continúa Catalina– deja ciego al creyente, como si tuviera una nube de cataratas que lo priva de toda luz⁵⁰², y por eso, como reacción, el creyente debe dejar «ciego e inservible el ojo del amor sensitivo e iluminado el del entendimiento por medio de la santísima fe»⁵⁰³. Para ello, en esta celda del conocimiento de sí mismo y de la bondad de Dios, el creyente fabrica un cuchillo que Catalina invita a desenvainar: «el cuchillo de dos filos, o sea, el odio al vicio y el amor a la virtud, y [la razón] con él tenga a los sentidos como esclavos, arrancando y desarraigando de su alma el vicio o inclinación a él»⁵⁰⁴. Con este cuchillo, el creyente puede cortar y desarraigar los vicios y pecados⁵⁰⁵ y herir a «los demonios visibles e invisibles que muchas veces quieren contristar vuestra conciencia»⁵⁰⁶. En fin, es un cuchillo que, mientras vivamos, habremos de tener siempre a mano porque el enemigo molesta durante toda la vida⁵⁰⁷. En verdad, esta drástica herramienta refleja la determinación con la que Catalina asume su camino espiritual y a la que exhorta a las personas que acompaña, invitándolas a no volver la cabeza atrás para mirar lo ya aborrecido⁵⁰⁸.

⁴⁹⁷ Carta 277, en *SCE2*, 961.

⁴⁹⁸ Carta 273, en *SCE2*, 956.

⁴⁹⁹ Carta 272, en *SCE2*, 943.

⁵⁰⁰ «Aquella alma, espoleada por el santo deseo...». *Ibid.* Cf. *El Diálogo* 66, en *SCO*, 171.

⁵⁰¹ Cf. Carta 126, en *SCE1*, 558.

⁵⁰² Cf. Carta 272, en *SCE2*, 950.

⁵⁰³ Carta 286, en *SCE2*, 977. En *El Diálogo* Catalina explica que en «el ojo del entendimiento [...] no ve cuando delante de sí tiene colocado el paño de la infidelidad». *El Diálogo* 45, en *SCO*, 133.

⁵⁰⁴ Carta 265, en *SCE2*, 924. Es que la razón debe liderar la pasión sensitiva.

⁵⁰⁵ Cf. Carta 104, en *SCE1*, 498.

⁵⁰⁶ Carta 198, en *SCE2*, 740.

⁵⁰⁷ Cf. Carta 332, en *SCE2*, 1120.

⁵⁰⁸ Cf. Cartas 126, 249 y 272. Dentro de estas advertencias encontramos la imagen del «perro que [...] pone la mirada en lo vomitado y lo come de nuevo [...] o la] mosca, [...] que, posándose sobre lo dulce y aromático [...] se posa sobre las cosas más inmundas» Cf. Carta 272, en *SCE2*, 947-948.

Ahora bien, en relación con el mundo de las pasiones, Catalina se ubica en el más clásico tomismo⁵⁰⁹, y así, asume una postura optimista frente al mundo sensible, por lo que, si bien llega a decir –el Padre– que «los sentidos son un veneno», a renglón seguido aclara:

Hablo del veneno de la voluntad pervertida del hombre, no de las cosas temporales, pues ya te he dicho que son buenas y creadas por mí, que soy suma bondad, y por ello pueden usar de ellas como les plazca, dentro del santo amor y del verdadero temor⁵¹⁰.

De este modo, las penitencias corporales solamente son recomendadas, «como instrumento y no como principal objetivo [pues] no consiste en ellas ni la virtud ni su mérito»⁵¹¹. Lo que sí recomienda es dar «muerte a la perversa voluntad sensitiva [...] pero hágase todo con discreción, aceptando las necesidades naturales del cuerpo en lo material, como instrumento que puede ayudar al alma a ejercitarse para Dios»⁵¹². Esto significa, en fin, que el creyente, animado por la caridad –virtud por la que únicamente son valiosas todas las obras–, debe usar el cuchillo del odio y del amor para cortar de raíz la desobediencia de la voluntad.

4.3. Progreso espiritual en el «camino de la Verdad»

Catalina explica esquemáticamente el progreso en el camino espiritual mediante los tres escalones o grados –del temor servil al amor de amigo y al amor de hijo– en los que se avanza por el Puente que es Cristo crucificado. Con todo, también constata que, en el camino de la verdad, se puede adelantar o volver atrás⁵¹³, por eso invita a sus acompañados a madurar espiritualmente, a dejar de ser niños que se alimentan con leche –los consuelos espirituales o temporales del amor propio–, para llegar a ser «virilmente» crecidos dispuestos al combate espiritual⁵¹⁴. El discípulo experimenta una transformación en el amor y nace el deseo de la salvación de las almas y la predicación; esta transformación hace crecer las virtudes y va unificando toda la persona en la Santísima Trinidad. En síntesis, los signos de esta transformación de amor son el amor al prójimo, con su proyección apostólica, la vida de las virtudes y la unificación de la vida.

⁵⁰⁹ «Dado que la pasión puede estar, o no, regulada por la razón, [...] puede existir motivo de mérito y alabanza o, por el contrario, si no va regulada por la razón, [puede] poseer razón de demérito y ser reprobable» Cf. Tomás de Aquino, *STh* II-II, q. 158, a. 2, ad 1.

⁵¹⁰ *El Diálogo* 47, en *SCO*, 139.

⁵¹¹ *Ibid.* 11, en *SCO*, 75-76.

⁵¹² Carta 265, en *SCE2*, 924.

⁵¹³ Cf. Carta 290, en *SCE2*, 985-986.

⁵¹⁴ Cf. Carta 333, en *SCE2*, 1123.

4.3.1. El amor al prójimo, la predicación y las verdaderas y reales virtudes⁵¹⁵

Catalina reconoce que no podemos brindarle a Dios ningún provecho porque Él no necesita de nada; por eso, para mostrarle nuestro amor a Él, debemos amar al prójimo, que es lo que Dios más ama⁵¹⁶. El amor al prójimo nace del amor de Dios: «Una vez contemplado [el fuego del amor de Dios], os veréis forzados a amar [...] y bien pronto ese amor se extenderá a vuestro prójimo, que es lo más amado de Dios»⁵¹⁷. Ahora bien, la perseverancia en el amor al prójimo es el modo a través del cual el Espíritu Santo purifica al creyente y sus intenciones. Catalina, tomando pie en el texto de Pentecostés, afirma que los dos grados inferiores del puente representan los cuarenta días de espera del Espíritu Santo. Entonces, el creyente, después de superar el amor propio sensible debe superar el amor propio espiritual. Para eso, Dios le hace entrar en un tiempo de sequedad, como en un encierro –«poco a poco me retiro del alma, no en cuanto a la gracia, sino en cuanto a lo sensible»⁵¹⁸– y, si persevera en el amor al prójimo, llega al tercer grado del amor perfecto (el del hijo). El Espíritu Santo transforma al creyente por el amor, pues el alma, como «ha llegado al amor perfecto y libre, sale olvidándose de sí misma»⁵¹⁹ en el servicio de los demás. De este modo, el amor al prójimo es signo de la purificación de la capacidad de amar del creyente, que pasa de la autocomplacencia al servicio.

Asimismo, de esta purificación del amor brota el servicio apostólico, pues, quien ama a Dios busca sintonizar con Su deseo: la salvación de las almas. Así como Jesús se mantuvo en la cruz «por la ardorosa caridad por el honor del Padre y la salvación de las almas»⁵²⁰, quien lo siga está invitado a «caminar por ese puente buscando la gloria de [Su] nombre en la salvación de las almas»⁵²¹. Como la salvación de las almas tiene estrecha relación con la predicación –pues la Orden de Predicadores «desde el principio fue instituida especialmente para la predicación y la salvación de las almas»⁵²²–, Catalina se refiere en sus cartas al predicador como un *comedor y gustador de almas* por el honor

⁵¹⁵ Cuando se refiere a alguna virtud en particular o a las virtudes en general, la santa agrega el adjetivo «verdadera», «verdaderas y reales». Cf. Cartas 251, 319 y 329.

⁵¹⁶ Cf. Carta 226, en *SCE2*, 823.

⁵¹⁷ Carta 248, en *SCE2*, 872.

⁵¹⁸ *El Diálogo* 74, en *SCO*, 181-182.

⁵¹⁹ *Ibid.* 63, en *SCO*, 162.

⁵²⁰ Carta 102, en *SCE1*, 492.

⁵²¹ Carta 272, en *SCE2* 944.

⁵²² *Constituciones antiguas de la orden de Predicadores*, en *Escritos*, 1025.

de Dios, como vaso de elección para extender el nombre de Jesús⁵²³. Inspirada en san Pablo, vive su predicación con similar intensidad apostólica.

Por último, la santa encuentra una relación directa entre amor al prójimo y la virtud. Por una parte, la posibilita: «en modo alguno [alguien] puede conseguir la verdadera virtud si no es por medio de la caridad con el prójimo»⁵²⁴, y también la sostiene: «toda virtud tiene vida por el amor alcanzado en el efecto de la caridad»⁵²⁵. Por otra parte, la caridad es la virtud superior, pues «todas las virtudes, a excepción de la caridad [...], permanecen aquí abajo, la caridad entra en el cielo como una señora»⁵²⁶; y es, también, una virtud que nunca está ociosa⁵²⁷. Catalina destaca, asimismo, la humildad, «porque esta es la virtud pequeña que engrandece ante la presencia de Dios»⁵²⁸. Reconoce, además, que las virtudes no son objeto de conquista sino un don, pues «se alimentan del árbol de la santísima cruz» y son un vestido que se recibe en la sangre de Cristo crucificado⁵²⁹. Mas, hay que desear las virtudes pues no hay virtud sin solicitud y no hay solicitud por la virtud sin mover los pies del afecto por el deseo hacia ella:

Deseo veros con verdadera y perfecta solicitud por adquirir y conservar la virtud, porque el alma no la encontrará sin solicitud y, si tiene la virtud, no la podrá conservar sin ella. El amor hace solícito al corazón y mueve los pies del afecto para encaminarse al lugar en que se encuentra la virtud. Por tanto, si un alma no es solícita, es señal de que no ama⁵³⁰.

4.3.2. Unificación de la persona en la Trinidad

El proceso de transformación del amor va obrando la unificación de toda la persona. Catalina explica esta unificación apoyada en una antropología de las potencias del alma, como dimensiones de la apertura y relacionalidad humanas: «Esta ciudad tiene varias puertas. Son tres: memoria, entendimiento y voluntad. Nuestro Creador permite que sean abiertas y forzadas todas, a excepción de una, que es la voluntad»⁵³¹. A Aleja y otras compañeras les escribe asegurándoles que la respuesta fiel al Creador plenifica a cada potencia mediante su objeto propio:

⁵²³ La santa considera que san Pablo, como vaso de elección, «se convirtió en comedor y gustador de almas». Carta 226, en *SCE2*, 822. El significado apostólico del término «comedor y gustador de almas» puede verse también en: Carta 200, en *SCE2*, 744.

⁵²⁴ Carta 104, en *SCE1*, 497.

⁵²⁵ Carta 369, en *SCE2*, 1254.

⁵²⁶ Carta 104, en *SCE1*, 499.

⁵²⁷ «La caridad no está ociosa, antes bien, realiza cosas grandes». Carta 127, en *SCE1*, 560.

⁵²⁸ Carta 174, en *SCE2*, 677.

⁵²⁹ Cf. Carta 251, en *SCE2*, 877.

⁵³⁰ Carta 104, en *SCE1*, 497.

⁵³¹ Carta 319, en *SCE2*, 1088.

Vuestra memoria se llenará de los beneficios de Dios y participaréis del poder del Padre eterno haciéndoos fuertes y pacientes [...]. El entendimiento, porque contempla su fin, gustará de Dios, o sea, de la sabiduría del Hijo de Dios. [...] La voluntad quedará amarrada con los lazos del Espíritu Santo, abismo de caridad⁵³².

Así, cada potencia se ordena a la Trinidad según su objeto y, cuanto más se allega a su fin, el creyente más se unifica, pues se unifican sus potencias y se unifican el amor a Dios y al prójimo.

Cuando ha subido el alma al tercer peldaño, no se ve sola, pues ha unido en mi nombre la razón y las tres potencias del alma. Unidos ambos, es decir, el amor a mí y al prójimo, lo están también la memoria para recordar, el entendimiento para comprender y la voluntad para amar⁵³³.

De este modo, podemos decir que el progreso espiritual obra en el creyente la unificación de su psiquis en la raíz teologal de su ser y que, de esta fuente única, brota toda su acción y compromiso. Así, esta unificación de la vida otorga a la persona «la paz en tal grado, que nada la puede turbar por haber perdido y ahogado su voluntad, que, cuando ha muerto le produce paz y quietud»⁵³⁴.

5. Rasgos del acompañamiento espiritual en Catalina de Siena

La Iglesia reconoce en Catalina el carisma del acompañamiento espiritual. En efecto, Pablo VI, al proclamarla Doctora de la Iglesia, reconoce en ella el carisma del consejo (*esortazione*) y el de la palabra de sabiduría:

*Caterina da Siena offre nei suoi scritti uno dei più fulgidi modelli di quei carismi di esortazione, di parola di sapienza e di parola di scienza [...] «Dottrina eius (scilicet Catharinae) non acquisita fuit; prius magistra visa est quam discipula» (Proc. Castel., 1. c.): così dichiarò lo stesso Pio II nella Bolla di Canonizzazione. [...] Le sue Lettere sono come altrettante scintille di un fuoco misterioso, acceso nel suo cuore ardente dall'Amore Infinito, ch'è lo Spirito Santo*⁵³⁵.

Este carisma para el acompañamiento es pedido por la santa, en diálogo con el Señor:

Si ocurriese alguna vez que alguien que quisiese servirte viniese a mi o a otro servidor tuyo, desearía yo saber que debo enseñarle. [...] Si alguna vez, [...] encontrarse en alguno el espíritu dispuesto o creyera que esto te agrada y que otro tiene el espíritu turbado, ¿debo o puedo, Padre eterno, pensar que uno se halla con la luz y el otro en tinieblas? [...] Lo segundo que te pido es que especifiques mejor la señal que me dijiste recibe el alma cuando es visitada en el espíritu: si es dada por ti, Padre eterno, o no. Si lo recuerdo bien, Padre eterno, me dijiste que el espíritu permanece con alegría y con ánimo para la virtud.

⁵³² Carta 286, en SCE2, 977.

⁵³³ *El Diálogo* 54, en SCO, 149-150.

⁵³⁴ *Ibid.* 76, en SCO, 186-187.

⁵³⁵ Pablo VI, *Homilia*, en AAS 62 (1970), 675.

Quisiera saber si esta alegría puede ser engañosa a causa de la pasión espiritual propia. Estas son las preguntas que te hago a fin de que pueda servirte a Ti y a mi prójimo⁵³⁶.

Ahora bien, de toda la riqueza de su acompañamiento espiritual, queremos destacar dos rasgos que adquieren un denso contenido teológico: la dimensión sacerdotal de su acompañamiento y su maternidad espiritual. Rasgos, además, que están estrechamente conectados, pues se relacionan con los dos ámbitos en los que la santa desarrolla su actividad y ejerce su notable influencia: el ámbito eclesial –público– y el interpersonal –íntimo–.

Por otra parte, es necesario señalar el marco eclesial en el que Catalina desarrolla su misión, ya que éste la determina profundamente. Nos referimos a la reforma de la Iglesia que fue su preocupación vital⁵³⁷. La santa deseaba, en todo lo que hacía, poder lavar la cara de la Iglesia para devolverle la belleza a su rostro⁵³⁸. Estos desvelos muestran, en verdad, su lúcida consciencia acerca de la misión de la Iglesia, pues sabía que la «navecilla de la Iglesia» debía continuar la misión de Jesucristo-Puente de «sacar las almas del mar tempestuoso y llevarlas a la salvación»⁵³⁹. Sin embargo, constata, tristemente, cómo el amor propio «todo lo ha envenenado en el mundo y ha puesto enfermo el cuerpo místico de la santa Iglesia y el cuerpo universal de la religión cristiana»⁵⁴⁰. Esta es la razón por la que, para ser mejor mediadora, la Iglesia debe asumir una reforma, pues –se lamenta la santa– los malos ministros «no se preocupan de conservar y administrar mi cuerpo y los demás sacramentos de la santa Iglesia»⁵⁴¹. Es por esto por lo que, movida por el deseo del honor de Dios y la salvación de las almas, pide a Dios la reforma de la Iglesia y la urge a todos en sus cartas⁵⁴². Sin embargo, Catalina no se ubica fuera del problema, por el contrario, ella misma se considera responsable de los males de la Iglesia y ofrece su vida para remediarlos: «De estos males [...] soy yo la culpable por mi poca virtud y mi mucha desobediencia. [...] En la Iglesia quiero terminar mi vida, con lágrimas, sudores y suspiros y dar la sangre, la médula de mis huesos»⁵⁴³.

⁵³⁶ *Dialogo* 97, en SCO, 232-233.

⁵³⁷ «Muero y no puedo morir [...] por el deseo de la reforma de la santa Iglesia». Carta 211, en SCE2, 773.

⁵³⁸ Dios le dice a Catalina: «Toma, pues, tus lágrimas, tu sudor, [...] lavad con ellos la cara de mi Esposa. Yo te prometo que por este medio le será devuelta su belleza». *El Diálogo* 15, en SCO, 88.

⁵³⁹ *Ibid.* 29, en SCO, 107.

⁵⁴⁰ *Ibid.* 7, en SCO, 67.

⁵⁴¹ Carta 272, en SCE2, 948.

⁵⁴² En las cartas que analizamos: 12 veces. Cf. Cartas 119, 211, 267, 271, 272, 277, 280, 295 y 332.

⁵⁴³ Palabras dirigidas al Papa en una carta escrita a Raimundo de Capua. Cf. Carta 267, en SCE2, 932-933.

Así pues, todo el servicio eclesial de Catalina está inmerso en este espíritu de «cruzada» evangélica, animado por la vocación de reflejar un rostro de Iglesia más auténtico.

5.1. El Acompañamiento espiritual es una predicación ejercida como mediación sacerdotal

El servicio que Catalina realiza en la Iglesia es su predicación, pero, una predicación vivida como «“superación carismática” de las tres funciones tradicionales reservadas al clero: la enseñanza, la dirección de los fieles y su santificación»⁵⁴⁴. En efecto, en su carisma de predicación, reconocemos el ejercicio de una mediación sacerdotal, no ministerial sino existencial. Pues, aunque en la pluma de Catalina, el término «sacerdotal» nunca se refiera explícitamente a su servicio, su noción se encuentra muy presente mediante otros elementos con los que describe sus deseos, sus acciones y la conciencia de sí. Analizaremos, entonces, cómo en el acompañamiento espiritual está presente esta dimensión sacerdotal, asumiendo funciones de mediación y de sacrificio vicarial, tanto de palabra, como de obra, funciones que, más allá de las acciones concretas, terminan constituyendo el núcleo vital de su misma existencia.

5.1.1. La palabra sacerdotal de Catalina

a. La mediación sacerdotal en la palabra: la intercesión

De Domingo, el padre de los Predicadores se atestigua que «Dios le había otorgado la gracia singular de llorar por los pecadores, por los desdichados y por los afligidos. Gestaba sus calamidades en lo íntimo del sagrario de su compasión»⁵⁴⁵. Así, por la compasión, el Patriarca vivía la predicación como mediación: hablar a los hombres de Dios y hablar a Dios de los hombres. En continuidad con él, Catalina pone al servicio de la Iglesia y la humanidad su intercesión ante Dios en favor de la edificación de la Iglesia y de la reconciliación de la sociedad. Siente que Dios mismo la invita a ello al decirle: «Te aseguro que no le será devuelta su belleza con el cuchillo, la crueldad ni la guerra, sino con la paz y las humildes y continuadas oraciones, sudores y lágrimas vertidas con el anhelante deseo de mis servidores»⁵⁴⁶. Su intercesión «encarnada» es un aspecto de su mediación sacerdotal que la configura como un verdadero «puente»,

⁵⁴⁴ Vauchez, 191.

⁵⁴⁵ Jordán de Sajonia, *Orígenes*, 12, en *Escritos*, 210-211.

⁵⁴⁶ Carta 272, en *SCE2*, 942-943. Respecto del carácter intercesor de la vocación sacerdotal de Catalina: «Catalina tuvo, sin ningún tipo de duda, una concepción sacerdotal de su papel en la Iglesia y en la ciudad; debido a su carisma, que le confería una función intercesora entre la humanidad y el Creador, y hasta su muerte, no cesó de dirigir a Dios súplicas a favor de sus contemporáneos». Cf. Vauchez, 188.

insertándola en la historia concreta y en la problemática de su tiempo con el corazón y la conciencia anclados en el Reino de Dios. Pequeña y frágil, tiene tal consciencia de su gran responsabilidad, que se identifica con Moisés y su intercesión en favor del pueblo:

Me excuse el amor a la santa Iglesia y a vuestra salvación y mi conciencia [...] Haremos como Moisés, pues, cuando el pueblo combatía y él oraba, el pueblo vencía. Así lo haremos, contando con que nuestra oración le sea aceptada y agradable⁵⁴⁷.

En Catalina se traslucen los elementos propios de la oración de intercesión reflejados en la Sagrada Escritura y en la Tradición teológica: es una oración característica de los que son considerados amigos de Dios y un rasgo que acredita su condición profética; es el modo más profundo de concretar el amor al prójimo, atendiendo a sus preocupaciones y, sobre todo, a su salvación; es una oración que identifica con Cristo sacerdote, «siempre vivo para interceder» en favor de todos (cf. Heb 7,25) y es signo eficaz de la comunión de los santos, en la que unos interceden por otros⁵⁴⁸. El mismo Santo Tomás concibe la intercesión como una de las funciones del mediador⁵⁴⁹ y afirma que es propio de la identidad sacerdotal engendrar y nutrir la vida espiritual, en modo similar a la paternidad o maternidad física⁵⁵⁰.

b. El sacrificio vicarial en la palabra: la predicación

De profunda identidad sacerdotal es, no solamente su intercesión –palabra dirigida a Dios en favor de los hombres–, sino también su predicación –palabra que dirige a los hombres en nombre de Dios–. Predicar es, para ella, entregar la vida por la salvación de las almas. Y esto, sin duda, incluye el acompañamiento epistolar, uno de sus principales medios de predicación, a través del cual extiende la palabra de su predicación más allá de sus destinatarios, constituyéndose en una «predicación interpuesta»⁵⁵¹. En primer lugar, encontramos el carácter sacerdotal de su predicación en que, aquello que le despierta el deseo de entregar, sacrificialmente, su vida, es lo mismo que motiva su predicación: la

⁵⁴⁷ Carta 347, en *SCE2*, 1182. Le escribe al Conde Alberico de Balbiano y a otros jefes.

⁵⁴⁸ Cf. Marianne Schlosser, *Teología de la oración. Levantemos el corazón* (Salamanca: Sígueme, 2018), 114.

⁵⁴⁹ «Pertenece a la misión del mediador interceder ante uno en favor de otro, al mediar entre ambos» Cf. *STh III*, q. 26, a.1, ob. 3.

⁵⁵⁰ Cf. *Suma Contra los Gentiles*, IV, 58. Aquí se refiere al sacramento del orden, pero podría no ser exclusivo de éste.

⁵⁵¹ «Dans cette correspondance, Catherine accompagne non seulement chacun de ses disciples, mais elle essaie d'essaimer sur tout le territoire d'Asciano qu'elle tente d'évangéliser par personnes interposées». Cf. Sonia Porzi, ««Voglio in Cristo Gesù, che vi riposiate in sul polpito de la croce»: la prédication enseignée aux frères prêcheurs par une jeune tertiaire (Catherine de Sienne, lettre T198 à Bartolomeo Dominici)», *Cahiers d'études italiennes* [en línea] 29 (2019): 5-6. Consultado el 8 de febrero de 2021. <http://journals.openedition.org/cei/5616> ; DOI: 10.4000/cei.5616.

salvación de las almas⁵⁵². Más aún, concibe la misma predicación como una suerte de martirio. Le escribe a fray Bartolomé utilizando una metáfora muy alusiva que liga visualmente estos elementos, el «púlpito de la cruz»: «Así a vos, dulcísimo hijo, os ruego y quiero por Cristo Jesús que descanséis en el púlpito de la cruz y os perdáis y aneguéis en ella con insaciable deseo»⁵⁵³. En definitiva, según Catalina, no hay predicación sin identificación con Cristo crucificado:

*Ainsi le “pulpito della croce” devient-il une image synthétique qui rappelle à la fois la parole du Christ, l’Évangile, et l’exemple silencieux, mais criant qu’il donne sur la Croix: celui du sacrifice pour le Salut des hommes. [...] Il s’agit donc d’une formule qui désigne en même temps une parole et un acte*⁵⁵⁴.

En este sentido, le escribe a fray Raimundo con el deseo de verle «abanderado de la Palabra encarnada»⁵⁵⁵ y yendo «a la escuela del Verbo, Cordero degollado y abandonado en la cruz [...pues] así lo hizo el dulce abanderado Pablo que se revistió de Cristo crucificado»⁵⁵⁶. De este modo, predicar no solo implica identificarse con el Crucificado sino también asumir su dimensión sacrificial vicarial.

En segundo lugar, encontramos el carácter sacerdotal de su predicación, en el modo como Catalina la vive y la experimenta. En efecto, al afirmar –continuamente– que escribe «en su preciosa sangre»⁵⁵⁷, descubre, en la predicación, una dimensión sacrificial y una participación en la redención de Cristo. Analizando esta expresión, podemos reconocer que Catalina desea que lo que escribe se reciba en el sentido profundo que la sangre adquiere en su doctrina: como la unión divina de la Verdad y el Amor⁵⁵⁸, asumiendo su escritura como instrucción y consolación. Así también, esa «preciosa sangre», en la que dicta y actúa, es impulso y justificación para su «acto de escritura» y para su desempeño ministerial, tan original y cuestionado⁵⁵⁹: «somos fuertes por la sangre de Cristo. [...] Con ella nos fue quitada la debilidad»⁵⁶⁰. Por último, escribir «en Su

⁵⁵² Cf. Carta 295, en SCE2, 999-1000.

⁵⁵³ Carta 198, en SCE2, 739-740.

⁵⁵⁴ Sonia Porzi, “«Voglio in Cristo Gesù, che vi riposiate in sul pulpito de la croce»”, 10.

⁵⁵⁵ Carta 326, en SCE, 820.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 821-822.

⁵⁵⁷ A excepción de las cartas 49 y 70, en todas las demás cartas que analizamos utiliza esta expresión: «os escribo en la [su] preciosa sangre» (en 47 cartas), «os escribo y saludo en la [su] preciosa sangre» (en 7 cartas); y en una carta (208): «os bendigo y saludo en la preciosa sangre».

⁵⁵⁸ «Catherine en vienne à assimiler la vérité et le sang du Christ.[...] La vérité suprême est l’amour du Père, et sa révélation comme sa preuve et son accomplissement éclatent dans le sacrifice du Christ». Cf. Réginald Gregoire, “Sang”, en *DSp*, Tome XIV, col. 330.

⁵⁵⁹ El Señor le advierte: «Olvidando el sexo, cambiarías el modo de vida que has llevado hasta aquí [...] Muchos se escandalizarán por este modo tuyo de hacer y te contradirán...»». *RC* II, V, 182.

⁵⁶⁰ Carta 195, en SCE2, 730.

preciosa sangre» puede también aludir al sentido martirial de su «escritura», al modo de san Pedro de Verona. Este santo, protomártir de la Orden de Predicadores, canonizado en 1253, fue objeto de una pronta y fomentada devoción –especialmente en el centro y norte de Italia–, ya que fue el primero en ser canonizado después de santo Domingo. De él se relata que, muerto a manos de los cátaros por varios golpes de alfanje en la cabeza, logró, sin embargo, escribir en el suelo, con su propia sangre: *Credo in Deum*, palabras que había aprendido desde niño, a pesar de su propia familia cátara. Es muy probable que Catalina conociera su iconografía «ya que las primeras representaciones del martirio de san Pedro de Verona que muestran al santo escribiendo con su propia sangre la palabra “Credo” en el suelo datan de hacia la segunda mitad del siglo XIV»⁵⁶¹. De ahí, que ella pueda dar a la tinta con la que escribe sus cartas, este carácter testimonial de la sangre.

Así pues, encontramos que, para Catalina, la palabra – su oración de intercesión y sus actos de predicación– asume una función sacerdotal. Ahora bien, esta mediación no solo involucra las acciones de Catalina, sino toda su persona, toda su existencia.

5.1.2. La existencia sacerdotal de Catalina

a. Identificación existencial con Jesucristo Sacerdote

La conciencia que Catalina tiene de sí misma y de su misión revela una clara identificación existencial con Jesús sacerdote. Para justificar esto, señalamos, en primer lugar, un recurso que Catalina utiliza: asumir, en primera persona, algunas palabras pronunciadas por Jesucristo en su Pasión. Le escribe a fray Raimundo: «Con grandísimo deseo he deseado celebrar la pascua con vosotros, es decir, ver cumplido y consumado mi deseo»⁵⁶² y, lo mismo, a fray Bartolomé: «Con deseo he deseado celebrar la pascua con vos antes de que muera»⁵⁶³. Así también, relata que, en Florencia, cuando la buscaron para darle muerte en una revuelta, contesta, como Jesús: «Yo soy esa, cógeme y deja en paz a esta familia»⁵⁶⁴. Más aún, se identifica corporalmente con Jesús:

Tanto aumentó el santo y amoroso ardor que el sudor de agua que derramaba lo tenía en poco a causa del gran deseo de ver salir su cuerpo sudor de sangre, diciéndose a sí misma: “Alma mía: has perdido todo el tiempo de tu vida; por eso han venido tantos males y

⁵⁶¹ Diana Lucía Gómez Chacón, “San Pedro Mártir de Verona”, *Revista Digital de Iconografía Medieval* 6, nº 11 (2014): 79-96. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2014-06-11-San%20Pedro%20Ma%CC%81rtir%20de%20Verona.pdf>. Consultado el 9 de enero de 2021.

⁵⁶² Carta 226, en *SCE2*, 822.

⁵⁶³ Carta 208, en *SCE2*, 765.

⁵⁶⁴ Carta 295, en *SCE2*, 1000.

perjuicios al mundo y a la Iglesia, en común y en particular. Quiero ahora que lo remedies con el sudor de sangre»⁵⁶⁵.

Esta última expresión –«sudor de sangre»– remite, otra vez, a la Pasión del Señor (cf. Lc 22,44)⁵⁶⁶. De esta manera, usando sus palabras o mediante su propio cuerpo, Catalina se identifica con Jesús, en el trance de su Pasión y en su dimensión de entrega. Sabemos que, en la perspectiva cristiana, toda mediación sacerdotal se funda en el sacrificio sacerdotal de Jesús, quien «fue sacerdote precisamente por ofrecerse a sí mismo como sacrificio, por obrar de este modo la reconciliación y la santificación, y por instaurar la nueva y definitiva alianza de Dios con los hombres»⁵⁶⁷. Y que, por eso, el sacerdocio de Jesús no es un sacerdocio ritual sino existencial ⁵⁶⁸, y que la Iglesia, comunidad de los bautizados, es un pueblo sacerdotal (cf. 1 Pe 2,9), pues toda existencia cristiana, «integrada en la pro-existencia (sacerdotal) de Jesús»⁵⁶⁹, asume, por el bautismo, una dimensión sacerdotal. La vida de Catalina refleja, personalizadamente, esta dimensión.

b. Identificación existencial con la mediación del sacrificio de Jesucristo

Catalina concibe su vida como una existencia en favor de otros, para unir, para hacer de puente y reconciliar. Quiere poner «en paz al hijo con el Padre, [y ...] con mi sangre coloca[r] una piedra en el cuerpo místico de la santa la Iglesia»⁵⁷⁰. Su misión de intercesora le va pidiendo ser –ella misma– una víctima en favor de la Iglesia, asociada a Cristo sacerdote y continuo Intercesor. Raimundo narra que ella, después de varios días de lucha, termina «convenciéndole» a Dios de que tome su vida por la Iglesia:

Señor, pues no se puede evitar tu justicia, no desprecies, te lo suplico, las plegarias de tu sierva; manda sobre mí el castigo que merece este pueblo. Por el honor de tu Nombre y por tu santa Iglesia, beberé gustosamente el cáliz de la pasión y la muerte⁵⁷¹.

La santa tenía conciencia de que, con su ofrecimiento, contribuía a la edificación eclesial, como «los gloriosos mártires [...que] con su sangre, derramada por amor a la

⁵⁶⁵ Carta 272, en *SCE2*, 943. Esto, sin referirnos al fenómeno de su estigmación.

⁵⁶⁶ La sangre es, en Catalina, una continua metáfora de la unión con el sacrificio de Cristo y su modo de acompañarlo. Cf. Carta 102, en *SCE1*, 493.

⁵⁶⁷ Gisbert Greshake, *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad* (Salamanca: Sígueme, 2006), 90.

⁵⁶⁸ «En el caso de Cristo se trata de un sacrificio personal, existencial, y no de un sacrificio ritual». Cf. A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2002), 206.

⁵⁶⁹ Greshake, 95.

⁵⁷⁰ Carta 295, en *SCE2*, 1000.

⁵⁷¹ *RC III*, II, 335. Raimundo antecede la cita, explicando: «Finalmente, en este difícil combate [...] la virgen venció y obtuvo lo que quería». Cf. *Ibid.* Cf. Carta 371, en *SCE2*, 1261, al papa Urbano VI.

Sangre, ponían los cimientos a los muros de la santa Iglesia»⁵⁷². Al fin, en sus últimos días en Roma, en medio de la tragedia del cisma, ve su vida entregada por la Iglesia:

De esta y otras muchas maneras, que no puedo narrar, se consumen y agotan mi vida en esta dulce esposa: yo de esta manera y los gloriosos mártires con su sangre. [...] En cuanto a lo corporal creo que este tiempo debo pasarlo como un nuevo martirio por la dulzura de un alma, es decir, por la Santa Iglesia. Después quizás me haga resucitar con Él⁵⁷³.

En definitiva, Catalina vive el acompañamiento espiritual en clave sacerdotal por cuanto le implica una identificación existencial con Cristo crucificado y la entrega de su vida, como sacrificio vicarial, en favor de la «belleza» de la Iglesia y de la reconciliación de la sociedad. La particularidad de su mediación sacerdotal es que la ejerce maternalmente. En efecto, como ambos rasgos de su ministerio de acompañamiento son vividos por la misma persona, se articulan y enriquecen. Intercede como madre, y, como sacerdote, acompaña a sus hijos a unirse al sacrificio de Jesús: «veía entrar en el costado de Cristo al pueblo cristiano y al infiel. [...] Yo entraba con ellos en Cristo, el dulce Jesús, acompañada de mi padre santo Domingo y de Juan Singular, junto con todos mis hijos»⁵⁷⁴.

5.2. El acompañamiento como ejercicio de maternidad espiritual.

Son diversos los elementos que confluyen para que podamos definir el acompañamiento de Catalina como un ejercicio de maternidad espiritual. En primer lugar, contamos con el testimonio de su propia «familia»⁵⁷⁵:

Todos nosotros le llamábamos madre a la virgen [Catalina], porque ella era verdaderamente para nosotros una madre que, sin lamentos ni inquietud, nos paría de día en día del seno de la mente, esperando hacernos a imagen y semejanza de Cristo, y los nutría asiduamente con el pan de la sana y útil doctrina⁵⁷⁶.

En efecto, esta función maternal que Catalina ejerce con aquellos que se le habían encomendado, pariéndolos a imagen y semejanza de Cristo y nutriéndolos con el pan de la doctrina, queda patente, sobre todo, a través de su *Epistolario*. Ya sea que se trate de frailes, *mantellate*, laicos o laicas, ella ejerce, ciertamente, un rol de maternidad espiritual;

⁵⁷² Cf. Carta 295, en SCE2, 999.

⁵⁷³ Carta 373, en SCE2, 1269-1270.

⁵⁷⁴ Carta 219, en SCE2, 802-803.

⁵⁷⁵ Según Pablo VI: «una singolare "familia" di discepoli, che, attingendo da lei come figli il nutrimento dell'anima, la chiamavano col dolce nome di «Mamma», caro agli Italiani». *Mirabilis in Ecclesia Deus*, 3, en AAS 63 (1971), 677.

⁵⁷⁶ RC II, XI, 291. En esta descripción de la maternidad de Catalina, reconocemos a san Pablo: «He sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús» (Gal 4,19), y también: «sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros» (1 Co 4,15).

cuando a Esteban Marconi le escribe: «cada día os doy a luz nuevamente en presencia de Dios»⁵⁷⁷; o, «a fray Simón, mi hijo en Cristo Jesús»⁵⁷⁸; o, al identificarse ante Aleja: «yo...la indigna y miserable madre»⁵⁷⁹.

Ahora bien, la maternidad espiritual era una realidad aceptada en la Iglesia, principalmente dentro del ámbito monástico: tanto la antigüedad cristiana como el medioevo dan testimonio, en este sentido, de una notable igualdad de género⁵⁸⁰ en el que las mujeres asumían, con normalidad, el rol de madres espirituales⁵⁸¹. Sin embargo, el caso de Catalina, por su condición de laica, era particular. Por eso, la Orden, en el Capítulo general de Florencia (1374), discierne el carisma de Catalina «*verificando gli atteggiamenti della donna sennese sui parametri dell' imago sanctitatis ...[per] riconoscere in Caterina medesima il carisma della discretio [spirituum]*»⁵⁸². En verdad, es a partir de Catalina, que se oficializa, en la Orden, la autoridad femenina en la contemplación y en la predicación –ya presente, aunque místicamente, en las figuras de la Virgen María y María Magdalena–, y vivida como maternidad espiritual. Si bien, varias dominicas se desempeñarían como acompañantes espirituales⁵⁸³, entre ellas se desataca la santa sienesa, por su rol determinante en la reforma de la Orden:

*Ma è soprattutto con Caterina da Siena, che le due anime –quella maschile e quella femminile– dei Predicatori raggiungono il punto di fusione. È lei la divina madre dell' Osservanza, è lei la fondatrice secondo lo Spirito, così come Raimondo da Capua e Giovanni Dominici lo saranno secondo la carne*⁵⁸⁴.

¿En qué consiste la maternidad espiritual ejercida por Catalina? Raimundo, mismo, lo aclara con dos palabras de gran concreción corporal: parir y nutrir. Estas dos acciones son propias del cuerpo femenino, el único «naturalmente» dispuesto para hacer espacio interiormente a otra vida distinta de sí y nutrirla internamente, hasta darla a luz,

⁵⁷⁷ Carta 332, en *SCE2*, 1121.

⁵⁷⁸ Carta 200, en *SCE2*, 745.

⁵⁷⁹ Carta 49, en *SCE1*, 351. También, entre otros: «yo, mísera madre». Cf. Carta 219, en *SCE*, 801.

⁵⁸⁰ Es muy sugerente, en este sentido, Thomas O'Loughlin, al citar a Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y otros, desde esta exégesis «igualitaria». Cf. T. O'Loughlin, "Adam's Rib and the Equality of the Sexes: Some Medieval Exegesis of Gen 2:21-22", *Irish Theological Quarterly* 59, n° 1 (1993): 44-54. <https://doi.org/10.1177/002114009305900103>. Consultado el 10 de enero de 2021.

⁵⁸¹ «*Plus encore que les hommes, beaucoup des saintes femmes peuvent tenir cachet toute leur vie la haute spiritualité qui leur permettrait, le cas échéant, d'aider les autres sur la route qui mène à Dieu*». Cf. Irénée Hausherr, "Direction spirituelle [II. Chez les chrétiens orientaux]", en *DSp*, Tome III, col. 1052.

⁵⁸² Gagliardi, "Direzione di coscienza", 17.

⁵⁸³ Gagliardi aporta varios nombres de «*donne [dominicane] dotate del carisma della discretio spiritum*». *Ibid.*, 19, n. 21.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, 16. Respecto a la influencia de Catalina en el surgimiento de la Observancia dominicana: cf. Vauchez, 226s.

hasta «exteriorizarla», ayudándola en el desarrollo de su autonomía. Asimismo, la trascendencia que implica engendrar vida dentro de sí ha estimulado a varias teólogas a reflexionar sobre el cuerpo femenino, leyéndolo como palabra y comprendiéndolo como un símbolo⁵⁸⁵. Es que el cuerpo femenino está estructuralmente vinculado con la apertura a la vida del otro y a la donación de la vida al otro, tanto a nivel del espacio como en la dimensión del tiempo. Por lo que la «sacramentalidad» del cuerpo femenino se vuelve muy apropiada para explicar la maternidad espiritual. Desde esta perspectiva abordamos la maternidad espiritual de santa Catalina

5.2.1. La maternidad espiritual como receptividad de la vida: «la Celda interior»

El lenguaje del cuerpo de la mujer comienza diciendo que «lo somático relacionado con la generación de la vida está situado dentro de su cuerpo: es parte de una estructura espacial interna»⁵⁸⁶. A diferencia del cuerpo masculino, en el que los órganos sexuales son exteriores y el engendramiento ocurre «fuera» de él, en la mujer, todo acontece «dentro». Su mismo cuerpo es un espacio de receptividad. Es un cuerpo dispuesto estructuralmente para engendrar vida y acoger al «otro» y para favorecer y nutrir su autonomía. Ahora bien, esta disposición natural no obliga a la mujer a vivir «de hecho» todo esto, aunque sí es una estructura que señala una identidad vocacional humana –no exclusiva de la mujer–, de la que el cuerpo femenino es su «sacramento»: enseña a «acoger la vida como lugar de habitación, de crecimiento, de nacimiento y transformación»⁵⁸⁷.

Raimundo se refiere a un «parir» y «nutrir» espiritual⁵⁸⁸; por un lado, un parir que alumbra lo más original de la identidad humana, la *forma Christi* («hacernos a imagen y semejanza de Cristo»), y por otro, un nutrir mediante el alimento de la Palabra de Dios («el pan de la sana y útil doctrina»). Parir y nutrir, en definitiva, se refieren al acompañamiento espiritual como el proceso que procura la configuración cristiforme de la persona en el Espíritu. Así pues, si en toda mujer, el proceso de engendrar y nutrir

⁵⁸⁵ Seguimos aquí a María Teresa Porcile Santiso, *La mujer, espacio de Salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica* (Montevideo: Trilce, 1991). Editado también en Publicaciones Claretianas, Madrid, 1995. Además, cf. María Marcela Mazzini de Wehner, «La maternidad como celda: un lugar para el hijo, un camino para la madre (o la solidaria esperanza de abrir un espacio espiritual)», *Cuadernos monásticos* 139 (2001): 423-436.

⁵⁸⁶ Porcile, 189.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, 196.

⁵⁸⁸ Porcile también: «Si se gesta el mundo en el secreto, [...] en el secreto callado aún de la ausencia de niño, entonces la mujer alumbra el misterio de la vida inexpresado e inexpresable». *Ibid.*, 188-189.

acontece en su interior, en Catalina, más aún, pues tiene lugar «en el seno de la mente»⁵⁸⁹, esto es, en lo que ella ha llamado –tan magistralmente– «celda interior»⁵⁹⁰.

Ciertamente, ella ha experimentado la fecundidad maternal de esta celda interior –la del conocimiento de sí mismo y de la bondad Dios– en su propio proceso, siendo esa celda «*Coelum [...y] valetudinarium, [...] lugar en el que Dios quiere [...] recrear nuestra vida, [...y donde] se van curando nuestras heridas[...] y se va purificando la memoria*»⁵⁹¹. Mas también, desde esa celda, Catalina fue impulsando el proceso de renacimiento en los demás, ayudándolos a que vivan desde su respectiva celda interior: «quiero que mantengáis siempre la celda del corazón y que siempre la llevéis con vos»⁵⁹². Viviendo desde la celda interior, la persona «crece y se deleita, toma con sufrimientos la comida, las almas y así ha puesto la mesa en la cruz; [...y] hallada tan dulcemente la celda interior, la hace también extensiva hacia el exterior»⁵⁹³. En la celda interior nacen, desde la humildad y la caridad, el verdadero deseo por el honor de Dios y la salvación de las almas, y, de este modo, la celda interior adquiere su dimensión profundamente apostólica. Por esta razón, la maternidad espiritual de Catalina está siempre operante porque, desde su celda interior, puede acoger y vivir disponible para sus hijos y para visitarlos: «Ir ahí. Lo hago espiritualmente por medio de la continua oración por vos y por todo el pueblo»⁵⁹⁴. Y también nutrirlos, como a fray Simón:

Decid a Fray Simón, mi hijo en Cristo Jesús, que el hijo nunca teme ir a la madre, [...] y la madre lo recibe en los brazos y lo estrecha contra su pecho y le da alimento⁵⁹⁵. Bendecid a mi hijo Fray Simón y decidle que prepare boca de su deseo para recibir la leche, porque la madre se la enviará⁵⁹⁶.

5.2.2. La maternidad espiritual como entrega de la vida: la «sangre»

La maternidad espiritual también se hace eco del cuerpo de la mujer como signo elocuente de su apertura a –y donación de– la vida desde la categoría temporal:

Ese tiempo se percibe a través de un elemento líquido, cíclico: la sangre [...] Según “su tiempo”, la mujer es fecundable y puede ser fecunda. Si es fecundada, la especificidad femenina consiste en que a partir de ese momento podrá llevar en su cuerpo a “otro” ser,

⁵⁸⁹ RC II, XI, 291.

⁵⁹⁰ La celda interior se relaciona con la mente. Catalina le decía a Raimundo: «Haga una celda en su mente, de la cual no pueda salir nunca». RC I, IV, 76.

⁵⁹¹ Mazzini de Wehner, 430-431. La autora describe –muy pertinentemente– su experiencia de maternidad física desde la clave del concepto de «celda».

⁵⁹² Carta 373, en SCE2, 1270.

⁵⁹³ Carta 104, en SCE1, 500.

⁵⁹⁴ Carta 105, en SCE1, 502. Además de la oración, sus cartas son, sin duda, una manera de hacerse presente.

⁵⁹⁵ Carta 105, en SCE1, 502.

⁵⁹⁶ Carta 198, en SCE2, 740.

dándole la vida “desde adentro” y finalmente dándose hacia el exterior, al mundo. [...] Ella sola no engendra la vida, pero una vez engendrada, la mantiene y nutre en su cuerpo [...] a tal punto que en el momento en que llegue a dar la vida, podrá perder la suya⁵⁹⁷.

Así pues, toda maternidad física conlleva una dimensión oblativa e implica la vulnerabilidad y el riesgo de donar la vida perdiéndola⁵⁹⁸. En este mismo sentido, la maternidad espiritual de Catalina asume este carácter oblativo, vulnerable y arriesgado, porque, como mediación sacerdotal, incluye una dimensión sacrificial y una intercesión que es continua, como lo es, también, el «alumbramiento»: «Él y los demás han sido alumbrados con muchas lágrimas y sudores y seguiré alumbrándolos hasta la muerte en conformidad con la gracia que Dios me dé»⁵⁹⁹. Así también, la maternidad espiritual es un modo de identificarse con Cristo crucificado, pues Él, mediante su sangre –como una madre–, alimenta y nutre a los que se acercan a su costado abierto. En efecto, «Cristo devino mujer y madre, porque él nos engendró a una nueva vida con sus sufrimientos y sus llagas. [...] Para Catalina, la carne de Cristo en la Pasión se hizo carne femenina»⁶⁰⁰, bodega abierta, taladrada con una espita para que el alma pueda beber de la sangre y saciar su sed⁶⁰¹.

Finalmente, este modo, con el que Catalina vive su maternidad espiritual unida a la mediación sacerdotal de Jesús, es profundamente eclesial y eucarística. Una vez más, su condición de mujer es palabra con la que Dios revela su donación:

Si la Iglesia es el lugar, el espacio, en que se celebra el Gran Sacrificio de la vida derramada, ¿acaso no es el cuerpo de la mujer el que expresa con más propiedad lo que significa dar la vida dando su sangre? ¿No es ella quien tiene inscrito en su cuerpo un tiempo cíclico, evolutivo y vital? ¿Qué implicancias puede tener este lenguaje? El cuerpo de la mujer ¿no posee acaso casi naturalmente un lenguaje eucarístico?⁶⁰².

En síntesis, el cuerpo femenino, en su estructura espacio temporal, ha sido el símbolo y la mediación para explicar la maternidad espiritual de Catalina. En la dimensión espacial, el cuerpo femenino como espacio habitable, nos permite acceder a la categoría de «celda interior» que, en lenguaje cateriniano, es espacio de acogida,

⁵⁹⁷ Porcile, 190-191.

⁵⁹⁸ «Un elemento corporal exterior [...] está significando la posibilidad de la alimentación: el seno (pecho) de la mujer; es la estructura oblativa. [...] Ésta es una especificidad indiscutible de la mujer: dar la vida con riesgo de perder la suya propia. La mujer es vulnerable». Porcile, 192-193.

⁵⁹⁹ Carta 126, en *SCE1*, 559. ¿No hay aquí una alusión al mismo Jesús Sacerdote, que ofreció «en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas» (Heb 5,7)?

⁶⁰⁰ Vauchez, 190-191.

⁶⁰¹ «En el costado abierto del Hijo de Dios, el cual es bodega abierta, llena de perfume [...] ¡Oh cuba con espita que das de beber y embriagas todo deseo de enamorado». Carta 272, en *SCE2*, 952.

⁶⁰² Porcile, 199.

creatividad y alumbramiento. Esta celda es, para la santa, un espacio de fecundidad apostólica incansable: desde esa interioridad está incondicionalmente disponible para el parto y la nutrición espiritual de sus hijos; pero, además, la celda interior es, en cada uno de ellos, propuesta como el espacio de encuentro con su Creador y la garantía de su diferenciación y autonomía vital. Por otro lado, la fecundidad del cuerpo de la mujer está relacionada al «tiempo» de la sangre, que es también una categoría ceteriniana fundamental. En este sentido, la maternidad espiritual es virginal, pues, por su integridad, derrama la sangre, pero también, martirial y oblativa, pues nutre al otro con la propia vida ofrecida, en «continuo sudor y lágrimas». Finalmente, estas características hacen de la maternidad espiritual de Catalina, una maternidad profundamente eclesial –virgen y madre– y eucarística, ofreciendo el alimento en la mesa de la cruz, como el Cuerpo de su Esposo.

5.3. Un acompañamiento espiritual diferenciado.

El acompañamiento espiritual que Catalina realiza muestra su clara conciencia acerca de la llamada universal a la santidad. Los grandes temas de su itinerario espiritual están igualmente propuestos para todos sus acompañados en sus distintos estados de vida. Sin embargo, la santa tiene en cuenta la situación particular de cada uno a la hora de aconsejar espiritualmente. El Señor le hace entender que Él visita a sus hijos de diversos modos, y le invita a no poner leyes al Espíritu Santo ni a pretender que todos vayan por el camino que ella ha seguido⁶⁰³. Asimismo, al enseñar sobre algunos puntos generales, en Catalina «siempre hay una intención práctica aplicable a la situación personal del destinatario, que aparece tarde o temprano»⁶⁰⁴. En efecto, a las laicas (en nuestra selección: la Sra. Inés) les da consejos sobre «la vida espiritual como mujeres devotas de su tiempo»⁶⁰⁵, aconsejando a cada una en la medida «que te sea posible»⁶⁰⁶, «cuando puedas [...] cuando veas que puedes [...] si puedes, y no más»⁶⁰⁷. A la Sra. Aleja, *mantellata*, desde un lugar maternal, le indica que regule su tiempo, y le ayuda a organizarse en su día de oración⁶⁰⁸. Sin embargo, en otra carta, a la misma Aleja le pide, como hermana, que redoble su oración por ella y le desnuda su alma describiendo –muy

⁶⁰³ «Repréndete a ti misma si alguna vez el demonio y tu ignorancia te tentaren a obligar y querer que todos mis servidores lleven el camino que tú has seguido» Cf. *El Diálogo* 104, en SCO, 247.

⁶⁰⁴ Francisco Javier Sesé Alegre, “El ideal femenino”, 639.

⁶⁰⁵ Montserrat Casas Nadal, “Consideraciones sobre las cartas”, 902.

⁶⁰⁶ Carta 91, en *SCEI*, 463.

⁶⁰⁷ Carta 174, en *SCE2*, 677-678.

⁶⁰⁸ Cf. Carta 49, en *SCEI*, 353.

realistamente— su situación de pruebas y debilidades⁶⁰⁹. A fray Bartolomé, Catalina lo prepara, le adoctrina y le anima en su vocación de predicador, especialmente en su difícil misión en Asciano, a donde le escribe cinco cartas: «*la lettre programme* (T198) *et ses approfondissements ultérieurs* (T204, T208, T105, T200)»⁶¹⁰. El análisis de estas cartas le lleva a Porzi a concluir:

*Ces exemples montrent bien que le conseil que Catherine donne au frère prêcheur n'est pas valable pour d'autres vocations religieuses. Une fois de plus, nous voyons comment Catherine adapte son discours à chacun de ses destinataires. Ici, son conseil s'applique spécifiquement au prédicateur*⁶¹¹.

Así pues, reconocemos que la santa estableció una relación particular con cada uno de sus hijos, pues, como acompañante espiritual, procuró que cada uno despliegue su propia identidad vocacional. Las distintas opciones vocacionales que sus discípulos ostentaban, no solo en vida de la santa, sino también después de su muerte, nos da la prueba de que su acompañamiento era personalizado, sabía que Dios otorgaba su luz divina «a cada uno de modo distinto, según fuera necesaria para su salvación y para las criaturas»⁶¹².

5.3.1. Exhortaciones a ser «Esposo de la verdad»

En esta sección, nos proponemos analizar el acompañamiento particular de Catalina a fray Raimundo. Al recibirlo, por mandato de la Orden como su «padre espiritual», ella se comportó verdaderamente como una hija y se dirigió siempre a él como a un padre. Pero, poco a poco, la relación entre ambos se fue revistiendo de nuevas aristas. Raimundo experimentaba que «nadie, escuchándola podía sustraerse al calor de aquellas palabras inflamadas [...] del Espíritu Santo»⁶¹³ y comienza a ser influido por su magisterio. Catalina, en sus cartas, se dirige a él —además de como a un padre— como hermano y como hijo, estableciéndose una mutua relación de maternidad, paternidad y fraternidad.

Entre los destinatarios de las cartas que analizamos, Catalina exhorta a ser «Esposo de la Verdad» solamente a fray Raimundo, y lo hace insistentemente —diecisiete veces⁶¹⁴—; sin embargo, la misma invitación aparece en otras cartas ajenas a nuestra

⁶⁰⁹ Cf. Carta 119, en *SCEI*, 536.

⁶¹⁰ Sonia Porzi, “«Voglio in Cristo Gesù, che vi riposiate in sul polpito de la croce»”, 9.

⁶¹¹ *Ibid.*, 34.

⁶¹² *Ibid.* 85, en *SCO*, 203.

⁶¹³ *RC* Prólogo I, 35.

⁶¹⁴ Siete veces en la carta 102; dos veces en las cartas 100, 272, 295 y 373; una vez en las cartas 275 y 330.

selección. Primero, en la carta al Cardenal Pedro Luna, enmarcada en el deseo de verlo «amante y esposo de la verdad»⁶¹⁵. Encontramos, además, que dos fragmentos de cartas dirigidas a fray Raimundo –justamente en donde Catalina le hace esta exhortación– están, prácticamente, copiados en sendas cartas a Micer Mateo (carta 63)⁶¹⁶ y al obispo Ángel Correr (carta 341)⁶¹⁷. Creemos, de todos modos, que estas tres cartas –63, 284 y 341– no modifican la –casi– exclusividad del apelativo dirigido a fray Raimundo, en parte, por la razón numérica (diecisiete veces contra una), y también porque, dada la importancia de la figura de Raimundo en la vida de Catalina, es más que probable que –al menos en las cartas «copiadas»– fuera él el primer homologado de dicho apelativo. Ahora bien, el concepto de «esposo de la Verdad» encierra, una densidad de significados que intentaremos señalar⁶¹⁸.

En primer lugar, el término Verdad está vinculado, desde sus inicios, con la Orden de Predicadores –cuyo lema es *Veritas*– y así lo destaca Catalina:

Así como mi Hijo natural, Verbo eterno de mi boca, [...] dio testimonio de la Verdad, [...], Domingo, mi hijo adoptivo, predicó la Verdad de mis palabras al mundo [...] Con este fin, por un don mío extraordinario le ha sido dado a él y a sus hermanos poder comprender la Verdad de mis palabras y no alejarse nunca de la Verdad⁶¹⁹.

En Catalina, sin embargo, la Verdad tiene su caracterización particular. Sin negar la clásica atribución de la Verdad al Verbo Divino⁶²⁰, la santa concibe la Verdad desde

⁶¹⁵ Cf. Carta 284, en *SCE2*, 974. Este cardenal es Pedro Martínez de Luna, el futuro Benedicto XIII de la obediencia aviñonesa, y esta carta es anterior al Cisma de Occidente.

⁶¹⁶ Carta 63, en *SCE1*, 382-383. «Mateo Cenni di Gazio, de familia noble, dirigió la Casa de la Misericordia [de Siena...] Curado por Catalina. Formaba comunidad con otros sacerdotes que estaban sujetos a su obediencia». Cf. Salvador y Conde, “Índice onomástico y topográfico”, en *SCE2*, 1305.

⁶¹⁷ Carta 341, en *SCE2*, 1152-1156. «Noble veneciano, obispo electo de Castello (Venecia) en 1378. Muerto Inocencio VI, fue elegido papa por la parte romana, tomando el nombre de Gregorio XII. Renunció en el conc. de Constanza en 1415». Cf. Salvador y Conde, “Índice...”, en *SCE*, 1292. La carta 330, dirigida a Raimundo, puede haber sido el modelo para ésta, debido a que es anterior.

⁶¹⁸ Encontramos una interpretación intelectual del apelativo «*sponsus veritatis*» en el cardenal dominico Hugo de san Caro quien afirma: «*Intellectus noster est sponsus summae Veritatis, ex quorum conjunctione generatur nobilis proles bonarum*». H. de S. Caro, *Super Proverbia, Ecclesiasten, Cantica*, citado por: Fabian Veselý, *Conciones Selectae in totius anni festa et in speciales, atq[ue] extraordinarias solemnitates panegyrici*, Volumen 3, 792, col. 2. Disponible en: <https://books.google.es/books?id=wflkAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> Consultado el 15 de enero de 2020. También, a Santo Tomás de Aquino se le adjetiva con este título: «*fuit sponsus magister et protector veritatis; fuit 1. sponsus, qui illam possedit ; 2. magister, qui illam docuit ; 3. protector, qui illam defendit et tutatus est*». Cf. Zacharia Laselve, *Annus Apsotolicus. Volumen VII. Pars II. Concionum de Sanctis* ([s/d]: Augustae Taurinorum Ex Officina Libraria Ecclesiastica Eq. Laurentii Romano Editoris, 1881), 34.

⁶¹⁹ *RC II*, VI, 214.

⁶²⁰ En el pensamiento de santo Tomás –y de san Agustín– la Verdad es atribuida, en la Trinidad, al Verbo, pues, Jesucristo Hombre es Camino para llegar a Jesucristo Dios, Verdad y Vida. En el pensamiento de santo Tomás : «*Le Christ est à la fois chemin et terme du chemin : comme homme il est le chemin ; comme Dieu la vérité et la vie, termes du chemin*». Cf. Thomas Aquinas, *Super evang. Johannis Lectura*, 14 lect. 2,3, citado en: Aimé Solignac, “Vérité” [II. Des Grecs au Moyen âye], *DSp, Fascicules CII-CIII*, col. 442.

una perspectiva más joánea, en la que «*la Vérité et la Vie n'indiquent pas le but où conduit le Chemin (ce terme à atteindre est le Père) ; ces deux termes expliquent en quel sens Jésus peut se dire le Chemin : c'est parce que [...] l'homme Jésus, est la Vérité et la Vie*»⁶²¹. Además, para ella, la verdad no solamente una cuestión intelectual sino que se relaciona con el amor y con la sangre de Jesús: «*la vérité et le sang du Christ. [...] La vérité suprême est l'amour du Père, et sa révélation somme sa preuve et son accomplissement éclatent dans le sacrifice du Christ*»⁶²².

Así pues, considerando la polisemia del término y que, además, este aparece tanto en minúscula como en mayúscula, debemos señalar que, cuando Catalina menciona a la Verdad –con mayúscula–, se refiere a la Persona de Jesucristo⁶²³ y cuando menciona a la verdad –con minúscula–, suele referirse a la doctrina revelada. De todos modos, ambas están íntimamente relacionadas. Cristo es la divina Verdad y es también la verdad que debemos seguir y amar:

*con desiderio di vedervi seguitatore e amatore de la verità, a ciò che siate vero figliuolo di Cristo crucifisso - el quale è essa verità – [...] Confortatevi, carissimo padre, ne la dolce Sposa di Cristo, però che quanto più abonda in tribulazioni e amaritudine, tanto più promette la divina Verità di farla abondare in dolcezza e consolazione*⁶²⁴.

Esa verdad debe ser conocida para ser amada, de modo que conocer, seguir y amar la verdad, son acciones que confluyen en el desposorio, aunque, referida a éste, la palabra Verdad privilegia el uso de la mayúscula: «*nel lume di Dio vediate lume: però che, vedendo, conoscere la sua verità, conoscendola l'amarete, e così sarete sposo fedele della Verità*»⁶²⁵. Por todo esto, tenemos, aquí, una primera característica significativa: ser «esposo de la Verdad», no implica solamente una dimensión cognoscitiva y objetiva –luz de la fe, conocer, doctrina– consiste, ante todo, en una relación interpersonal. Mas aún, se acentúa el realismo de la metáfora del desposorio, mencionando elementos propios de

⁶²¹ Ignace de La Potterie, “Vérité” [I. Écriture Sainte], *Ibid.*, col. 421.

⁶²² Cf. Réginald Gregoire, “Sang”, en *DSp*, Tome XIV, col. 330.

⁶²³ Muchas veces Catalina le llama: «primera y dulce Verdad» Cf. Cartas 211, 219, 226 y 280.

⁶²⁴ *Lettere* CCLXXII, en P. Misciattelli, ed., 859. Versión en castellano: Carta 272, en *SCE2*, 941-942. Salvador y Conde traduce «Verdad» las dos últimas veces, cuando, en el original, la mayúscula solo se debería utilizar en la última.

⁶²⁵ *Lettere* CCCXXX, en P. Misciattelli, ed., 1060-1061. Notemos aquí, también las dos acepciones: *verità* y *Verità*. La versión en castellano no incluye, en la segunda vez, la palabra Verdad: «para que en la luz de Dios veáis la luz, porque así conoceréis su verdad, al conocerla la amaréis y de ese modo seréis su fiel esposo». Cf. Carta 330, en *SCE2*, 1114. Aunque en *Lettere* C, figuran las dos versiones: «*sposo della verità eterna*» y «*sposo della Verità eterna*». Cf. P. Misciattelli, ed., 316.

la liturgia conyugal, como el anillo: «es tiempo de [...] desposarse con la verdad por el anillo de la fe»⁶²⁶; o las promesas:

Quien conozca y sea esposo de esta Verdad, en la sangre encontrará la gracia, la riqueza y la vida de la gracia, cubierta su desnudez y vestido con la vestidura anunciar el ardor de la caridad, [...] no sólo en las palabras sino en todo tiempo, tanto en la adversidad como en la prosperidad, en la persecución como en el consuelo⁶²⁷.

Además, desposarse con la Verdad es estar «revestido de la vestidura nupcial que cubre nuestra desnudez»⁶²⁸, el «vestido de la doctrina de Cristo crucificado»⁶²⁹. Así pues, otro elemento característico de ser esposo fiel de la Verdad es asumir el camino de oprobios y persecuciones de Cristo; es descansar en su cruz, esto es, no «esquivar los trabajos [sino aceptarlos] con alegría, yendo a su encuentro con santo deseo, diciendo: “Seáis muy bienvenidos”»⁶³⁰. Estos trabajos son asumidos a causa del pastoreo: ser «esposo de la Verdad» es ser pastor, al modo de Jesús, llevando «las ovejas descarriadas a sus espaldas, llevándolas con sufrimientos, muchas vigiliias y oraciones»⁶³¹.

Otra característica que define el ser «esposo de la Verdad» es su condición de «don»: esta relación nupcial responde a una iniciativa gratuita de Dios. Ciertamente, fue Él quien primeramente «unió [desposó] al Verbo con nosotros y a nosotros con el Verbo al tomar nuestra naturaleza humana»⁶³² y continúa haciéndolo posible, pues es Él quien nos desposa con la Verdad, infundiendo, por la fe, la sabiduría que nos permite conocer esa verdad y alcanzar la perfección⁶³³.

Habiendo caracterizado, en sus principales aspectos, en qué consiste ser «esposo de la Verdad», nos queda explicar la utilización de esta metáfora esponsal referida a un varón –la tradición espiritual la presenta normalmente referida a las mujeres– y, específicamente, a fray Raimundo de Capua. En primer lugar, debemos reconocer que, aunque Catalina –específicamente– exhorta a asumir esta identidad a cuatro varones, en otros textos se refiere a esta gracia sin distinción de sexos⁶³⁴; más aún, también Catalina

⁶²⁶ Carta 330, en *SCE2*, 1115.

⁶²⁷ Carta 102, en *SCE1*, 492.

⁶²⁸ Carta 211, en *SCE2*, 771.

⁶²⁹ Carta 275, en *SCE2*, 957. También, cf. Carta 330, en *SCE2*, 1114.

⁶³⁰ Carta 100, en *SCE1*, 485.

⁶³¹ Carta 272, en *SCE2*, 947.

⁶³² Carta 226, en *SCE2*, 823.

⁶³³ «Seréis esposos e hijos de mi Verdad y yo os infundiré, por medio de la fe, la sabiduría que os dará conocimiento de la verdad. En consecuencia, alcanzaréis toda perfección». Cf. Carta 272, en *SCE2*, 947.

⁶³⁴ «Decídanse mis verdaderos servidores y aprendan de Mí, el Verbo [...]. Así pasaréis por Mí, que soy puente, como queda dicho. Seréis esposos e hijos de mi Verdad». Cf. *Ibid.*

parece ubicarse en esta relación sponsal con la Verdad⁶³⁵. En realidad, para ella, la condición de varón o de mujer, no estriba principalmente en cuestiones biológicas, sino el modo de asumir el seguimiento de Cristo crucificado⁶³⁶, ya que el desposorio de Cristo con toda la humanidad anula las diferencias entre los dos sexos –espiritualmente hablando– por lo que, igualmente a ellas o a ellos, corresponde la aplicación de la metáfora sponsal. Catalina, pues, parece asumir con bastante flexibilidad la condición de género cuando se trata de la vida en el Espíritu. Esto, por otra parte, significó, en la Orden, un avance en la superación de ciertas barreras respecto a los roles atribuidos a lo masculino y lo femenino⁶³⁷.

Ahora bien, ¿por qué Catalina exhortó, especialmente, a Raimundo a vivir según este «título» vocacional? Que sea dominico no parece ser el motivo, pues a otros dominicos no les exhorta a esa vocación y, sí lo hace a otros varones no dominicos. Exceptuando a Micer Mateo, tanto Raimundo, como los otros dos a quienes Catalina llama «esposo de la Verdad», son varones de fuertes responsabilidades en la Iglesia⁶³⁸. En efecto, Raimundo, es encargado por el Papa como emisario al rey de Francia, prontamente sería nombrado provincial de la Orden en Lombardía (1379) y Maestro de la Orden (1380). En la última carta, Catalina le encarga el cuidado de la «navecilla de la Iglesia», el acompañamiento del Papa, y el cuidado de su *famiglia*:

Os escribo en su preciosa sangre con el deseo de veros columna fundamentada en el jardín de la santa Iglesia como fiel esposo de la verdad, tal como lo debéis ser. [...] Considerad la gran necesidad en la santa Iglesia, pues la vemos completamente sola. [...] Os ruego también que como padre, en cuanto sea posible, seáis del pastor el que gobierne de esta familia [espiritual] para conservarla en la dilección de la caridad y perfecta unión [...] Aunque me sirviese de grandísimo consuelo [vuestra presencia], me resulta mayor el consuelo y la alegría viendo el fruto que hacéis en la santa Iglesia⁶³⁹.

Creemos, por lo tanto, que el motivo por el cual Catalina le propone a Raimundo esta metáfora es que le considera una columna de la Iglesia⁶⁴⁰, con condiciones ideales

⁶³⁵ «Por tanto, carísimo y dulcísimo padre: desprendámonos de nosotros mismos y vistámonos de la verdad. Entonces seremos fieles esposos». Carta 295, en SCE2, 999.

⁶³⁶ Le escribe a Raimundo: «Como sois hombre que habéis prometido trabajar y sufrir por la honra de Dios, no me resultéis mujer cuando llegue el momento de sufrir». Carta 344a, en SCE2, 1169.

⁶³⁷ Sobre la «virilidad» en Catalina como crítica social y clerical: cf. RC II, I, 143. Sobre el conflicto para reconocer los estigmas de Catalina por su condición de mujer, cf. Gagliardi, “Direzione di coscienza”, 19.

⁶³⁸ Lo hará, por única vez, con Pedro Luna, en abril de 1378, así como con el Obispo Ángel, en diciembre de 1379. Al papa Urbano VI le llama «esposo de la Iglesia». Carta 371, en SCE2, 1259-1260. ¿Es casualidad que aquellos a quienes llama «esposo», o era papa, o lo sería o lo creería ser?

⁶³⁹ Carta 373, en SCE2, 1266-1267; 1270-1271.

⁶⁴⁰ Además del deseo expresado en la Carta 373, vemos este apelativo cuando Catalina le pide a Dios «por las dos columnas, los dos Padres que me has puesto en la tierra desde el principio de mi conversión», en clara referencia a fray Raimundo y ¿fray Tomás, su primer confesor? Cf. *El Diálogo* 108, en SCO, 255.

para ser pastor, al modo de Jesús, viviendo la dimensión sacerdotal de la misión (intercesión y sacrificio vicarial) en la entrega hasta la muerte. Ella es consciente que esa vocación es recibida como una gracia que se debe alimentar en la relación con el Maestro de la Verdad –conociendo– y reposando en el costado abierto del Esposo –amando–.

Conclusión.

En este Capítulo pudimos reconocer la doctrina espiritual presente en el acompañamiento espiritual de Catalina de Siena, así como los rasgos más destacados de su modo de ejercer esa tarea. Nos encontramos con un sistema teológico-espiritual consistente, muy bien trabado, pero no sistemático. Cada una de las categorías conceptuales conecta y entrelaza con la otra de tal modo que cuesta definir un eje articulador único. Hemos optado por privilegiar, como eje, la iniciativa divina que, en la simbólica de Jesucristo como Puente, ofrece la posibilidad de integrar, con mucha coherencia, los otros elementos del universo espiritual cateriniano. De este modo, la santa da cuenta de unos medios a través de los cuales el ser humano colabora con la iniciativa graciosa de Dios para progresar espiritualmente, esto es, para avanzar en el recorrido del Puente, hasta la plena unificación de la persona en la Trinidad.

Asimismo, además de la doctrina teológico-espiritual explicitada, abordamos la figura de Catalina como acompañante, tal como se presenta en las mismas fuentes, con el fin de extraer los rasgos más característicos de ese ministerio. Hemos señalado dos: la mediación sacerdotal y la maternidad espiritual. Ciertamente, en la experiencia de la sienesa, el acompañamiento espiritual es, en primer lugar, un ejercicio sacerdotal: su palabra es mediación entre Dios y la humanidad que, al mejor estilo dominicano, habla a los hombres de Dios y a Dios de los hombres, pero, más aún, es su vida misma la que se ofrece por la salvación de la humanidad y la reforma de la Iglesia. Sus cartas son, entonces, un acompañamiento martirial, advirtiendo que todo acompañante, si quiere servir a Jesucristo Puente, debe estar dispuesto a la entrega de su vida por la salvación de las personas que acompaña. El segundo rasgo de su acompañamiento espiritual es su maternidad espiritual. Acompañar es parir a la persona en Cristo y nutrirlo con Su Palabra. A diferencia del parto físico, que se da en un momento, el espiritual es un proceso continuo. Aquí, la celda interior es, en Catalina, el espacio de acogida y disponibilidad para la mediación, y la sangre es el dinamismo vital de la gracia que, a través de ella, nutre a la persona acompañada. En la santa sienesa, ambos rasgos se integran: es una

madre sacerdotal que ofrece, como Jesucristo, su vida a sus hijos al dar a luz, en ellos, la vida de Jesucristo.

Por último, señalamos algunos elementos que nos permiten reconocer un acompañamiento diferenciado; para esto, nos centramos en la invitación que le hace a fray Raimundo a ser Esposo de la Verdad. Es una invitación, en la que, por un lado, se articulan, muy dominicanamente, la Palabra y el Amor, y por otro, manifiesta que la predicación es una misión que involucra toda la existencia: si es la Verdad de Dios, la verdad del ser humano y de su salvación la que hay de predicar, solamente abrazándola vital y esponsalmente se podrá ser predicador *verbo et exemplo*⁶⁴¹. La particular misión de fray Raimundo en la Orden y en la Iglesia lo ubica en dicha situación de especial responsabilidad.

En fin, este acompañamiento analizado puede hacer comprender por qué algunos autores consideran a Catalina de Siena como una madre de la Orden⁶⁴², o cuando afirman que, en ella, «el alma masculina y el alma femenina de los Predicadores alcanzan un punto de fusión»⁶⁴³. Es que, a pesar de que Catalina no era la primera mujer que moría con fama de santidad en la Orden, sí parece ser la primera en condensar y expandir la identidad dominicana en toda su profundidad.

⁶⁴¹ En la Orden, la predicación *verbo et exemplo* es una tradición que proviene del Canon X del IV Concilio de Letrán: «los varones idóneos para cumplir provechosamente el oficio de la santa predicación [...] a la plebe [...] visiten solícitamente, y la edifiquen con la palabra y el ejemplo». *Cartas y documentos diplomáticos*, en *Escritos*, 1150.

⁶⁴² En cuanto que en ella se da origen la reforma de la Observancia que se extenderá completamente en toda la Orden. Cf. Vauchez, 220-237; cf. Gagliardi, “Direzione di coscienza”, 17.

⁶⁴³ Gagliardi, “Direzione di coscienza”, 16. La traducción es nuestra.

CAPITULO III. EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL COMO PREDICACIÓN

El término «acompañamiento espiritual» no se encuentra en el vocabulario de nuestros autores. Para referirse a dicha práctica utilizan, entre otros nombres, consejo o exhortación, porque las palabras hoy utilizadas, como «guía» o «dirección», son atribuidas, preferentemente, a Jesucristo o al Espíritu Santo⁶⁴⁴. Sin embargo, estudiosos de Jordán o Catalina, se refieren al acompañamiento espiritual que ellos realizan con las palabras «dirección [espiritual]»⁶⁴⁵, *discretio spiritum*⁶⁴⁶ o – como algunos biógrafos antiguos– «trato de la salvación del alma»⁶⁴⁷. Ahora bien, más allá de los términos, Jordán y Catalina consideran el servicio de acompañamiento espiritual que realizan a través de sus cartas como una actividad estrechamente vinculada al ministerio de la Predicación confiado a la Orden⁶⁴⁸. Así pues, para verificar y profundizar en esta afirmación, creemos necesario, abordar algunas categorías teológico-espirituales nucleares de la Tradición dominicana y confrontarlas con el acompañamiento espiritual practicado por nuestros autores. De esta manera podremos reconocer la relevancia y el significado que aquellas tienen en éste. Las categorías que profundizaremos son las siguientes: predicación, salvación de las almas y *gratia praedicationis*. Estas constituyen la acción propiamente dicha de predicar, su fin y su condición carismática. En cada una de estas categorías abordaremos los componentes histórico, teológico-espiritual y pastoral presentes en el acompañamiento espiritual de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena.

⁶⁴⁴ En Jordán: «Bajo la enseñanza, el amor y la dirección del Hijo de Dios» Cf. Carta 15, p. 49. En Catalina: «Cuando el amor se halla verdaderamente ordenado hacia Dios y el prójimo, el consejo y la guía no viene de los hombres sino sólo del Espíritu Santo». Carta 64, en *SCEI*, 386.

⁶⁴⁵ Alejandro del Cura, respecto de Jordán: «La dirección continua y delicada del Maestro Jordán, la hicieron [a Diana] caminar por las más altas vías del espíritu». Alejandro del Cura, «Introducción», en *Cartas*, 15. También: «*Ai Predicatori si è attribuito il merito di aver inaugurato un nuovo modello di direzione spirituale*». Andrea Tilatti, «La direzione spirituale dei frati Predicatori», en Giovanni Filermo, ed., 339. Benedicto XVI afirmaba que los discípulos de Catalina consideraban «un privilegio ser dirigidos espiritualmente» por ella. Benedicto XVI, Audiencia General. Miércoles 24 de noviembre de 2010.

⁶⁴⁶ Gagliardi, «Direzione di coscienza», 17.

⁶⁴⁷ Diana solía «tratar con él [santo Domingo] de la salvación de su alma». Cormier, 149.

⁶⁴⁸ Respecto de Catalina se afirma: «*Her own ministry was in the 'marketplace', the public forum where the fruit of her own contemplation was expressed in preaching, whether by pen or by the living word itself*». Richard Woods, 106.

1. Una aproximación al término «predicación» en la Orden de Predicadores

1.1. La predicación en el contexto fundacional de la Orden de Predicadores

En primer lugar, para rastrear el contexto semántico del término «predicación» referido a la Orden, debemos acercarnos al Concilio IV de Letrán (1215) al que santo Domingo asistió acompañando al obispo Fulco de Toulouse; éste había ya nombrado a Domingo y a sus primeros compañeros, «predicadores por la diócesis»⁶⁴⁹. Entre sus numerosas determinaciones, dicho concilio estableció que los obispos ordenasen «varones idóneos [...] como coadjutores y cooperadores, no solo en el oficio de la predicación, sino también en el de oír confesiones, imponer penitencias y demás cosas que pertenecen a la salvación de las almas»⁶⁵⁰. Animado por estas disposiciones, el papa Honorio III concedió, en ese año a santo Domingo, la confirmación de la Orden para realizar el oficio de la predicación y que los frailes «abrazados a la pobreza y profesando la vida regular, [se entregasen] totalmente a la exhortación de la Palabra de Dios evangelizando por el mundo entero el nombre de nuestro Señor Jesucristo»⁶⁵¹. Es por eso, por lo que la Orden se reconoce «instituida especialmente para la predicación y salvación de las almas»⁶⁵² y considera que los frailes ostentan el título de «predicadores» «ex oficio», esto es, al modo como lo eran los obispos⁶⁵³. La observancia regular ya no sería su principal medio de santificación, sino los trabajos de la predicación, los cuales les servirían «para la remisión de los pecados»⁶⁵⁴.

Así pues, el mandato de «la evangelización íntegra de la palabra de Dios»⁶⁵⁵ y el de ser «útiles a las almas de los prójimos»⁶⁵⁶ impulsó la conciencia, desde el inicio, de que la predicación dominicana era multiforme, esto es, que incluía diversas formas de anuncio de la Palabra de Dios: «encuentros personales o concentraciones masivas, homilías, sermones, diálogos comunitarios, enseñanza en el aula, disputas [...], escritura, arte...»⁶⁵⁷. Como única excepción, en los primeros tiempos, se evitaba el asumir iglesias

⁶⁴⁹ «[Para] extirpar la herejía, desterrar los vicios, enseñar el credo o síntesis de la fe, e imbuir a los hombres en las sanas costumbres». Gómez García, “Esquema biográfico”, en *Escritos*, 140-141.

⁶⁵⁰ Concilio IV de Letrán, *Canon X. De la institución de predicadores*, en *Cartas y documentos diplomáticos*, en *Escritos*, 1150.

⁶⁵¹ Honorio III, *Carta a santo Domingo*, 18 de enero de 1221, en *ibid.*, 1173.

⁶⁵² *Constituciones antiguas de la orden de Predicadores*, prólogo, en *Ibid.*, 1025.

⁶⁵³ Cf. Simon Tugwel, *The way of the Preacher* (London: Dorton, 1979), 17s., citado en Felicísimo Martínez Diez, *Ve y predica. La predicación dominicana en los siglos XIII y XXI* (Madrid: Edibesa, 2015), 110.

⁶⁵⁴ Honorio III, *Carta a santo Domingo*, 21 de enero de 1217, en *Escritos*, 1161.

⁶⁵⁵ Honorio III, *Carta a todos los preladados de la Iglesia*, 4 de febrero de 1221, V. Koudelka, *MOPH. T. XXV* (Roma, 1966), 145.

⁶⁵⁶ *Constituciones antiguas de la orden de Predicadores*, prólogo, en *Escritos*, 1025.

⁶⁵⁷ Martínez Diez, 197.

que tuvieran anejas la «*cura animarum*»⁶⁵⁸, porque la libertad del anuncio de la Palabra –y en pobreza– no se concedía con asumir la gestión de parroquias que incluían diversas administraciones civiles y económicas⁶⁵⁹. Sin embargo, la vinculación que existía, en la doctrina del lateranense, entre predicación y confesión «y demás cosas que atañen a la salvación de las almas», habilitaba para integrar al oficio del predicador una variedad de conversaciones en orden a la «*salus animarum*». Un ejemplo de esto, ya en el inicio de la Orden, es el «trato de la salvación de su alma» que Diana mantenía con santo Domingo y luego, con Jordán, como si éste fuera «otro Domingo»⁶⁶⁰.

1.2. La predicación como signo eficaz del diálogo entre Dios y el ser humano

Si la Palabra de Dios es la iniciativa del diálogo que Dios ha querido mantener con la humanidad para su salvación, y la predicación quiere ser la «evangelización íntegra de esa Palabra», abordaremos la predicación desde la categoría de «diálogo». Ciertamente, predicación y diálogo no son palabras extrañas entre sí: desde los inicios de la fe, la predicación apostólica despierta preguntas –«¿qué hemos de hacer, hermanos?» (Hech 2,37)– y suscita respuestas de acogida a la Palabra (cf. Hech 2,41)⁶⁶¹.

La Sagrada Escritura recoge también que, desde el origen, la Palabra de Dios ha manifestado un deseo: «Hágase la vida». Y, en Dios, por la fuerza performativa de su Palabra, manifestar una intencionalidad es hacerla realidad. Mas, no debemos olvidar esta condición de deseante de la Palabra divina porque, entonces, descubrimos que Ella crea porque ama. Esto, precisamente, es lo que afirma Catalina, al decir que Dios, antes de la creación, viendo al ser humano dentro de Sí mismo, se enamoró de él y le creó para gozar y participar de lo que Él poseía en Sí⁶⁶². Entonces, la vida humana nace del deseo de una relación, el ser humano existe por una voluntad de diálogo de parte Dios, en el que Palabra y Amor se conjugan. En esta relación dialógica, el ser humano es llamado a existir y nombrado como un Tú, como un interlocutor de Dios. Mas, cuando por el pecado humano, el diálogo entró en crisis, la Palabra, que era Creadora, fue, también, creativa.

⁶⁵⁸ *Constituciones antiguas de la orden de Predicadores*, II, 27, en *Escritos*, 1066.

⁶⁵⁹ Cf. Martínez Diez, 173.

⁶⁶⁰ Cf. Mortier, 164. Trato que confirma el mismo Jordán, en su carta: «*dilectae in Christo Sorori suae ex eodem Patre spiritali, et carissimae Filiae suae Dianae, quam sibi reliquit idem Pater*». *Epistolae*, 72. «A Diana en Cristo querida hermana en el mismo Padre espiritual, e hija suya muy querida, pues se la dejó el Padre común». Carta 17, p. 52.

⁶⁶¹ La predicación también asume forma de *Diálogo* entre Dios y el ser humano, en la obra principal de Catalina de Siena, espacio de escucha atenta a la única Revelación de Dios en el presente de la historia.

⁶⁶² Cf. Catalina de Siena, carta 204, en *SCE2*, 756.

Fue haciéndose historia y acontecimiento en Israel⁶⁶³ por el «Espíritu Santo que habló por los profetas»⁶⁶⁴. Más aún, llegada la plenitud de los tiempos, la Palabra se hizo carne por obra del Espíritu Santo para reflejar, como en «espejo sin mancha»⁶⁶⁵, el pleno diálogo del ser humano con Dios. Jesús, entonces, es la Palabra definitiva de amor que Dios pronuncia. La donación de esta Palabra Amorosa alcanza su culmen, cuando Cristo, sostenido por el Espíritu Santo –que es quien ha «mantenido sujeto y clavado a Dios-y-hombre»⁶⁶⁶– se entrega en el anonadamiento de la cruz. Allí, el cuerpo de Jesús se vuelve «un libro [y se extiende] como un pergamino, escrito con las heridas y pintado con su sangre piadosa [...] en el que se aprende a la perfección la lección de la caridad»⁶⁶⁷. Este Puente de carne ha quedado ya abierto para siempre y, por eso, la Iglesia debe mantener, en la historia, la misión del puente, como una «navecilla para sacar las almas del mar tempestuoso y llevarlas a la salvación»⁶⁶⁸. Dentro de esta navecilla, santo Domingo –dice el Padre– «tomó el oficio del Verbo [...] parecía un apóstol en el mundo. Esparcía mis enseñanzas con tanta verdad y luz, que disipaba las tinieblas y hacía que brillara la luz»⁶⁶⁹. Así, como él, inspirados en su carisma, cada predicador⁶⁷⁰ está llamado a asumir la misión de ser «verdaderamente hijo y abanderado de la Palabra encarnada del Hijo de Dios»⁶⁷¹; de este modo, a través de la palabra de la Predicación, la Palabra continúa y restaura el diálogo con la humanidad.

Así, pues, en la Predicación de la Iglesia, la Palabra puede encontrarse y dialogar con cada persona de una manera siempre actual. Todo predicador, como Catalina refería de santo Domingo, prolonga el «oficio del Verbo» en la historia y, así, la predicación alcanza una categoría cuasi sacramental, al constituirse en signo eficaz del diálogo entre Dios y el ser humano: no solo lo evoca, sino que lo realiza y lo hace presente. Ahora bien, como la humanidad de Jesús sirvió a la Palabra para que pueda hacerse presente en la historia –*instrumentum coniuntur*, explicaba Tomás de Aquino⁶⁷²–, de modo similar –

⁶⁶³ También en los otros pueblos. Ver la noción de «*preparatio evangelica*» en *Lumen Gentium*, n° 16.

⁶⁶⁴ «*Qui locutus est per prophetas*». Cf. *Símbolum Constantinopolitanum*, en Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n° 150 (Barcinone : Herder, ³³1965), 66.

⁶⁶⁵ Jordán de Sajonia, Carta 28, p. 69.

⁶⁶⁶ Catalina de Siena, Carta 129, en *SCE1*, 565.

⁶⁶⁷ Jordán de Sajonia, Carta 15, p. 48.

⁶⁶⁸ *El Dialogo* 29, en *SCO*, 107.

⁶⁶⁹ *El Dialogo* 158, en *SCO*, 403.

⁶⁷⁰ Vocación propia, pero no exclusiva, de la Orden de Predicadores.

⁶⁷¹ Catalina de Siena, Carta 226, en *SCE2*, 820.

⁶⁷² «La causa eficiente principal de la gracia es el mismo Dios, en relación al cual la humanidad de Cristo hace de instrumento unido, y el sacramento, de instrumento separado». *STh* III, q. 62, a. 5, in c.

*instrumentum separatum*⁶⁷³—, la carne, la voz, las palabras, la psicología, en fin, toda la humanidad del predicador sirve a la Palabra para que continúe haciéndose presente, y se restaure personalmente el diálogo de la Palabra con cada persona. La eficacia del instrumento es la obra del Espíritu Santo:

*Une grâce invisible est communiquée par cette réalité historiquement et sociologiquement constatable qu'est la prédication. Or aucun moyen terrestre ne produit par lui-même une œuvre surnaturelle, divine. C'est donc qu'il faut faire appel ici à la notion de sacramentalité et tenir qu'à travers l'acte humain qu'est la prédication l'Esprit-Saint qui instaure toute relation de signification sacramentelle, opère*⁶⁷⁴.

En realidad, el Espíritu Santo no solo obra la eficacia en el predicador sino también en el oyente; este va renaciendo por el Espíritu (cf. Jn 3,5-7) cuando, como María, escucha, asiente y recibe la Palabra y, al fin, le responde, en diálogo: «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38). Es el Espíritu Santo quien actualiza en el creyente la presencia y la fecundidad de la Palabra de Dios, y quien, en definitiva, activa el diálogo del ser humano con la Trinidad.

Ahora bien, el acompañamiento espiritual es un ámbito de predicación, en el que el diálogo del ser humano con Dios se «tematiza» y se hace explícitamente consciente. Esto es, una especie de «meta-predicación» en la que la relación vital entre Dios y la persona—este diálogo— se hace tema de conversación y de análisis. En el acompañamiento espiritual, la revelación y salvación que el Espíritu Santo obra en lo secreto, se vuelve proceso explicitado y dialogado. Es la toma de conciencia y el empeño de cooperar en la relación dialógica con Dios, mediante la pedagogía misma del diálogo con un hermano o hermana «que ayude [instrumento] a otro y la diligencia de la caridad sobrenatural [el Espíritu] inflame la llama del espíritu»⁶⁷⁵. De este modo, el acompañamiento espiritual deviene un espacio de predicación, encuentro transformador con la Palabra de Dios por la acción del Espíritu Santo, en el cual la revelación-salvación se personaliza, desde el acontecer mismo y en las dinámicas propias de la historia personal⁶⁷⁶.

⁶⁷³ «El hombre puede cooperar al efecto interior del sacramento actuando como ministro, ya que es lo mismo decir ministro que instrumento, puesto que la acción de ambos se realiza exteriormente, pero produciendo un efecto interior en virtud de la causa principal, que es Dios». *Ibid.*, q. 64, a.1. in c.

⁶⁷⁴ David Macaire, “Les dimensions charismatiques de la prédication”, en Emmanuel Durand et Luc-Thomas Somme, dir., *Prêcher dans le souffle de la Parole. Jalons pour une théologie dominicaine de la prédication* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2015), 192.

⁶⁷⁵ Jordán de Sajonia, carta 57, p. 115.

⁶⁷⁶ «L'Esprit Saint est celui par qui la particularité de l'histoire du salut en Jésus-Christ rejoint chaque histoire humaine particulière ». Cf. D. Bourgeois, *La pastorale de l'Église*, citado en David Macaire, “Les dimensions charismatiques”, 193, n. 3.

En síntesis, la Predicación es un espacio en el que el Espíritu Santo, obrando en el predicador y en el oyente, personaliza la Revelación y, de este modo, activa y restaura el diálogo entre Dios y cada ser humano, es decir, realiza la obra de la salvación. Corresponde, pues, aproximarnos a lo que entiende la tradición dominicana por salvación.

2. Una aproximación al término «salvación de las almas»⁶⁷⁷ en la Orden de Predicadores

2.1. La «salvación de las almas», fin de la predicación dominicana

Desear y buscar la salvación es la tarea central del creyente. Es lo que Jordán, en el *Libellus*, escribió acerca de Domingo, que «se esforzó por buscar con sumo cuidado las sendas de la salvación y seguirlas con toda la fuerza de su alma»⁶⁷⁸. Es también lo que el mismo Jordán hacía, al reconocer que había encontrado en la Orden un camino seguro de salvación, «el mismo –dice– que había ideado en mis frecuentes reflexiones»⁶⁷⁹. Sin embargo, la propia salvación está ligada a la caridad y al empeño con que buscamos la salvación del prójimo. Es el sentido apostólico que destacan en Domingo todos los que lo conocían, al referir de él que «albergaba en su corazón un admirable y casi increíble afán por la salvación de todos»⁶⁸⁰. En virtud de este celo por la salvación de las almas, Domingo tenía siempre la costumbre «de hablar de Dios, o con Dios, en casa, fuera de casa, o de viaje. Exhortaba a sus frailes a hacer lo mismo, y lo puso en las constituciones»⁶⁸¹. Así, la predicación dominicana es, especialmente, predicación «de la salvación». Es lo que llamaban «una predicación doctrinal»⁶⁸². En efecto, los grupos laicales que buscaban una reforma eclesial también predicaban, pero únicamente podían dedicarse «a la exhortación moral y a la invitación a la penitencia, [...pues] sólo los obispos tenían la misión de enseñar (*Ordo doctorum*) y de predicar (*Ordo praedicatorum*) la doctrina cristiana»⁶⁸³. La Orden de Predicadores contaba con el encargo papal de la

⁶⁷⁷ Es justo aclarar que la expresión «salvación de las almas», que disuena –por reductiva– al pensamiento teológico actual, «definía en la Edad Media la totalidad y el objetivo más específico de la misión de la Iglesia, [...para distinguirla de] la misión de la sociedad civil». Martínez Diez, 101-102.

⁶⁷⁸ Cf. Jordán de Sajonia, *Orígenes*, 13, en *Escritos*, 212.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, 69, en *Escritos*, 240.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, 34, en *Escritos*, 223. Uno de los testigos, en su proceso de canonización resalta su compasión, que le hacía clamar a Dios: «Señor, ten misericordia de tu pueblo. ¿Qué será de los pecadores?». *Ibid. Actas de los testigos del Languedoc*, 18, en *Escritos*, 347. Esta compasión le impulsaba a hacer una petición a Dios: «Que se dignara concederle la verdadera caridad, eficaz para cuidarse y procurar la salvación de los hombres. Estaba convencido de que solo comenzaría a ser de verdad miembro de Cristo, cuando pusiese todo su empeño en desgastarse para ganar almas, según el modelo del Salvador de todos, el Señor Jesús, que se inmoló totalmente por nuestra salvación». Jordán de Sajonia, *Orígenes*, 13, en *Escritos*, 211.

⁶⁸¹ *PCSD. Actas de los testigos de Bolonia*. Testigo VII, 3, en *Escritos*, 325.

⁶⁸² Martínez Diez, 178.

⁶⁸³ *Ibid.*, 180.

predicación de los misterios de la salvación, esto es, el anuncio de la voluntad salvífica de Dios en Jesucristo para toda la humanidad. Por eso, la dominicana es una predicación cristocéntrica, sensible a la bondad de Dios y de la creación⁶⁸⁴, en la que la denuncia del pecado no es condena apocalíptica sino que brota de la predicación esperanzada de la gracia. Este carácter salutífero y positivo de la predicación es el propiamente dominicano, hasta hoy:

*L'Écriture que la prédication vient commenter [...] est d'abord et avant tout bonne nouvelle, annonce du salut, de la libération que Dieu propose, offre à son peuple. [...] Elle pourra à l'occasion dénoncer le péché, appeler à la conversion, mais ce sera à la lumière du salut apporté par le Christ. [...] C'est la parole de Dieu qui, par sa lumière, révèle le péché, et c'est elle qui donne le désir d'en sortir, non par crainte du châtement mais par l'attrait de la vie avec Dieu*⁶⁸⁵.

El celo por la salvación de las almas es el fin que motiva la predicación de Jordán de Sajonia, en continuidad con santo Domingo⁶⁸⁶. En efecto, es desde esta motivación que escribe a las monjas del convento de santa Inés, deseándoles la salvación eterna y predicándoles la «palabra de salvación y de gracia»⁶⁸⁷. Si les pide que oren por él y por los hermanos, es para que Dios «por su gracia, nos conceda procurar la salvación de las almas, en la que estamos trabajando. De este modo [–les dice–] también vosotras os haréis partícipes de nuestro trabajo»⁶⁸⁸. Reconoce que todo don es para el apostolado: «El Señor, [...] una vez más ha multiplicado su misericordia para conmigo por Jesucristo su Hijo, para honor y gloria suya y para salvación de las almas»⁶⁸⁹. A su vez, Catalina de Siena, también vive y obra «por el honor de Dios y la salvación de las almas»⁶⁹⁰, pues considera que «los verdaderos hijos [...son los que andan] con anheloso deseo en busca del honor de Dios y de la salvación de las almas»⁶⁹¹. Ella vive, así, en imitación de Jesús quien fue enviado como Cordero, buscando solamente «el honor del Padre y nuestra salvación»⁶⁹².

⁶⁸⁴ «La primera generación dominicana bebió del fundador [...la] fe en la bondad de Dios y de la creación. [...] Si Domingo, en su predicación, se enfrenta a los cátaros [...es] porque no puede aceptar su doctrina dualista, su desprecio de la materia, del cuerpo, de la historia, de la encarnación». Martínez Diez, 221.

⁶⁸⁵ Jean-Marie Gueullette, «Une éthique de la prédication», en E. Durand et L.-T. Somme, dir., *Prêcher dans le souffle de la Parole. Jalons pour une théologie dominicaine de la prédication*, 164-165.

⁶⁸⁶ «*Sempre conscio dello spirito sacerdotale e apostolico del proprio Ordine e dell'obbligo personal di contribuire alla salute delle anime*». A: Walz, «Intorno alle lettere», 148.

⁶⁸⁷ Jordán de Sajonia, carta 41, p. 86. Le escribe a la monje del Hórreo: «Tú me amas totalmente, porque piensas que recibiste por medio de mí la palabra de salvación». Íd., Carta 55, p. 109.

⁶⁸⁸ Íd., Carta 45, p. 92.

⁶⁸⁹ Íd., Carta 29, p. 70.

⁶⁹⁰ Esta expresión, «honor» (o su sustituta: «honra o gloria de Dios»), aparece en las cartas 49, 70, 100, 102, 104, 105, 195, 198, 219, 226, 251, 272, 277, 286, 295, 324, 368 y 369. «[Por el] honor al divino nombre, o la salvación de alguna alma, [...ella] se levantaba antes, caminaba más lejos y se afanaba más que los que la acompañaba [...]; no conocía el cansancio». *RC*, II, V, 187.

⁶⁹¹ Catalina de Siena, Carta 272, en *SCE2*, 945.

⁶⁹² Catalina de Siena, Carta 204, en *SCE2*, 756.

Por eso, exhorta a sus hijos a que vivan según este modelo, «no buscando [su] gloria sino la de Dios y la salvación de las almas»⁶⁹³, y les anima a hacer un proceso de aprendizaje en el seguimiento de Jesús: «Sabed, hijos míos, que la buena vida y el hambre del honor de Dios y de la salvación de los hombres no las podemos poseer ni enseñar si no vamos a la escuela del Verbo»⁶⁹⁴. Les encamina a imitar a Jesús, asumiendo, también, su misión, que es la salvación de las almas, puesto que la propia salvación conlleva procurar, en la caridad, la salvación de los demás.

La salvación, entonces, es un tema explícito en el acompañamiento espiritual que realizan nuestros autores. Se hace presente mediante el diálogo y el análisis de las situaciones personales e históricas. Se trata de una mistagogía que encamina a la persona a la obediencia de la Palabra que habla en su vida y en su historia, para que, entrando en la «escuela del Verbo», pueda, en la medida de lo posible, irse conformando con la vida venidera y la sabiduría de los santos.

2.2. «La salvación de las almas». Una aproximación a la Soteriología presente en el *Epistolario* de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena

El término “salvación de las almas» presenta una bidimensionalidad intrínseca al referirse, simultáneamente, al ser humano y a Dios. En efecto, «salvación» remite a una acción propia de Dios, pues solo Él salva y, por otra parte, el sujeto en quien se opera esa salvación es el ser humano, representado, aquí, por «las almas», principio vital, formal y espiritual del ser humano, en la perspectiva antropológica medieval⁶⁹⁵. De este modo, la soteriología se relaciona con la antropología teológica, pues la salvación es «para» el ser humano. Veremos, en este punto, algunos conceptos con los cuales nuestros autores explican la salvación y, en ellos, se reconocerán referencias propias de Dios y del ser humano.

2.2.1. La salvación como «vida» en plenitud

Jordán, para referirse al don de la salvación utiliza, entre otros conceptos, el de «vida» (o «vida eterna», «vida gloriosa»): «Consuélate pues, y ten, ante tus ojos aquella

⁶⁹³ Íd., Carta 295, en *SCE2*, 999.

⁶⁹⁴ Íd., Carta 226, en *SCE2*, 821.

⁶⁹⁵ Sosteniendo que el hombre es, exclusivamente, el compuesto de alma y cuerpo, Tomás de Aquino concede en algún sentido también afirmar: «el hombre es el alma». *STh*, I, q. 75, a. 4, in c.

vida en la que no hay ninguna enfermedad...»⁶⁹⁶; también, al notar de que muchos frailes no estudiaban como correspondía a su vocación de predicadores, se lamenta: «privan a muchas almas de la oportunidad de su salvación, pues habrían podido ayudarlas para la vida eterna, si ellos hubieran estudiado como debían y no con negligencia»⁶⁹⁷. Asimismo, distingue la salvación, como «vida eterna», de lo que llama «esta vida»⁶⁹⁸, o «la vida presente»⁶⁹⁹. Al contraponerlas, pretende, sobre todo, encender el deseo y la esperanza de la vida eterna, vista como la Patria, el lugar del descanso, de la plena alegría, del consuelo eterno y de la estabilidad, «donde no hay lugar para nada deficiente y donde cada uno de nosotros será llenado de tanta perfección que no podrá desearla mayor»⁷⁰⁰. Sin embargo, esta contraposición no es absoluta, sino sobre todo, un recurso retórico. En el pensamiento del maestro sajón la vida eterna se anticipa de algún modo, en esta vida, por la vida de la gracia: «Es Él [Dios] quien ha de ser amado con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas, porque sólo Él puede y debe bastar al alma, ahora por la gracia y después por la gloria»⁷⁰¹. Así, en esta vida, es posible, para quienes «pisotea[n] la muerte vieja de los pecados y se esfuerzan día a día en renovar cada vez más el espíritu de su mente, camina[r] en vida nueva [...] posee[r] los principios de la inmortalidad»⁷⁰².

Catalina, por su parte, relaciona la salvación de las almas con la gloria y el honor de Dios⁷⁰³. De modo similar a Jordán, la asocia, también, con la vida eterna, el fin de la vida humana: «toda criatura racional es peregrina en esta vida, pues aquí no se encuentra nuestro fin sino que el término al que debemos encaminarnos y, para el que fuimos creados, es la vida eterna»⁷⁰⁴. También distingue la vida presente, que es como un «mar tempestuoso»⁷⁰⁵, de la vida eterna, que es como un «mar de paz»: «Así conocen mi verdad

⁶⁹⁶ Jordán de Sajonia, Carta 3, p. 33-34. También: «Se digne también llevarnos e introducirnos en la vida eterna». Íd., Carta 29, p. 70.

⁶⁹⁷ Íd., Carta encíclica a las Provincia de Lombardía, p. 117.

⁶⁹⁸ Entre otras: «A las almas piadosas no les puede suceder en esta vida ninguna desgracia sin alguna utilidad». Íd., Carta 2, p. 31.

⁶⁹⁹ «En la miseria de la vida presente nos asaltan los males de los pecadores». Íd., Carta 3, p. 34.

⁷⁰⁰ Íd., Carta 11, p. 43.

⁷⁰¹ Íd., Carta 37, p. 81.

⁷⁰² Íd., Carta 56, p. 111.

⁷⁰³ Nos resuena la máxima de san Ireneo de Lyon: «Porque la gloria de Dios es el hombre dotado de Vida; y Vida del hombre es la visión de Dios». Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* IV, 20, 7. Cf. Antonio Orbe, trad., *Teología de San Ireneo IV. Traducción y Comentario del Libro IV del «Adversus haereses»* (Madrid: BAC-Estudio Teológico de san Ildefonso de Toledo, 1996), 299.

⁷⁰⁴ Catalina de Siena, Carta 249, en *SCE2*, 873.

⁷⁰⁵ «Sin sufrimiento no podemos cruzar este mar tempestuoso, de ahí que este dulce y amoroso Verbo se haya hecho para nosotros camino y norma». Íd., Carta 271, en *SCE2*, 941.

y, conociéndola, la siguen y, consiguientemente, reciben la vida eterna y [...] se encuentran en el mar de la paz con los verdaderos gustadores [los bienaventurados]»⁷⁰⁶.

En estos autores, la salvación como «vida» nos remite a Dios creador y suma Bondad, que nos creó «para que participáramos y gozáramos del sumo Bien, el que Él goza»⁷⁰⁷. Es su iniciativa gratuita y amorosa la que está en el origen y en el fin de la vida humana, y es, por tanto, un fondo de bondad que sostiene y guía el acontecer de la historia. Con el pecado humano, esta disposición benéfica no disminuyó, sino que se reorientó creativamente, y la irrevocabilidad de la Bondad divina permanece disponible como don de salvación. En efecto, la salvación es un don escatológico que despierta el deseo y suscita la esperanza, pero que también se experimenta y anticipa en la historia. Esta es vista positivamente como el espacio en donde se encuentra la salvación. Porque, si bien tanto la gracia como el pecado atraviesan la historia y el corazón humano, la iniciativa amorosa de Dios es siempre superadora, al perfeccionar una naturaleza que ya supone buena⁷⁰⁸.

2.2.2. La salvación como unión con Dios

Además del concepto de «vida» y, ligado a él, nuestros autores comprenden la salvación como la unión personal del ser humano con Dios, una unión que adquiere características esponsales. Jordán, en efecto, al plantear la vida humana con una orientación escatológica, la enmarca en el contexto nupcial del Apocalipsis en donde tendrán lugar «las bodas del Cordero»⁷⁰⁹. También Catalina, para expresar la plena comunión con Dios en la vida eterna, se refiere a la dimensión esponsal. En este sentido, exhorta a fr. Raimundo a que se despose con la Verdad y se revista de la vestidura nupcial, que es la Sangre del Amor⁷¹⁰; e invita a las bodas eternas a Nicolás de Toldo –acusado de subversivo por el gobierno de Siena–, durante su ejecución: «“Arrodillaos, dulce hermano mío: ¡A las bodas! Pronto estarás en la vida eterna”»⁷¹¹. En este sentido, para nuestros

⁷⁰⁶ Íd., Carta 272, en *SCE2*, 946.

⁷⁰⁷ Íd., Carta 195, en *SCE2*, 730.

⁷⁰⁸ Cf. Tomás de Aquino, *STh*, I, q.1, a.8, ad 1.

⁷⁰⁹ Jordán de Sajonia, carta 35, p. 79.

⁷¹⁰ «Quien conozca y sea esposo de esta Verdad, en la sangre encontrará la gracia, [...] cubierta su desnudez y vestido con la vestidura nupcial del ardor de la caridad». Catalina de Siena, Carta 102, en *SCE1*, 492.

⁷¹¹ Íd., Carta 273, en *SCE2*, 954.

autores, la santidad es la feliz y plena unión con Dios⁷¹², plenitud relacional escatológica que responde a la vocación humana original.

Asimismo, como la vida eterna, también la unión con Dios es, en parte, ya experimentada en la historia. A esta unión, se refiere Jordán al afirmar que Cristo «afianza el corazón en el que habita [...y], para adherirnos a Él con fuerza, Él mismo nos aprieta con el tenaz pegamento de su amor»⁷¹³. La sienesa lo confirma con su propia experiencia, cuando refiere que la persona es «anegada en la Esencia divina por unión de afecto y amor»⁷¹⁴, «unión [que] es de tal deleite, dulzura y suavidad que extingue toda amargura y hace ligera toda carga»⁷¹⁵. Esta experiencia de unión es lo que, en la tradición espiritual cristiana, ha constituido el culmen del itinerario espiritual, el grado supremo de la relación con Dios en esta vida⁷¹⁶. Hacia esta experiencia de unión y, sobre todo, hacia la plena unión en la vida verdadera, es a la que nuestros autores encaminan en su acompañamiento espiritual.

Ahora bien, la unión entendida como desposorio del ser humano con el Señor, es una iniciativa que Dios mismo se adelantó a realizar, al desposarse Él primero, en la Encarnación, con la naturaleza humana. Es así como el Hijo se ha constituido en «Puente»⁷¹⁷. De este modo, en el Verbo encarnado, Dios se ha volcado –«injertado»⁷¹⁸– totalmente en el ser humano con el fin de hacer de la humanidad –restaurada en el Hijo– el camino mismo de salvación, para que, mediante este «camino de la doctrina del dulce y amoroso Verbo [podamos] unirnos al Padre eterno»⁷¹⁹. Metáforas como la «escuela del Verbo» o el «acostumbrarse» a la Palabra remiten a Jesucristo como la Verdad de Dios y la verdad del ser humano, Verdad que el Verbo manifiesta en la Sangre, esto es, en la gracia de su Amor. El creyente es invitado, entonces, a vivir un proceso de imitación de Jesucristo, para lo cual, es indispensable la presencia del Espíritu que, siendo Espíritu de la Verdad, Espíritu de Jesús y Camarero de la comida que se sirve en la mesa de la cruz,

⁷¹² «Pues los santos, [...] unidos íntimamente al amor divino, quieren extender a todos la abundancia de su bendición». Jordán de Sajonia, Carta encíclica sobre la traslación del cuerpo del Bienaventurado Domingo, en *Cartas*, p. 121.

⁷¹³ Íd., Carta 29, p. 70.

⁷¹⁴ Catalina de Siena, Carta 219, en *SCE2*, 803.

⁷¹⁵ Íd., Carta 329, en *SCE2*, 1112.

⁷¹⁶ Así, desde Dionisio Areopagita, se ha considerado a la fase unitiva como la última etapa del proceso místico que corona las etapas purgativa e iluminativa. Cf. *La jerarquía celeste*, 3, 2, texto citado en Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta, 2003), 303.

⁷¹⁷ Catalina de Siena, Carta 272, en *SCE2*, 944.

⁷¹⁸ Íd., Carta 226, en *SCE2*, 823.

⁷¹⁹ Íd., Carta 249, en *SCE2*, 873.

actúa como fuego de caridad para guiar e introducir al creyente en la Verdad. De esta manera, el desposorio, iniciado –y ya completo, desde Dios– en la Encarnación, se cumple en el ser humano en la unión que se va viviendo en la historia y, al fin, en las escatológicas Bodas del Cordero.

2.2.3. La salvación como «belleza» plena de la nueva creación

En el origen de la existencia humana hay un proyecto divino de belleza: Dios «nos creó para gloria y alabanza de su nombre y para que participáramos de su eterna belleza y fuésemos santificados en Él»⁷²⁰. La belleza humana consiste en ser imagen y semejanza de Dios, mas, por el pecado, esa belleza de las almas queda escondida. La santidad, por el contrario, es vista como la recuperación de la belleza: «¡qué hermosa es delante de Dios la vida humana y casta y luminosa!»⁷²¹. Es que, si la vida de Dios es belleza –el cielo es un «lugar repleto de la luz de la belleza total»⁷²²–, el deseo de la belleza es el que motiva en el creyente la vida virtuosa, por la cual se adorna el tálamo nupcial para el Esposo. En efecto, «Dios hizo para nosotros una nueva creación para la gracia, merced a la sangre de su Hijo»⁷²³, por la que somos revestidos con la vestidura nupcial, la vestidura de la caridad en el fuego del Espíritu Santo. Es este Espíritu quien hace de la persona, un «órgano» suyo, «por la limpieza virginal y la posesión de las virtudes», al habitar en ella como Huésped, en el «hospicio de su alma»⁷²⁴. Además de constituir una motivación a la virtud, la belleza del «alma racional» es acicate para la misión, pues desea también en el otro la plenitud de esa belleza.

Si yo –dice Dios a Catalina–, que soy la inmensa belleza, de la cual proceden todas las demás, arrebatado por el amor a la belleza de las almas, quise bajar a la tierra para derramar mi sangre para redimirlas, ¡cuánto más no debéis cansaros vosotros del uno por el otro a fin de que no se pierda una criatura así! [...Catalina a fr. Raimundo:] Padre mío, si viera usted cuál es el encanto de un alma racional, no dudo en absoluto que daría cien veces la vida por la salud de esta alma⁷²⁵

En fin, queda claro entonces, que, si bien el ser humano nunca perdió su belleza original, el pecado es suciedad y deformidad «para el ojo sagrado del Esposo»⁷²⁶, por ende, cultivar la belleza espiritual es el modo como la gracia en el Espíritu Santo va

⁷²⁰ Íd., Carta 102, en *SCEI*, 491.

⁷²¹ Jordán de Sajonia, Carta encíclica a la Provincia de Lombardía, en *Cartas*, p. 116.

⁷²² Íd., Carta 34, p. 77.

⁷²³ Catalina de Siena, Carta 102, en *SCEI*, 491.

⁷²⁴ Así se refiere Jordán a la obra del Espíritu en santo Domingo. Cf. Jordán de Sajonia, Carta encíclica sobre la traslación del cuerpo del Bienaventurado Domingo, en *Cartas*, pp. 120 y 123, respectivamente.

⁷²⁵ *RC*, II, IV, 169-170.

⁷²⁶ Jordán de Sajonia, Carta 34, p. 77.

ayudando al creyente a las Bodas, «para que, al deleitarse el alma continuamente en las delicias de las virtudes, tenga también sus delicias en el alma el Hijo de Dios bendito por los siglos de los siglos. Amén»⁷²⁷. Esta dimensión estética de la salvación se identifica con la configuración en la forma de Cristo: es su «*formosus*», su belleza, la que el acompañamiento busca restaurar, por la gracia del Espíritu, en la vida del creyente.

2.3. Consecuencias antropológicas de la Soteriología presente en el *Epistolario de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena*

En la manera como nuestros autores comprenden la salvación, Dios es presentado como un Ser totalmente volcado en solicitud de amor hacia su creatura y donde cada Persona divina participa, según su modo, en la salvación. Esta teología implica, también, una comprensión del ser humano. Éste es un ser complejo que toma conciencia de su altísima dignidad en la paradoja experiencial de su total fragilidad: se reconoce «el que por sí no es» y, a la vez, el eternamente amado. Creemos ser fieles al pensamiento de los autores, aun cuando utilicemos un vocabulario ajeno al suyo. Por eso, abordaremos su comprensión del ser humano desde las tres instancias siguientes: vocación, condición y mediación.

Vocación. El concepto de salvación que nuestros autores presentan refleja una antropología que hoy llamaríamos vocacional, relacional y de diálogo⁷²⁸. En efecto, el ser humano se experimenta llamado por Dios, primeramente, a existir y a existir en relación, una relación de referencia vital con su Creador, pues es creado a su imagen y semejanza⁷²⁹. Su misma existencia es relacional y tiene como horizonte la plenitud de la semejanza con Dios mediante la participación en su misma vida divina. Esta vocación despierta en él dinamismos de relación como la palabra y el amor. Es que, por un lado, el ser humano es consciente de sí mismo, capaz de interioridad, capaz de palabra y, por tanto, de escucha y de comunicación. Además, su identidad es abierta, esto es, capaz de ser modificada mediante la relación en el diálogo; es, pues, una identidad que no alcanza su fin cerrada sobre en sí misma, sino abriéndose a la alteridad en sus semejantes y en Dios. Mas, por otro lado, al ser creado por un deseo de amor, él es, también, un ser deseante y su deseo le impulsa al amor y al encuentro. Desea vivir y vivir para siempre,

⁷²⁷ *Ibid.*, pp. 77-78.

⁷²⁸ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, “La vida cristiana como vocación”, *Miscelánea Comillas* 59 (2001): 525-545.

⁷²⁹ «Por la verdad y por el inefable amor fuimos creados a Su imagen y semejanza». Catalina de Siena, Carta 195, en *SCE2*, 730.

y este deseo –que no puede ser vacío⁷³⁰– le abre a la esperanza de una relación de amor plena. El diálogo auténtico –con los demás, con Dios– es posible en la conjunción de la palabra y el amor, pues una palabra dirigida sin amor no es creativa y un amor sin palabra no es humano. Así como la Palabra Amorosa fue la que lo creó, sembrando en él una vocación de relación, es mediante la palabra y el amor como el ser humano continua dialogando, esto es, se sigue constituyendo en su identidad, la cual tiene a Dios Trino como origen y meta.

Condición. El ser humano, siendo imagen de Dios, es un ser que no se desarrolla sino en la historia, por etapas y procesos. Su misma vocación de interlocutor de Dios es vivida según las leyes propias de su crecimiento madurativo y de su ambigüedad comunicacional, pero, más aún, se encuentra continuamente amenazada por el pecado, situación que le curva sobre sí y le aísla de Dios y los demás. Si bien el pecado no anula su vocación, ni la belleza o la bondad que Dios ha puesto en él y en todo lo que le rodea, sí ubica a la vida humana en un espacio de inestabilidad con respecto a su relacionalidad y comunicabilidad, esto es, respecto del diálogo, de su palabra y de su amor: la palabra y el amor humanos no alcanzan, por sí mismos, a constituirse en diálogo con Dios, al modo de su vocación original. Es por eso por lo que la creatividad divina no deja frustrada la esperanza de la plena relación mediante Jesucristo, la instancia culmen de dicho diálogo humano con Dios, instancia, entonces, de mediación para la continuidad del diálogo.

Mediación. Jesucristo mismo, como puente, se constituye en el mediador del diálogo entre Dios y el ser humano para que este aprenda y realice, en su «escuela», el diálogo y la relación auténtica con Dios. Es que, el Amor en el que Jesucristo se relaciona y dialoga con el Padre, se vuelve don para el ser humano, un don capaz de sostener y dinamizar, desde dentro, el desarrollo de su identidad vocacional. De este modo, enriquece las capacidades humanas de relación con las virtudes teologales, mediante las cuales «Dios se encuentra [en el ser humano] como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama, y [así], conociendo y amando, la criatura racional llega por su mismo obrar hasta el mismo Dios»⁷³¹. Este mismo don, al realizar la vocación en el ser humano, realiza la convocación en la humanidad, es decir, la Iglesia, como el espacio de humanidad en el que se experimenta la alteridad constructiva de la comunión –la Iglesia

⁷³⁰ Cf. Tomás de Aquino, *STh*, I, p. 75, a. 6, in c.

⁷³¹ *Ibid.*, q. 43. a.3, in c.

mantiene el puente abierto⁷³²–; en ella, el ser humano puede recibir, alimentar y aprender a secundar el don de Dios con el que desarrolla su vocación; la Iglesia, entonces, es espacio de mediación, y su ministerio se concreta en la ayuda de los hermanos por la que el ser humano aprende a acostumbrarse a la Palabra y a encender su deseo en el fuego del Amor. Esta antropología teológica nos abre a la mediación del acompañamiento.

3. El acompañamiento espiritual desde la *gratia praedicationis*

La *gratia praedicationis* es otro de los términos significativos del universo teológico-espiritual dominicano. Primeramente, presentaremos su comprensión en la tradición de la Orden y en la experiencia de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena. En segundo lugar, expondremos cómo este término expresa la naturaleza carismática de la Predicación, esto es, como gracia que asiste al predicador y al oyente, y analizaremos cómo se expresa esta doble dimensión en el acompañamiento espiritual.

3.1. La *gratia praedicationis* en la tradición de la Orden de Predicadores

La *gratia praedicationis* era, en la antigüedad, un término que, implicando una dimensión carismática y otra jurisdiccional, se refería al derecho de predicar⁷³³. Desde el inicio de la Orden, esta gracia constituía un requisito para dedicarse a la predicación. Solamente podían predicar los frailes cuyos maestros dieran cuenta «acerca de la gracia o aptitud para predicar que Dios les hubiera otorgado»⁷³⁴. A diferencia de otros oficios que se reciben por entrenamiento, «la gracia de la predicación se recibe por un don especial de Dios. [...] Y esto se dice porque es un don de Dios el que alguien tenga fuerza al predicar»⁷³⁵. La *gratia praedicationis* no se refiere, pues, al atractivo de la predicación, sino al fruto de conversión que dicha predicación suscita. Esta gracia incluye, entre otros dones, la «elocuencia, [...] la abundancia en lo que conviene hablar, [...] y una palabra eficaz. [...] El predicador es la voz de Dios, y por ello conviene que Aquel que lanza su voz poderosa dé a quien predica en su nombre fuerza para hablar»⁷³⁶. Asimismo, ya

⁷³² Mediante «su doctrina [que] es verdadera, [la Iglesia] ha permanecido como navecilla para sacar las almas del mar tempestuoso y llevarlas a la salvación». Catalina de Siena, *El Diálogo* 29, en SCO, 107.

⁷³³ «San Jerónimo negaba este derecho a los monjes [...] San Bernardo cree que los monjes tienen derecho a predicar, precisamente “porque están muertos al mundo” [...] Esto suponía que se podía tener derecho a predicar aun cuando faltara la misión canónica [...] La expresión “*gratia praedicationis*” había sido utilizada por san Gregorio Magno». Cf. Martínez Diez, 208 y 213. La Orden de Predicadores recibe el oficio de predicar del Papa Honorio III. Cf. *Carta de Honorio III al prior Domingo y a los frailes de San Román, predicadores de la región de Tolosa*, en *Escritos*, 1160-1161.

⁷³⁴ *Constituciones antiguas de la orden de Predicadores* 49, en *Escritos*, 1062.

⁷³⁵ Humberto de Romans, 42.

⁷³⁶ *Ibid*, 30-31.

mencionamos que Jordán se refería a la «gracia de la predicación o del consejo»⁷³⁷ como a un talento que los predicadores no debían esconder.

Por su parte, Santo Domingo recibe y ejerce la *gratia praedicationis*. En la Basílica de san Pedro en Roma, recibe esta gracia en visión imaginaria: experimenta que el Señor, por medio de estos apóstoles Pedro y Pablo, le confiere el don y el oficio de la predicación, no solo a él, sino a sus hijos, con miras a la evangelización del mundo entero.

Hallándose [...] el hombre de Dios Domingo, en la basílica de san Pedro [...] Colocada la mano de Dios sobre él, contempló en una visión imaginaria que se le acercaban de pronto los gloriosos príncipes de los Apóstoles Pedro y Pablo. Le parecía que el primero, es decir Pedro, le entregaba un bastón, Pablo, empero, un libro, y completaban el gesto diciendo: “Ve y predica, porque has sido elegido por Dios para este ministerio”. En seguida, en el mismo instante, le parecía contemplar a sus hijos diseminados por el mundo, marchando de dos en dos y predicado la Palabra de Dios a las gentes⁷³⁸

Igualmente, un testimonio más tardío acerca de cómo oraba el santo Patriarca afirma que «había alcanzado [...] la inteligencia de lo más sublime de la Palabra de Dios, un poder audaz de predicar fervientemente, y una secreta familiaridad con el Espíritu Santo para conocer las cosas ocultas»⁷³⁹. Este carisma, personal en Domingo, se expande como carisma de profesión –Iglesia mediante– a la Orden y encuentra en Jordán de Sajonia, un continuador inmejorable, un «predicador ideal, el ideal de la Orden»⁷⁴⁰. Su biógrafo también destaca en él esta gracia:

Acerca de la palabra de Dios y el ministerio de la predicación fue dicho padre tan agraciado y fervoroso, que apenas se podía encontrar uno que se le asemejara. Sin duda, le había otorgado el Señor cierta prerrogativa y gracia especial, no sólo para predicar, sino también para conversar ya que, por todas partes y con quienes se hallara, le venían en abundancia palabras llenas de fuego. Brillaba en ejemplos apropiados y eficaces, de modo que hablaba a cada uno según su propia condición; satisfacía, y exhortaba a cada uno. De ahí que todos sintieran sed de sus palabras, por lo cual el diablo, muy envidioso de él, le hacía llegar algunas veces sus quejas, trabajando para ver si podía apartarlo de la predicación, como quedará manifiesto más abajo⁷⁴¹.

Gerardo de Frachet, su biógrafo, distingue, en el texto predicar y conversar, aunque atribuye, para «ambas» acciones, la misma gracia especial, la cual explica como:

⁷³⁷ Jordán de Sajonia, Carta 57, p. 116. Gómez García traduce: «Gracia recibida de Dios para predicar o aconsejar». Cf. *Cartas del Beato Jordán*, en *Escritos*, 271.

⁷³⁸ Constantino de Orvieto, 25, en *Escritos*, 455. Constantino de Orvieto, dominico, obispo de Orvieto desde 1250. Escribió esta obra entre 1246 y 1247. En latín, la obra lleva el nombre de *Legenda Sancti Dominici* y también, *Vita et miracula Sancti Dominici*. Cf. Gómez García, “Constantino de Orvieto. Narración sobre santo Domingo. Introducción”, en *Escritos*, 435-437. Hay que considerar que, más allá de la certeza de este don recibido, Domingo no prescinde, sino que reclama de la Sede pontificia, las bulas respectivas para desempeñar, *in medio Ecclesiae*, la predicación.

⁷³⁹ *Los nueve modos de orar de santo Domingo*, Noveno modo de orar, en *Escritos*, 388.

⁷⁴⁰ Mortier, 143. La traducción es nuestra.

⁷⁴¹ Gerardo de Frachet, III, XI, en *Escritos*, 721.

una exhortación con abundancia de palabras llenas de fuego, ejemplos apropiados y eficaces, un hablar personalizado a la condición del oyente. Dicha exhortación producía en el oyente satisfacción y sed –deseo– de esas palabras. Ahora bien, la distinción inicial entre predicación y conversación, hacia el final se ignora, al mencionar la intención del diablo de apartarlo de la predicación, incluyendo en ésta, no solo la predicación formalmente considerada, sino también los otros tipos de «conversación»⁷⁴².

Catalina, por su parte, no se refiere, en las cartas que analizamos, explícitamente a la gracia de la predicación, pero sí la invoca de manera implícita, por ejemplo, al pedirle a Aleja que ore «para que Dios me dé la gracia de ser amadora y pregonera de la verdad»⁷⁴³ o al escribirle a fray Raimundo, pidiendo el don carismático de predicar que Domingo recibió: «Rogad a los gloriosos Pedro y Pablo para que me den la gracia a mí y a mis pobrecitos hijos para que nos aneguemos en la sangre de Cristo crucificado y nos vistamos de la dulce Verdad»⁷⁴⁴. De una forma más explícita, se refiere a la gracia de predicar, en lo que respecta al fruto en los oyentes:

Os escribo [a fr. Raimundo] en su preciosa sangre con el deseo de veros verdaderamente hijo y abanderado de la Palabra encarnada del Hijo de Dios, no sólo con las palabras sino de obra, aprendiendo del Maestro de la Verdad que primero practicó la virtud y después la predicó. De esta manera sacaréis fruto y seréis canal por cuya mediación Dios pondrá la gracia en el corazón de los oyentes⁷⁴⁵.

Ahora bien, queda claro que el concebir la predicación como un carisma señala la acción del Espíritu Santo en el acto comunicacional humano destinada a despertar la conversión y motivar el avance en el camino de la fe. En este sentido, la *gratia praedicationis* es una gracia que santo Tomás considera como «*gratis data*» por el Espíritu Santo y que involucra tanto al predicador como al oyente:

Las gracias gratis dadas se conceden para utilidad de los demás [...] El conocimiento que uno recibe de Dios sólo puede hacerse útil a los demás mediante el discurso. Y dado que el Espíritu Santo no falta en aquello que pueda ser útil a la Iglesia, también asiste a los miembros de ésta en lo que se refiere al discurso, [...] para que lo haga con eficacia, lo cual pertenece al don de elocución. Y esto bajo tres aspectos. En primer lugar, para instruir el entendimiento, lo cual se realiza cuando uno habla para enseñar. En segundo lugar, para mover el afecto en orden a que oiga con gusto la palabra de Dios [...] En tercer lugar, buscando el que se amen las cosas significadas en las palabras y se cumplan [...].

⁷⁴² En la tradición coloquial dominicana, aún se llama a estas «conversaciones»: «predicación fuera de la predicación».

⁷⁴³ Catalina de Siena, Carta 277, en *SCE2*, 961.

⁷⁴⁴ Íd., carta 104, en *SCE1*, 500.

⁷⁴⁵ Íd., carta 226, en *SCE2*, 820-821.

Para lograr esto, el Espíritu Santo utiliza como instrumento la lengua humana, mientras que Él mismo completa interiormente la obra.⁷⁴⁶

Así, pues, la gracia de la predicación, según el Aquinate, posibilita al predicador, entregar a los demás («mediante el discurso») el fruto de su contemplación («conocimiento que uno recibe de Dios»). El Espíritu Santo asiste al predicador otorgándole que predique con «eficacia», esto es, «utiliza como instrumento la lengua humana». Esta asistencia, con la que es agraciado el predicador, no es para él sino para el oyente: su entendimiento («instruir»), su voluntad («mover el afecto» hacia «la Palabra de Dios», «que se amen las cosas significadas por las palabras») y la acción concreta («que se cumplan»). Se afirma también que el mismo Espíritu «completa interiormente la obra» en el oyente.

La reflexión teológica actual confirma la perspectiva del Aquinate:

Nous avons défini formellement la prédication comme la proclamation orale de la Bonne Nouvelle du Christ produite, dans l'Esprit-Saint, par (un ministre de) l'Église. Elle est d'abord une action communautaire : c'est la prédication de l'Église. Mais chaque événement -prédication dans sa globalité [...] est avant tout une action du pneuma divin. En chaque occasion, l'Esprit met en œuvre la Parole de Dieu, non seulement en sa production, par le prédicateur, mais aussi en sa réalisation concrète et en sa réception⁷⁴⁷.

3.2. La *gratia praedicationis* en el acompañamiento espiritual

Queremos analizar, ahora, la *gratia praedicationis* en la praxis del acompañamiento espiritual, bajo sus dos dimensiones: desde la perspectiva del acompañante y la del acompañado. Es decir: en qué consiste la asistencia del Espíritu en cada uno de ellos. Para lo cual tomaremos dos textos de la *Legenda Maior* de fray Raimundo de Capua que pueden estructurar y describir esta asistencia. En el primero, el fraile retrata su modo de servir a «los prójimos» –en este caso, enfermos de la peste–, de acuerdo con el consejo de Catalina y con lo que él considera, el propio don recibido:

Verum, considerans quod plus potest Christus quam Galenus et plus gratia quam natura, attendens etiam quod, ceteris fugientibus, animae transeuntes absque consilio et auxilio remanebant, charitate qua teneor plus diligere animam proximi quam proprium corpus,

⁷⁴⁶ Tomás de Aquino, *STh* II-II, q. 177, a. 1, in c. Este planteamiento de Santo Tomás recoge la doctrina de San Agustín sobre los tres fines de la predicación (o los tres oficios del predicador), que, a su vez, supone la incorporación a la predicación cristiana de la herencia de la oratoria clásica (Cicerón): *docere* (enseñar o instruir), *delectare* (deleitar) y *flexere* (mover a la acción). Cf. San Agustín, *De doctrina christiana*, V, 12, 27, en *OCSA T. XV*, Balbino Martín, trad. (Madrid: BAC, 1957), 294-295.

⁷⁴⁷ David Macaire, “Les dimensions charismatiques”, 190-191.

*sacra etiam virgine me ad hoc inducente, omnino decrevi omnes quos poteram visitare, confortare ac informare iuxta gratiam michi datam*⁷⁴⁸.

Aquí, el fraile reconoce la necesidad que tienen los prójimos de consejo y auxilio y, por eso, de acuerdo con su deber de amor para con ellos y según la guía de la santa, él decide *visitare*, *confortare* (consolar) e *informare* (formar, instruir). Si bien el contexto inmediato es el de la peste, creemos que estos verbos pueden representar *in genere* la acción del acompañante espiritual en el servicio al prójimo, en orden a su salvación. Ciertamente, dicho contexto sanitario no difiere sustancialmente de cómo Catalina valora la gravedad general –espiritual– de su tiempo, y no debemos suponer que el consejo (la guía) de la santa, respecto de estas acciones, se refiera exclusivamente a la situación de la peste. Creemos, además, por lo analizado en Jordán y en la misma Catalina, que estos tres verbos expresan, de modo sintético, la globalidad de la tarea del acompañante espiritual, en la que no falta la alusión a la asistencia del Espíritu en la tarea, cuando se refiere, Raimundo, a la «gracia a él dada».

En el segundo texto, de la misma fuente, Raimundo brinda una explicación de la obra que la virgen sienesa realiza en sus hijos o acompañados:

*Unde et omnes nos, quasi spiritu Dei cogente, ipsam matrem appellabamus, nec ab re : verissime siquidem mater erat que continue nos, non absque gemitibus et anxietatibus, parturiebat ex utero mentis sue, donc formaretur Christus in nobis et pane doctrine sane ac utilis nos assidue nutriebat*⁷⁴⁹.

En este texto, si bien Raimundo se refiere a lo que hace la santa con sus hijos («nos paría», «nos nutría», verbos conjugados en 3ª persona del singular), en realidad, describe más el proceso que en ellos se operaba. En efecto, el acompañamiento de la santa operaba, en ellos –*in nobis*–, por un lado, un nacimiento a la forma de Cristo, es decir, un proceso de configuración con Cristo que tenía tal intensidad que se experimentaba como un parto; y por otro lado, el acompañamiento de esta madre comportaba una nutrición:

⁷⁴⁸ LM II, 8, 30, p. 303. «Consideraba que Cristo puede mucho más que Galeno y que la gracia puede más que la naturaleza; veía luego que muchos huían y que las almas de los que morían se quedaban sin confortamiento ni ayuda; por esto, y por la caridad que me obliga a amar más a las almas del prójimo que a mi cuerpo, animado también a ello por la virgen, me propuse firmemente visitar, consolar e instruir a cuantos más pudiera. Esto lo hice con la ayuda de Dios y según la gracia que me fue concedida». RC, II, VIII, 255. En la edición crítica del original, la frase «*Quod domino auxiliante perfeci*» (el *quod* falta en alguno de los manuscritos), figura en párrafo siguiente y aparte. La versión castellana que manejamos es traducción de la versión italiana (Tinagli, 1934) cotejada con el texto de las *Acta Sanctorum, Aprile III*, que presenta algunas variantes respecto del original. Cf. Silvia Nocentini, “Prolegomena”, en LM, 22-23.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, II, 11, 5, p. 336. «En consecuencia, todos nosotros llamábamos madre a la virgen, porque ella era verdaderamente para nosotros la madre que, sin lamentos y sin inquietud, nos paría de día en día del seno de la mente, esperando hacernos a imagen y semejanza de Cristo, y nos nutría asiduamente con el pan de la sana y útil doctrina». RC, II, XI, 291.

ellos eran alimentados con el pan de la sana y útil doctrina. Si bien son acciones de una madre (parir, nutrir), el tipo de acción recae sobre el destinatario, a saber, formar a Cristo en ellos y nutrirlos. Creemos que estas dos operaciones conforman lo que acontece en el acompañado por la asistencia del Espíritu Santo: la conformación con Cristo y el fortalecimiento en la doctrina por la enseñanza. Asimismo, no está ausente la referencia a la acción del Espíritu Santo: se dice que ellos llamaban, como poseídos o tomados por el Espíritu de Dios (*quasi spiritu Dei congenite [...] appellabamus*) madre a la virgen, y con razón⁷⁵⁰.

Como toda gracia se da en función del crecimiento del Cuerpo de Cristo, consideraremos, primeramente, la obra de la *gratia praedicationis* en la persona acompañada y, luego en el acompañante. De este modo, analizaremos primero el fin que el acompañamiento está llamado a procurar en la persona y, luego, el modo de obrarlo.

3.2.1. La *Gratia praedicationis* en el proceso de la persona acompañada

*[L'Esprit Saint] se communique à l'esprit des auditeurs pour qu'ils puissent recevoir la grâce de l'union à Dieu (concrètement : la conversion ou le progrès spirituel) qui produit la prédication. [...] C'est pour rejoindre chaque homme personnellement que l'Esprit Saint se rend omniprésent dans l'être de l'Église. Ainsi, pour que la prédication puisse avoir un effet surnaturel (faire naître ou augmenter la foi), l'Esprit agit dans l'esprit de chacun des auditeurs*⁷⁵¹.

La *gratia praedicationis* en la persona acompañada es la obra que el Espíritu realiza en ella con ocasión del acompañamiento espiritual. Forma parte de la tarea que Él realiza de personalizar, en el creyente, la revelación-salvación por Cristo. Es gracia en doble dimensión: para la conversión y para el desarrollo de la vida espiritual, es decir, hacer nacer la fe (*faire naître*) y robustecerla (*augmenter*). Esto coincide con los dos aspectos que fr. Raimundo destaca: nacer a la forma de Cristo y ser nutrido en su Palabra.

a. Nacer a la forma de Cristo

Fray Raimundo explica: la madre «nos paría de día en día del seno de [su] mente, esperando hacernos a imagen y semejanza de Cristo»⁷⁵². Se refiere a un proceso⁷⁵³ —«día en día»— de configuración con Cristo, experimentado como un nuevo nacimiento —«nos

⁷⁵⁰ No sabemos por qué falta esta referencia en la versión castellana.

⁷⁵¹ David Macaire, “Les dimensions charismatiques”, 192-193.

⁷⁵² RC, II, XI, 291.

⁷⁵³ El carácter de proceso continuo, lo confirma la santa cuando afirma de sus hijos: «han sido alumbrados con muchas lágrimas y sudores y seguiré alumbrándolos hasta la muerte en conformidad con la gracia que Dios me dé en este tiempo». Catalina de Siena, carta 126, en SCEI, 559.

paría». Mediante la configuración con Cristo, el creyente alcanza –por la Sangre, diría Catalina– su verdadera belleza y responde, así, al deseo original de Dios en la creación: participar de la eterna belleza de Dios y ser santificados en Él⁷⁵⁴. Ahora bien, en nuestros autores, la configuración con Cristo asume, por momentos, una dimensión especular que será, luego, muy extendida en la espiritualidad medieval. Así, Jordán, al hablar de cómo el Esposo se esconde, explica la frase bíblica «Sión dice, el Señor me ha abandonado» (cf. Is 49,14): «Sión quiere decir espejo y simboliza al alma santa, que se mira constantemente en Cristo, que es el espejo sin mancha»⁷⁵⁵. Ciertamente, Cristo es el modelo ideal en el cual el creyente se mira para reflejarse e irse asemejándose a Él; y el desarrollo de las virtudes –en especial la caridad, según enseña Jordán–, y el progreso en el modo de amar que propone Catalina –temor servil, amor de amigo y amor de hijo– son el camino de asemejarse y adquirir la forma –la belleza– del Hijo, del Esposo.

De otro modo no podremos comprender nuestra dignidad ni los defectos que privan a nuestra alma de la belleza: solamente si nos miramos en el espejo del mar de paz de la esencia divina, en la que nos vemos por su mediación. De la esencia hemos salido, creándonos la sabiduría de Dios a su imagen y semejanza; [...] y después unió al Verbo con nosotros y a nosotros con el Verbo al tomar nuestra naturaleza humana⁷⁵⁶.

Según la doctora sienesa, fuimos unidos con el Verbo en la Encarnación y, por la Sangre y el Fuego de la Pascua, nos vamos asemejando a Él⁷⁵⁷ yendo a la Escuela del Verbo, aprendiendo de Él la sabiduría de la Verdad, que es entrega de amor por el honor de Dios y la salvación de las almas. Esta transformación es obra del «camarero» en el creyente, pues, toda gracia o don espiritual nos viene de su mano⁷⁵⁸. Es el Espíritu quien nos embellece –nos forma– por las virtudes para asemejarnos a Cristo. Aunque éste también es un tema presente en las cartas de Jordán⁷⁵⁹, Catalina lo explica con más detalle:

Fundándose en el conocimiento de sí y de Dios, [...] ese alma se une a Dios siguiendo las huellas de Cristo crucificado. De esta manera, por el deseo perfecto y la unión de amor, hace Él un “otro yo”. Esto parece que significaba Cristo cuando dijo: “A quien me ame y atienda mis palabras, a ése me manifestaré yo mismo, y será una cosa con migo y yo con él” [Jn 14,23 ...] Adornada de muchas y verdaderas virtudes [el alma] está unida conmigo

⁷⁵⁴ Cf. Íd., Carta 102, en SCE1, 491.

⁷⁵⁵ Jordán de Sajonia, Carta 28, p. 69.

⁷⁵⁶ Catalina de Siena, Carta 226, en SCE2, 823.

⁷⁵⁷ «Quando l'uomo si lascia illuminare dallo Spirito, si trova a partecipare la sapienza del Verbo, del Cristo, diventando simile a lui [...] allora la vita si trasforma, sotto la guida dello Spirito, in una attuazione del compito profético, che ci fa simila al Cristo pieno di Spirito Santo». Domenico M. Abbrescia, “Lineamenti cateriniani”, 284 y 287.

⁷⁵⁸ Cf. Catalina de Siena, Carta 374, en SCE2, 1275.

⁷⁵⁹ «La posesión de todas las virtudes es obra del Espíritu Santo». Jordán de Sajonia, Carta encíclica sobre la traslación del cuerpo del Bienaventurado Domingo, en *Cartas*, p. 123.

por el amor. [...] Son “otro yo” –decía el dulce y amoroso Verbo–, ya que han perdido y ahogado su propia voluntad y la han vestido, unido y acomodado a la mía⁷⁶⁰.

La mención de la santa al texto de Jn 14,23 da pie a reconocer, entre líneas, el tema de la «inhabitación»⁷⁶¹ sobre el que la tradición dominicana afinca el avance en la vida espiritual⁷⁶². La presencia del Espíritu Santo va modelando, por las gracias y los dones –la santa establece dicha diferencia en la carta 374– a la persona a imagen y semejanza del Hijo hasta que el proceso llegue a su plenitud⁷⁶³. La santidad, entonces, es la plenitud de la formación de la imagen de Cristo en la persona⁷⁶⁴. Es que, mirando a un espejo del modelo, también se accede al modelo. De ahí, la necesidad de una vida ejemplar en todo predicador y que su propia vida sea su primera predicación.

En síntesis, mediante la *gratia praedicationis*, el Espíritu Santo –de modo similar a la Anunciación– hace nacer el Verbo, implantando la fe en el corazón de los oyentes⁷⁶⁵ y, de este modo, va modelando procesualmente a la persona acompañada según la imagen de Cristo, hasta su plena formación en la santidad.

b. Nutrirse por la sana doctrina

La *gratia praedicationis* es, también, la gracia con la que el Espíritu Santo fortalece el crecimiento del creyente en su discipulado. Es la fuerza espiritual que reside en la Palabra de Dios predicada, por la que el Espíritu conversa personalmente en el corazón del oyente, y le guía, alimenta y robustece hacia la Verdad completa. Como ya

⁷⁶⁰ Catalina de Siena, *El Diálogo*, Proemio 1, en SCO, 55-56.

⁷⁶¹ El Aquinate afirma que «por la gracia santificante toda la Trinidad habita en el alma, según aquello de Jn 14,23: “Acudiremos a Él y en Él habitaremos”. Que la persona divina sea enviada a alguien por la gracia invisible, por una parte significa el nuevo modo de inhabitación de aquella persona, y por otro, su origen de otra persona». Tomás de Aquino, *STh I*, q. 43, a.5, in c.

⁷⁶² «La cuestión de las «misiones» [...] trata de la orientación del misterio [...] hacia el hombre; y viene a ser el fundamento de toda espiritualidad, la explicación de la «deificación» humana: la plenitud de la realización del hombre es su transformación en dios». Sebastián Fuster Perelló, en Tomás de Aquino, *Suma de Teología. Tomo I* (Madrid: B.A.C., 2001⁴), 413, n. a.

⁷⁶³ «Entonces estará terminada y cabal su imagen en nosotros; la caridad inamisible nos asimilará al Espíritu Santo, amor personal; la visión beatífica nos asemejará al Verbo, que, siendo esplendor del Padre, nos hará semejantes a él». R. Garrigou-Lagrange, *Las Tres edades de la vida interior. Tomo II* (Madrid: Ediciones Palabra, 1995), 1005.

⁷⁶⁴ Un testimonio de esto lo tenemos referido por Fray Raimundo, quien comenzando su trato con Catalina, no daba crédito a su fama de santidad. Una vez, dudando de ella, al mirarla ve «una cara ovalada, de mediana edad, con barba corta y trigueña; daba muestras por su aspecto de una tal majestad que daba a entender que se trataba del Señor». *RC I*, IX, 111. Así, porque el santo refleja a Jesús, Jordán afirma que «Jesucristo, que se dignó elegir para sí tal servidor [Domingo] y dárnosle a nosotros por Padre, para que su estilo de vida regular nos informe y su ejemplo de refulgente santidad nos inflame». Jordán de Sajonia, Carta 51, p. 116.

⁷⁶⁵ Cf. David Macaire, “Les dimensions charismatiques”, 194. Es pertinente, aquí, la aclaración de Jordán a la monja del Hórreo: «Piensas que recibiste por medio de mí la palabra de salvación y el don de tu conversión. Mas yo pienso que antes de que nos encontráramos, se halló en ti que habías concebido del Espíritu Santo». Jordán de Sajonia, Carta 55, p. 109.

advertía Jesús (cf. Jn 16,13-14), el Espíritu no habla «otra» Palabra que la de Jesús. Por eso, la *gratia praedicationis* consiste, aquí, en la ilustración, la formación que el Espíritu obra en el creyente como continuo Maestro interior que enseña la Palabra.

La tradición dominicana, que abreva estrechamente de la sabiduría monástica⁷⁶⁶, considera que la relación personal con la Palabra es la principal instancia de formación. En efecto, según Casiano, es indispensable, para seguir a Jesús, darse «constantemente, a la lectura espiritual [Palabra de Dios], hasta que esta meditación continua acabe por imbuir e impregnar tu mente, formándola, por decirlo así, a su imagen»⁷⁶⁷. El mismo Domingo aprendió a vivir la Palabra y dejarse modelar por ella en el estudio y en la oración. Jordán de Sajonia transmite extensamente esta dedicación y entrega del Patriarca a la Palabra y, en su relato, no podemos menos de percibir un eco de lo expuesto por Casiano en sus *Colaciones*.

[Domingo] corrió con presteza al estudio de la teología, y comenzó a llenarse de vehemente admiración *en su entrega a la Sagrada Escritura*, [...] *al beber de manera tan incesante y con tanta avidez en los arroyos de la Sagrada Escritura*, de modo que por la infatigable ansia de aprender, pasaba las noches casi sin dormir. La verdad que entraba por sus oídos, depositada en el seno profundo de la mente, *la retenía en su tenaz memoria*. Estas cosas, captadas con facilidad, las regaba con los *piadosos afectos de su ingenio*, y de todo ello *germinaban obras de salvación*. [...] En efecto, hay dos modos de guardar la Palabra de Dios: uno, reteniendo en la memoria cuanto hemos percibido por el oído; otro, por el contrario, traduciendo en hechos y haciendo patente mediante las obras cuanto hemos escuchado. [...En Domingo] *su memoria*, como un prontuario de la verdad de Dios, le ofrecía abundantes recursos para pasar de una cosa a otra; mientras que *sus costumbres y obras traslucían* con toda claridad hacia fuera cuanto guardaba en el *santuario del corazón*. [...] El Dios de las ciencias le acrecentó la gracia, a fin de hacerlo idóneo, no solo para beber leche, sino para *penetrar en el arcano de las cuestiones más difíciles con la humildad de su inteligencia y corazón*⁷⁶⁸.

De este modo, Domingo, transformado por la Palabra en un hombre evangélico, anima a otros a entregarse a ella con el mismo ahínco. Un testigo afirma

Que fray Domingo aconsejaba y exhortaba con frecuencia a los frailes de la orden, con su palabra y por medio de cartas para que estudiaran constantemente en el Nuevo y Antiguo Testamento. Esto lo sabe porque se lo escuchó decir, y vio sus cartas. Dijo también que llevaba siempre consigo el evangelio de san Mateo y las cartas de san Pablo. Estudiaba mucho en estos escritos, hasta el punto de que los sabía casi de memoria⁷⁶⁹.

Notemos que el renacimiento y la nutrición están en perfecta sintonía: es en la sana doctrina del Verbo en la que el creyente se nutre con el objetivo de ser formado a

⁷⁶⁶ Recordemos la influencia de las *Colaciones* de Casiano en santo Domingo.

⁷⁶⁷ Casiano, *Conferencia XIV*, X, en Juan Casiano, *Colaciones Vol. II*, 94.

⁷⁶⁸ Jordán de Sajonia, *Orígenes 6-7*, en *Escritos*, 206-207. El énfasis es nuestro. Es muy elocuente la sucesión: entendimiento-voluntad-obras.

⁷⁶⁹ *PCSD. Actas de los testigos de Bolonia*, Testigo V, 5, en *Escritos*, 316.

imagen de Jesucristo. El alimento que recibe es la vida misma de Jesucristo, donada, según Catalina, en la Sangre del Verbo, fruto de su entrega en la cruz: «Aleja, queridísima hija, te digo [...] que no te alimentes sino de sangre»⁷⁷⁰, pues «las virtudes se alimentan del árbol de la santísima cruz. Por eso tú, como verdadera hija, acércate al árbol y toma de él sus frutos»⁷⁷¹. Con esta nutrición, el creyente se dispone a su nacimiento en la imagen y semejanza de Cristo, pues «el alma se asemeja a Cristo crucificado, comiendo este alimento en la penosa y angustiada cruz del deseo de Cristo»⁷⁷².

En síntesis, mediante la Palabra del acompañamiento, la persona, acostumbrándose a vivir en estas palabras y aprendiendo la sabiduría de los santos⁷⁷³ va siendo modelada por el Espíritu según la imagen de Cristo. Así, nutrirse y renacer conforman un mismo y continuo proceso de crecimiento espiritual.

3.2.2. La *gratia praedicationis* en la mediación del acompañante

Abordemos, ahora, la *gratia praedicationis* en la mediación del acompañante: «*Dans ce discours humain spécifique qu'est la prédication, Dieu communique sa Vérité divine et manifeste sa bonté. L'Esprit Saint se communique au prédicateur en lui donnant la faculté d'être le ministre de Dieu à travers son discours humain* »⁷⁷⁴. Hay, aquí, tres elementos: la mediación de la persona y su palabra, la comunicación de la Verdad de Dios y, también, la manifestación de su Bondad (así, con mayúscula, como suele hacer Catalina⁷⁷⁵). Vinculamos a estos tres elementos con los tres verbos que refería fray Raimundo: visitar, instruir y consolar. Reconociendo una correspondencia no unívoca, sino global, podemos afirmar que la presencia del acompañante manifiesta la Bondad de Dios, la palabra del acompañante comunica la Verdad de Dios y, ambas, presencia y palabra encienden el gozo del Amor de Dios.

⁷⁷⁰ Catalina de Siena, Carta 286, en *SCE2*, 978.

⁷⁷¹ Íd., Carta 251, en *SCE2*, 877.

⁷⁷² Íd., Carta 104, en *SCE1*, 498.

⁷⁷³ Cf. Jordán de Sajonia, Carta 15, p. 49. No podemos dejar de relacionar este «acostumbrarse» de Jordán con el acostumbrarse de la carne al Espíritu, según Ireneo de Lyon: «Ireneo de Lyon expone la perfección como fruto de una mutua inhabitación, co-habitación y un “acostumbrarse” entre Dios y el hombre». Cf. Miyako Namikawa, “La paciencia del crecimiento y la maduración. Del hombre recién hecho al hombre perfecto de Ireneo de Lyon”, *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008): 53.

⁷⁷⁴ David Macaire, “Les dimensions charismatiques”, 192.

⁷⁷⁵ Encontramos, en nuestra selección de cartas, 69 veces la palabra bondad referida a Dios. Suele aparecer en mayúscula cuando se menciona, personificada, refiriéndose a Dios como la Bondad.

a. Visitar. La presencia mediadora de la Bondad de Dios

Normalmente, en el acompañamiento espiritual, es la persona acompañada la que suele visitar al acompañante para el encuentro interpersonal. Sin embargo, aquí proponemos la acción de visitar como propia del acompañante. Es que, mediante este verbo, queremos significar el hecho mismo de la mediación y también, el modo como se realiza, en la presencia del acompañante, su persona y sus acciones. Con su presencia, el acompañante es signo e instrumento de la presencia –cercanía– de Dios, de este «volcarse» de Dios hacia la criatura, de Su «aquí estoy para ti». «Visitar» se refiere, además, al modo como se realiza la mediación. Pues, como en el creyente, Dios es presencia «inmediata» que guía, enseña y dirige, visita, inspira, atrae, orienta y consuela, el acompañante espiritual debe ser auxiliar de –no suplantar– esa Presencia. Su misión y su oficio no es dirigir a la persona sino facilitar su «conversación» con la Palabra y exponerla al encuentro del Amor de Dios, y luego, retirarse.

*Une prédication de la Parole, du mystère de l'Incarnation, du mystère du salut de l'humain par l'inhabitation de l'humain par la divinité du Christ. Servir une telle conversation suppose un effacement, le geste de la discrétion du retrait [...] qui invite l'autre à occuper la place qui, toujours, lui revient, de préséance par rapport à soi-même*⁷⁷⁶.

Veamos, entonces, cómo nuestros autores desempeñan esta tarea. Nos consta que Jordán de Sajonia buscaba, por todos los medios, visitar a quienes acompaña. Si no podía hacerlo personalmente lo hacía con sus cartas: «ya que no puedo verte cuantas veces tú y yo quisiéramos, al menos un poco se alimenta y se atempera el deseo de mi corazón cuando puedo visitarte por medio de las cartas»⁷⁷⁷; aclarando a quien acompañaba que, «aunque ahora no pueda visitarte corporalmente, no por ello estoy alejado de ti con mi espíritu»⁷⁷⁸. Reconocía que la visita principal es la del Esposo⁷⁷⁹, pero se sabía llamado a consolar e instruir en su Nombre⁷⁸⁰.

⁷⁷⁶ Bruno Cadoré, “La prédication dominicaine, contemplative et amicale”, en E. Durand et L.-T. Somme, dir., *Prêcher dans le souffle de la Parole. Jalons pour une théologie dominicaine de la prédication*, 7-15 ; aquí: 10-11.

⁷⁷⁷ Jordán de Sajonia, Carta 39, p. 83. Recordemos que «La epistolaridad está condenada a la escritura a la vez que a remedar las relaciones cara a cara, a ser “diálogo” (presencia) en ausencia». N. Bouvet, citado en: Gabriela María Di Renzo, “El lenguaje místico”, 173.

⁷⁷⁸ Íd., Carta 2, p. 31.

⁷⁷⁹ «Mientras no os sea dado ver a Jesús en la Jerusalén celestial, venga ya ahora de algún modo a visitaros [...], igual que entonces consolaba benignísimamente a sus discípulos». Íd., Carta 56, p. 111.

⁷⁸⁰ «¿Por qué te escribo cartitas para solaz de tu corazón, cuando mucho más excelente y suavemente que con ellas, te consuelas tomando en tus manos y leyendo el libro de la vida». Íd., Carta 13, p. 48.

Catalina, por su parte, no se refiere a sus «visitas» –aunque sí se refiere a la visita de Dios⁷⁸¹–, sin embargo, sus cartas son un brazo y un corazón extendido que alcanza la persona del destinatario. La suya, es una presencia de nutrición: «Benedicid a mi hijo Fray Simón y decidle que prepare boca de su deseo para recibir la leche, porque la madre se la enviará»⁷⁸²; y es, también, una presencia continua por una gracia especial: «Yo estaré a vuestro lado –le escribe a fray Raimundo– y nunca me apartaré de vos por la visión espiritual que produce el Espíritu Santo»⁷⁸³. Como Jordán, su presencia epistolar tiene el fin de la predicación: confortar, consolar, animar e instruir, enseñar, formar. Ella misma lo aclara al inicio de sus cartas: «os escribo en su preciosa sangre con el deseo de veros...», y pasadas unas líneas, cuando ya ha explicado el tema sobre el que quiere enseñar, lo refrenda y sintetiza: «por eso os decía que quería veros...».

Por otra parte, debemos señalar que la visita del acompañante manifiesta la bondad de Dios –la suma Bondad, según Catalina⁷⁸⁴–, pues, es la bondad de Dios, solidariamente volcada hacia nosotros, la que, tanto Catalina como Jordán, quieren reflejar con su cercanía. Acercándose con su presencia física o epistolar, ellos quieren ser prolongación del mismo gesto del Dios-que-se-acerca, ser mediación indispensable de predicación: ¿cómo creer sin haber oído? Y ¿cómo oír si no hay quien predique? (cf. Rm 10,14)⁷⁸⁵.

Ahora bien, la mediación instrumental de la visita-presencia humana es don de la gracia, es decir, la industria humana no la produce; sin embargo, el ser humano puede quitar de sí los impedimentos que puedan entorpecerla⁷⁸⁶. De ahí, la relevancia que adquieren todas las herramientas que perfeccionen la capacidad instrumental del acompañante, a saber, su capacitación humana y profesional en el servicio de esa predicación. No para reemplazar la gracia, sino para no entorpecerla. La unión y fidelidad del acompañante con el Señor –verdadero Maestro y Director de la persona acompañada– ayudará a que su mediación sea más eficaz, pues, «como ocurre con la mano que

⁷⁸¹ «Cuando el amigo llega con un presente, no mira a las manos por el regalo que trae sino que abre el ojo del amor y contempla su corazón y su afecto. Así quiere que hagamos cuando la suma, eterna y superdulce bondad de Dios visita nuestra alma». Cf. Catalina de Siena, Carta 146, en *SCE1*, 601.

⁷⁸² Íd., Carta 198, en *SCE2*, 740.

⁷⁸³ Íd., Carta 200, en *SCE2*, 744.

⁷⁸⁴ «Pues le había creado a mi imagen y semejanza para que tuviese vida eterna y participase y gustase de Mí, que soy suma y eterna Bondad». Cf. Íd., Carta 272, en *SCE2*, 944.

⁷⁸⁵ Ser expresión de la Bondad de Dios remite a un tema dominicano por excelencia: la compasión, la que –escuetamente– mencionamos al referirnos a la preocupación de Domingo por la salvación de las almas.

⁷⁸⁶ Cf. Tomás de Aquino, *STh* II-II, q. 177, a. 1, ad. 1.

comunica su fuerza al bastón»⁷⁸⁷, su mediación instrumental será más fuerte cuanto más fuertemente unida esté a la fuente de su eficacia. Visitar, como acción, remite, entonces, a esa característica que veíamos en Jordán: el *amicus Sponsi*. Esta identificación implica, por un lado, servir como mediador⁷⁸⁸ y, luego, retirarse para no obstaculizar la guía y dirección del verdadero Maestro; y, por otro, vivir, también, en unión con el Esposo, pues su apostolado de la verdad se funda en la escucha interior que él mismo hace de ese Maestro⁷⁸⁹.

Ahora bien, después de explicitar el hecho y el modo cómo esta visita es mediadora de la presencia de Dios, deseamos, por último, destacar que esta visita conlleva un actuar, es activa. Y, para clarificar esto, tomaremos el relato de la visitación de María a Isabel. El evangelio afirma que, «en cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de gozo el niño en su seno, e Isabel quedó llena de Espíritu Santo» (Lc 1,41). Así, pues, la presencia de María, con el Verbo en sus entrañas y la voz de su saludo⁷⁹⁰ provocó el gozo en Juan el Bautista y llenó de Espíritu Santo a Isabel. Pasado el tiempo, el mismo Juan, adulto, cuando escuche la voz de Jesús, otra vez, se va a alegrar y experimentará el gozo en plenitud (cf. Jn 3,29). Es que la presencia del Señor, la voz de su Palabra despierta el gozo y hace saltar de alegría en el Espíritu Santo. Palabra y Espíritu, en la Visitación, obran juntos. Pero no solo allí. Por ser la acción salvífica del Hijo y del Espíritu un acontecimiento siempre actual en el creyente, el acompañante –con su «visitar»– se constituye en mediación de la Palabra y el Amor de Dios en orden a la salvación de la persona. En este sentido, según el Aquinate⁷⁹¹, Dios comunica su perfección en el predicador (en el acompañante), al modo de una causalidad segunda, para que pueda

⁷⁸⁷ *Ibid.*, III, q. 64, a. 5, in c.

⁷⁸⁸ Mediador no es «médium», pues éste es un canal inconsciente y pasivo. El mediador es signo e instrumento con sus capacidades humanas. Y «el Espíritu Santo actúa en él respetando su razón y libertad». Martínez Diez, 272.

⁷⁸⁹ Como señalaba san Agustín: Juan «no cerraba a los pueblos la voz del esposo que interiormente escuchaba». Cf. San Agustín, Sermón 179, en *Íd.*, *OCSA T. XXIII*, Amador del Fueyo y Pio de Luis, trad. (Madrid: BAC, 1983), 756.

⁷⁹⁰ Cf. José García de Castro, *La voz de tu saludo* (Maliaño-Cantabria: Sal Terrae, 2019²). En este libro el autor «ofrece unas reflexiones acerca de los que implica la comunicación lingüística humana y del valor y función del lenguaje en la vida y el crecimiento espirituales». *Ibid.*, 18.

⁷⁹¹ «De un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos la palabra, y de éste pasamos al amor». Tomás de Aquino, *STh* I, q. 93., a. 7, in c. «La imagen de la Trinidad en el alma ha de ser considerada por algo que representa a las Personas divinas específicamente [...] Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según la palabra concebida del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva. Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios. Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: Directamente y sin mediación o indirectamente y con mediación». *Ibid.*, a. 8, in c.

causar en el oyente, mediante la predicación (el acompañamiento), la “activación” de su ser imagen de Dios, esto es, ser imagen de Dios *in actu*. Esto es, ayudando al acompañado a concebir interiormente la palabra de Dios en el entendimiento y a encender el afecto del amor de Dios en la voluntad⁷⁹². Es por eso, por lo que, instruir y consolar son las acciones propias y anejas al visitar.

b. Instruir. La Palabra de la Verdad de Dios

Afirmábamos que todo el crecimiento espiritual implica un proceso de acostumbramiento a la Palabra, es decir, un proceso de personalizar en nuestra historia la experiencia de la humanidad que fue, progresivamente, reconociendo la Revelación de Dios. Ahora bien, para encontrarnos, en nuestra historia, con la Palabra, necesitamos la mediación eclesial, el instrumento humano de la predicación. En efecto, ser engendrados en el corazón por la Palabra es vivir una experiencia creacional, y este despertar no es posible sin una mediación que transmita esa Palabra. Estar atento a la palabra de Dios revelada en la propia vida requiere una presencia mediadora que nos ayude a percibirla. Por eso, a su vez, es necesario que la palabra del acompañante no sea, simplemente, la suya, sino que su palabra hable y oriente en la perspectiva de la Palabra de Dios, la única palabra creadora y transformadora: «Si no logras hacerme mejor de lo que soy, ¿para qué me hablas? Si no logras que de injusto pase a ser justo, ¿por qué predicas?»⁷⁹³.

En Catalina, también la Verdad es nombre de Dios, referido, generalmente, al Verbo, y es una categoría central en su doctrina: el conocimiento de la verdad (de sí y de Dios) es el punto de partida del camino espiritual, desposarse con la Verdad es el culmen del discipulado e instruir en la Verdad el principal cometido de todo predicador⁷⁹⁴. Sin embargo, es por gracia que la palabra del acompañante es instrucción de la Verdad, pues, quien le asiste en la predicación es el Espíritu de la Verdad. Es, asimismo, necesario que el predicador haya sido educado en la Escuela del Verbo, que haya escuchado al Maestro

⁷⁹² No es extraño a esta perspectiva, reconocer la imagen ireneana del Padre volcado a la modelación del ser humano mediante sus dos manos: el Logos y Sofía: «El hombre empero (*autem*) es la mezcla de alma y carne, fue formado a semejanza de Dios y modelado mediante sus manos, a saber, el Hijo y el Espíritu, a quienes dijo: “Hagamos al hombre” (Gén 1,26)». Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, Prólogo, 4. Cf. Antonio Orbe, trad., *Teología de San Ireneo IV*, 6. ¿No podríamos concebir el acompañamiento espiritual como una respetuosa e inspirada prolongación artesanal de estas «dos manos» de Dios?

⁷⁹³ San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (19, 14). *OCSA T. XIII*, 509.

⁷⁹⁴ *Misericordia Veritatis* es el modo como el Capítulo General de la Orden de Predicadores de 2001 se refería a la Misión intelectual de la Orden: «Así, aunque la misericordia y compasión de Dios llegan al mundo en una multitud de modos, por el carisma dominicano llegan a través del estudio y el consuelo de la verdad». Cf. *Actas del Capítulo General de la Orden de Predicadores (Providence, 2001)* (Málaga: Edición de las Provincias de España, 2001), nº 106.

interior y haya sido modelado por la Palabra. Y así, dócil a esta disciplina, adquirirá la «ciencia espiritual» y su saber no será estéril, sino que fecundará el corazón de los oyentes⁷⁹⁵.

Según nuestros autores, instruir en la Verdad implica, principalmente, exhortar, aconsejar y discernir. Respecto del exhortar, ya vimos que Jordán considera necesarias las «exhortaciones mutuas por las que un hermano ayude a otro y la diligencia de la caridad sobrenatural inflame la llama del espíritu, absorbida como está por la tibieza cotidiana»⁷⁹⁶. Es por eso por lo que exhorta a las hermanas a la oración⁷⁹⁷, a crecer en virtudes y no en penitencias⁷⁹⁸. Así también, en santa Catalina, el carisma de exhortación⁷⁹⁹, como en san Pablo, es enseñanza de la «sana doctrina» que ha recibido (cf. Ti 1,9).

Respecto del aconsejar, ya vimos que el consejo está vinculado, por la tradición dominicana, al oficio de la predicación: un testigo afirma que en sus «muchas y variadas tentaciones, [...] recibió pleno consuelo mediante sus consejos y predicación [de santo Domingo]». Por su parte, Jordán reconoce al consejo como una gracia, al escribirle a la monja del Hórreo: «en mí pones una confianza tan grande, pues hasta quieres depender de mi consejo. Que el ángel del gran consejo ponga en nosotros consejo y confianza»⁸⁰⁰. Igualmente, Catalina avisa a unas señoras: «no andéis con muchos consejos, sino tomad un guía que os asesore con sencillez, y seguidle»⁸⁰¹; y también se refiere al consejo pidiendo al Señor saber qué enseñar cuando alguien venga a ella buscando una ayuda espiritual⁸⁰². Ahora bien, el consejo pertenece a la virtud de la prudencia, así como se incluye entre «las gracias gratis dadas el hecho de que uno posea con tal perfección el consejo, que lo dé también a otros, [...cuando] la razón es instruida por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer»⁸⁰³. Es, mediante el don del consejo, como la palabra de la

⁷⁹⁵ Cf. Casiano, *Conferencia XIV, XVI*, en Juan Casiano, *Colaciones. Vol. II*, 109-110.

⁷⁹⁶ Jordán de Sajonia, Carta 57, p. 115.

⁷⁹⁷ Íd., Carta 10, p. 41.

⁷⁹⁸ Íd., Carta 11, p. 42; Carta 39, p. 84.

⁷⁹⁹ Cf. Pablo VI, *Homilia*, en AAS 63 (1971), 678. Hay que considerar que la exhortación era permitida a las mujeres solo en el ámbito familiar (cf. Tomás de Aquino, *STh III*, q. 55, a. 1, ad 3). De aquí, que la figura y el magisterio de Catalina fueran resistidas.

⁸⁰⁰ Jordán de Sajonia, Carta 54, p. 110. Y a Diana: «te aconsejo [...] que vayas por el camino con tal moderación [...] bajo la guía de Jesucristo, el Hijo de Dios». Íd., Carta 22, p. 60.

⁸⁰¹ Catalina de Siena, Carta 82, en *SCEI*, 436.

⁸⁰² Cf. *El Diálogo 97*, en *SCO*, 232.

⁸⁰³ Tomás de Aquino, *STh II-II*, q. 52, a. 1., in c; cf. *Ibid.*, ad 3. Recordemos que «los dones remedian las imperfecciones de las virtudes tanto morales como teológicas, pues en las morales su objeto no es su fin último, sino bienes creados, y en las virtudes teológicas, aunque su objeto es Dios mismo, el modo de

predicación ilumina la vida transfigurando la historia y descubriendo su dimensión dialógica, esto es, que Dios nos está hablando en dichos acontecimientos. Así, como el diálogo de Dios con cada persona es único, se da que una misma luz puede transfigurar diversamente la realidad; de este modo, habiendo una sola meta, el acompañante reconocerá una diversidad de los caminos hacia ella y orientará en libertad.

Por último, otra dimensión del instruir es el discernir; relacionado, en nuestros autores, con el don del consejo y la virtud de la prudencia, esto es, la discreción. Ya vimos cómo Jordán relacionaba la discreción con la medida en la elección de los medios referidos a un fin. En la perspectiva de santa Catalina, la discreción es una luz discreta que guía las operaciones del alma hacia el fin justo, pagando sus deudas⁸⁰⁴, esto es, obrando con Dios, con el prójimo y consigo mismo de manera justa y adecuada: «La santa discreción está de tal modo ordenada que el alma orienta todas sus potencias a servirme con todo cuidado, y ama al prójimo con afecto de amor»⁸⁰⁵. Así también, otro significado de la discreción es lo relativo a la discreción de los espíritus, esto es, tener una recta apreciación acerca de cuándo un alma es visitada en el espíritu por Dios o no⁸⁰⁶. Ambos significados de la discreción son afines en la doctrina de la santa, pues remiten y articulan su doctrina mística y su doctrina moral:

*In Catherin, discretion is not only at the core of her spiritual reflection but also the bond of unity between mysticism and morality. It is discretion that unites the mystical understanding of God as the true and good Being with man's ethical understanding of the wretchedness of sin and the need for moral action in view of salvation*⁸⁰⁷.

En síntesis, la *gratia praedicationis* en la acción de instruir, mediante la exhortación, el consejo y el discernimiento, indica la alteridad como experiencia necesaria en el crecimiento espiritual. En efecto, Dios ha querido que la palabra de la Verdad asumiera una dimensión «teándrica», no solo en Jesucristo, sino también en la Iglesia, de ahí que la instancia del «otro», esto es, del diálogo, la escucha, la «ayuda entre hermanos» –diría Jordán– es mediación en el camino hacia Dios. La fe es don que se

alcanzarlo es imperfecto». Herminio de Paz, “Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56”, en Tomas de Aquino, *Suma de Teología. Tomo III. Parte II-II (a)* (Madrid: B.A.C., 1990), 393-394.

⁸⁰⁴ Cf. Grazia Mangano Raggazi, *Obeying the Truth. Discretion in the Spiritual Writings of Saint Catherine of Siena* (New York: Oxford University Press, 2014), 79.

⁸⁰⁵ Catalina de Siena, *El Diálogo*, Proemio 11, en SCO, 76.

⁸⁰⁶ Cf. Íd., *Ibid.*, 97, en SCO, 233. Fray Raimundo relata una alocución en torno a esta enseñanza: «¿Quieres que te enseñe a distinguir mis visiones de las visiones del enemigo? –“Mi visión, cuando comienza, da miedo, pero al desarrollarse da seguridad; comienza con alguna amargura, pero luego poco a poco se dulcifica. En cambio, con la visión del enemigo, a causa de su origen, sucede lo contrario». *RC*, I, IX, 106-107. También: cf. *El Diálogo* 71, en SCO, 178.

⁸⁰⁷ Grazia Mangano Raggazi, 186.

recibe, y el otro, en tanto «ministro», representa la instancia de apertura a ese don. No es posible, pues, avanzar en la vida espiritual, aislados, sin ayuda o acompañamiento.

c. Consolar. El gozo del Amor de Dios

La *gratia praedicationis* dota, también, a la palabra de la predicación de la fuerza de la consolación. Es que la Palabra está insuflada de Amor y éste despierta el gozo. Así, el niño Juan el Bautista salta de alegría en el seno de su madre que queda llena del Espíritu Santo al oír «la voz de tu saludo» (cf. Lc 1,41.44) y el adulto Juan, en tiempo de bodas, se alegra al oír la voz del Esposo y su gozo es pleno (cf. Jn 3,29). Ya analizamos el oficio de consolar manifestado en Jordán de Sajonia: «Yo esperaba escribir a tu caridad algunos consuelos por inspiración del Espíritu Paráclito, benigno consolador»⁸⁰⁸. Ese análisis nos llevó a concluir que consolar es el alentar, el respirar de aquel primer aliento de Dios que hizo de Adán, un ser viviente, y esto continúa hoy: «El Espíritu consolador es en definitiva el espíritu creador que plasma en nosotros la imagen de Hijo y nos hace criaturas nuevas»⁸⁰⁹, y así, en esa plasmación, el Espíritu Santo nos embellece *–formositas–* con sus virtudes y dones, hasta formar en nosotros, plenamente, a Jesucristo.

Nos resta considerar cómo está presente la acción de consolar en la predicación de Catalina y de santo Domingo, para corroborar la pertinencia de este aspecto en la tradición dominicana. Ciertamente, los testimonios sobre santo Domingo que figuran en el proceso de su canonización destacan reiteradamente, en él, la acción de consolar: «fue óptimo y muy gran consolador de los frailes, en las tentaciones de éstos y en las de los demás [...] más que cualquier otro que conociera jamás»⁸¹⁰. Esta consolación no provenía solo de su presencia, sino de su predicación: «Si un fraile se encontraba tentado o turbado y lo consultaba sobre el particular, los exhortaba muy bien, de tal modo que casi todos se separaban de él muy consolados»⁸¹¹. Su oficio de consolar se dirigía especialmente a los novicios, pues, «hacía llamar a su presencia a los hermanos novicios y los consolaba y exhortaba al bien, con dulcísimas palabras y alegre semblante»⁸¹²; a los enfermos o atribulados⁸¹³ y a quienes necesitaban corregir su conducta:

⁸⁰⁸ Jordán de Sajonia, Carta 53, p. 106.

⁸⁰⁹ García Fernández, 127.

⁸¹⁰ PCSD. *Actas de los testigos de Bolonia*. Testigo VII, 3-4, en *Escritos*, 324 y 326.

⁸¹¹ *Ibid.*, Testigo I, 5, en *Escritos*, 298.

⁸¹² *Ibid.*, Testigo I, 6, en *Escritos*, 299.

⁸¹³ «Consolaba paternalmente a los frailes enfermos, y los sostenía de modo admirable en sus enfermedades. Dijo también que cuando advertía que algunos pasaban por momentos de tribulación, los exhortaba a la

Si veía a algún fraile faltar en algo, pasaba de largo como si no lo advirtiera. Pero después, con rostro plácido y palabras cariñosas, [decía]: “Hermano, has obrado mal, confíesalo”. Con dulces palabras inducía a todos a la confesión penitencial. Aunque con humildes palabras, castigaba con severidad los excesos; sin embargo, se iban de él consolados⁸¹⁴.

Respecto del «consolar», debemos reconocer que Catalina, si bien advierte sobre el peligro de apoyar la vida de fe en los deleites y consuelos⁸¹⁵, es consciente de que su presencia, su palabra y sus escritos dan consuelo de los demás⁸¹⁶. Es por eso por lo que le escribe a Inés: «cuándo quiero que vengas a buscarme, no te lo digo, pero sí que cumpliré con tu deseo y daré consuelo a tu alma»⁸¹⁷ y, respecto de un tercero: «[dile que] me escriba lo que sirva para su paz y consuelo»⁸¹⁸. Así también, reconoce que el premio escatológico es el consuelo: «Confortaos, [...] en la dulce esposa de Cristo, porque cuanto más abunden las tribulaciones y amarguras, tanto más promete la divina Verdad hacerla abundar en dulzura y consuelos»⁸¹⁹, y en virtud de este consuelo escatológico anima continuamente a sus hijos e hijas al gozo: «Goza y alegraos»⁸²⁰. Así, pues, el motivo del gozo es, fundamentalmente, el Amor de Dios que se dona, en medio de tribulaciones en la historia y, plenamente, en la escatología:

Nuestro Dios nos espera e invita con gran amor a que vayamos a gozar de Él, sumo y eterno Bien. ¡Oh, amor inestimable, caridad inmensa, fuego de la divina caridad! ¿Qué corazón habrá que viéndose amar con amor tan ardiente no se derrita a causa del amor y se transforme todo en él?⁸²¹

Asimismo, Jordán, realizaba su exhortación al gozo y a la alegría en vistas a las bodas con el Cordero, pero, también por el don de la salvación ya recibido gratuitamente; asimismo, justifica y anima la risa de los novicios diciéndoles: «verdaderamente tenéis motivo suficiente para alegraros y reiros, porque habéis salido de la cárcel del diablo, y roto sus fuertes cadenas con las que durante muchos años os tuvo atados»⁸²².

pacencia, y cuando estaba a su alcance los consolaba». *PCSD. Actas de los testigos de Languedoc*, 18, en *Escritos*, 347.

⁸¹⁴ *PCSD. Actas de los testigos de Bolonia*. Testigo VI, 3, en *Escritos*, 320. La consolación también implica corregir y purificar, como refrendará Ignacio de Loyola en sus Reglas del discernimiento para la Primera Semana. Cf. *Ejercicios Espirituales* [314], en Ignacio de Loyola, 115.

⁸¹⁵ «Ante los ojos de su entendimiento habían puesto no a Cristo crucificado sino los consuelos que de Él sacaban, lo que les producía un amor imperfecto». Catalina de Siena, Carta 272, en *SCE2*, 945. Insiste en que el creyente maduro debe estar dispuesto a soportar, por igual, tribulaciones y consuelos pues «[Dios] todo [da] por amor y para procurar la salvación del hombre». Cf. *Íd.*, Carta 272, en *SCE2*, 948.

⁸¹⁶ Recordemos que fr. Caffarini había hecho transcribir sus cartas para el consuelo de las personas.

⁸¹⁷ *Íd.*, Carta 288, en *SCE2*, 984.

⁸¹⁸ *Íd.*, Carta 369, en *SCE2*, 1256.

⁸¹⁹ *Íd.*, Carta 272, en *SCE2*, 942.

⁸²⁰ «Goza, padre, y alegraos. Animaos sin temor servir alguno y no temáis por lo que suceda o puede suceder, sino tened ánimo, pues la perfección está cerca de vos». Cf. *Íd.*, Carta 211, en *SCE2*, 773.

⁸²¹ *Íd.*, Carta 248, en *SCE2*, 872.

⁸²² Gerardo de Frachet, III, XLII, en *Escritos*, 755.

Por lo tanto, Domingo, Jordán y Catalina, con su predicación y acompañamiento animan y consuelan, no en cuanto invitan verbalmente al ánimo o al consuelo, sino porque en su palabra actualizan, por el Espíritu, la presencia del Resucitado, y como Él comunican la paz y la alegría (cf. Jn 20,19-20). Esto, que es obra de la gracia, también supone una razón antropológica: la fuerza consoladora de la predicación radica en que en ella se revela «el horizonte de sentido»⁸²³ que apuntala la vida del creyente. El Amor es una experiencia configuradora de sentido y es fuerza de acción en la dirección de ese horizonte que, en nuestro caso, es salvífico-escatológico. La certeza del Amor de Dios, su plan de salvación, sus «visitas» y la orientación del horizonte escatológico, despiertan consuelo, esperanza y gozo porque ubican vitalmente al creyente en la perspectiva del Resucitado. Por la *gratia praedicationis*, en el acompañante actúa el oficio de consolar del Resucitado que anticipa el final y lo muestra ya presente. Y, de esta manera, el Espíritu reanima la orientación cristológica en el creyente, formándolo en su ser imagen de Cristo.

En síntesis, por la *gratia praedicationis*, el predicador-acompañante es mediación del consuelo, fortaleza y gozo del Espíritu Santo. Puede conferir consuelo sensible, pero, lo que siempre despierta y activa es una renovación interior en la dirección del Reino. Despierta belleza porque es preparación al desposorio del Amor. Despierta alegría, porque la divinización es plenitud.

Conclusión

En este capítulo III, nuestra intención era justificar el acompañamiento espiritual como predicación; para esto, buscamos reconocer qué relevancia y significado tenían algunas categorías teológico-espirituales nucleares de la Tradición dominicana en el acompañamiento espiritual de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena. Hecho el recorrido, podemos concluir que el acompañamiento, según la doctrina y la práctica de estos autores, queda estrechamente vinculado con el ministerio de la «predicación» de la Orden por el modo como los conceptos de predicación, salvación de las almas y *gratia praedicationis* lo justifican, informan y orientan.

⁸²³ «La expresión horizonte de sentido como aspecto esencial para vivir en plenitud fue popularizada hace décadas por Víctor Frankl en el ámbito de la psicología, pero, con un nombre u otro, es un asunto que han tenido por esencial la práctica totalidad de religiones, filosofías y antropologías a lo largo de la historia del pensamiento». Rufino J. Meana Peón, “Las potencias del alma revisitadas: pilares para una antropología ignaciana”, en Rufino Meana Peón, dir. et al., *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana* (Madrid: UPCo-Sal Terrae-Mensajero, 2019), 403.

En efecto, el acompañamiento espiritual comparte el mismo fin del ministerio de la predicación, la salvación de las almas; comparte, también, el contenido dado a esa realidad, esto es, el concepto de salvación que propone: gratuita y graciosa, cristocéntrica y pneumatológica, histórica y trascendente, salvación que supone y cuenta con la naturaleza perfeccionándola. La salvación, pues, es el tema fundamental del acompañamiento que se trata mediante la palabra y el diálogo, por lo que comparte, también, con la predicación clásica su medio de expresión. Más aún, al considerar la predicación como prolongación del diálogo vital, vocacional y salvífico entre Dios y el ser humano, el acompañamiento puede ser considerado una «meta-predicación», por cuanto es su misma explicitación dialogada, vital, vocacional y salvífica.

Por último, el acompañamiento espiritual comparte la misma condición carismática que el ministerio de la predicación: el Espíritu Santo actúa tanto en la persona que acompaña como en la que es acompañada; la presencia activa y dialogal del acompañante que visita, instruye y consuela es mediación de la gracia del Espíritu que provoca, en quien es acompañado, el renacimiento según la *forma Christi* y su crecimiento y fortalecimiento en ella. En síntesis, si ambas acciones comparten la misma finalidad, el contenido, el modo y su condición de eficacia, queda claro que son actividades coincidentes. Ahora bien, a «cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común [... pero] a cada uno en particular según su voluntad» (1 Co 12,7.11); de este modo, la misma *gratia praedicationis* se manifiesta en cada hermano o hermana de forma particular animando su propia identidad de predicador o predicadora. Esto permite la existencia de prácticas particulares y diversas de acompañamiento dentro de un mismo modo carismático de predicación.

CONCLUSIÓN GENERAL

Los capítulos precedentes nos han mostrado que el acompañamiento espiritual, ciertamente, no es periférico en la Orden de Predicadores, sino que constituye una forma de predicación tan consagrada históricamente desde sus orígenes, como enraizada en su núcleo carismático. Pudimos comprobar que, al entrar en la práctica de acompañamiento de estos autores y, sobre todo, al ahondar en qué significa para ellos acompañar, nos hemos encontrado —«de bruces»— con el carisma dominicano. Así pues, es justo concluir que la Orden de Predicadores contiene, ciertamente, un hondo reservorio teológico-espiritual que justifica, fundamenta y orienta el acompañamiento espiritual.

1. El carisma dominicano justifica el acompañamiento espiritual

Recordando, con san Valentín de Berrio-Ochoa, que el ser fraile predicador exige aprovechar todas las ocasiones que se presenten para ayudar a las almas, hemos anclado la práctica del acompañamiento espiritual de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena en el fin del Orden: la predicación y la salvación de las almas. El testimonio de estos hermanos de la época fundacional de la Orden —así como de su mismo Fundador— nos alecciona acerca de la importancia concedida a dicho acompañamiento. En efecto, mediante el interés demostrado y la constancia mantenida en el acompañamiento espiritual, Jordán y Catalina han reflejado la importancia de esta actividad dentro de su misión; importancia que se explica por su relación al fin: el honor de Dios y la salvación de las almas.

La predicación de la salvación, como hemos visto, requiere de un acompañamiento. En primer lugar porque la salvación es un don que se ofrece teándricamente en el Verbo humanado, y esta condición se prolonga en la mediación eclesial, señalando la necesidad de la alteridad y de la mediación humana para acceder al don. En segundo lugar, porque todo proceso vital humano es de naturaleza histórica y la recepción del don de la salvación conlleva un acostumbamiento e implica un aprendizaje y una instrucción procesual, es decir, que no basta con desear la salvación sino que es necesario conocer y recorrer el camino hacia a ella⁸²⁴. En tercer lugar, el acompañamiento es requerido a causa de la precariedad de la vida presente —«tibieza, negligencia», «mar

⁸²⁴ Esto también lo señala fray Luis de Granada: «Porque dos cosas son necesarias para hacer un hombre virtuoso: la una, que quiera de verdad serlo; y la otra, que sepa de la manera que lo ha de ser. [...] Porque, como dice muy bien Plutarco, los que convidan a la virtud, y no dan avisos para alcanzarla, son como los que atizan un candil, y no le echan aceite para que arda». Luis de Granada, *Guía de Pecadores (texto definitivo)*, Prólogo, en *Obras Completas. Tomo VI*, Herminio de Paz Castaño, ed. (Madrid: FUE-Dominicos de Andalucía, 1995), 22.

tempestuoso»—, que nos pone en la necesidad de «exhortaciones mutuas por las que un hermano ayude a otro y la diligencia de la caridad sobrenatural inflame la llama del espíritu»⁸²⁵ de ese hermano.

2. El carisma dominicano fundamenta el acompañamiento espiritual

Al profundizar en el acompañamiento espiritual de Jordán de Sajonia y Catalina de Siena, hemos encontrado que su identidad como acompañantes está asentada en su identidad como predicadores. En efecto, el «amigo del Esposo», con el que Jordán se identifica como acompañante, destaca algunos elementos que definen la identidad misma del predicador, a saber: la relación de amistad profunda del predicador con la Fuente de la Predicación, el mismo Verbo; la condición ministerial y provisoria que «la voz» presta a «la Palabra», evitando todo protagonismo indiscreto que desvíe la atención del verdadero Maestro; la tarea, que nace de un envío, de un encargo del Esposo al predicador y le exige un compromiso constante con la persona acompañada; el horizonte esperanzador que motiva la predicación puesto que el fin de la tarea son las Bodas, el don de la salvación para toda la humanidad, y para la persona acompañada en particular.

Así mismo, la maternidad espiritual de Catalina de Siena, atestiguada por todos los que la llamaban «*mamma*» y explicada por fr. Raimundo en su *Legenda Maior*, remite a una identidad que también conviene al predicador, a saber, la de engendrar en el Evangelio a los creyentes (cf. 1 Co 4,15) y la de nutrirlos, primero con leche y después con alimento sólido (cf. 1 Co 3,1). En efecto, el acompañamiento de Catalina ilumina sobre la identidad teologal de toda predicación, pues a través de esta mediación humana —que consiste en el encuentro por la palabra— el Espíritu Santo hace nacer el Verbo, implantando la fe en el corazón de los oyentes, y ofrece la sana doctrina del Verbo para nutrirlos y modelarlos según la imagen de Cristo. Por otra parte, el carácter de mediación sacerdotal con el que Catalina se identifica en su acompañamiento expresa la compasión dominicana que intercede y clama por los pobres pecadores y se desvive hablando a Dios de los hombres y a los hombres de Dios. En fin, asomándonos, no solo al hacer, sino sobre todo al «ser» de estos acompañantes nos encontramos con la experiencia teologal de la Predicación según el carisma dominicano.

⁸²⁵ Jordán de Sajonia, Carta 57, p. 115.

3. El carisma dominicano orienta el acompañamiento espiritual

El testimonio recogido en las cartas de estos predicadores acompañantes no nos ofrece una descripción de la práctica del acompañamiento espiritual ni señala una metodología o una estrategia pastoral determinada; ofrece, en cambio, una identidad teológico-espiritual. En estas fuentes no se refleja tanto cómo acompañan en la práctica, cuanto qué significa el acompañamiento. De todos modos, creemos que estos testimonios sí presentan una orientación fundamental acerca de cómo desarrollar esa actividad de predicación. Y, en esto, el concepto de *gratia praedicationis* es clave.

En efecto, el acompañamiento espiritual es un acontecimiento de gracia, por el cual el Espíritu Santo obra, tanto en la persona que acompaña como en la que es acompañada, en orden al fin de la predicación, la salvación de las almas. Destacamos, asimismo, que el Espíritu realiza en ambos esta obra de salvación, pues tanto la escucha obediente a la Palabra, como su predicación, son medios de santificación⁸²⁶. En la persona acompañada, pues, el Espíritu va formando la imagen de Cristo, para que se refleje «como en un espejo la gloria del Señor» (2 Co 3,18) con resplandor cada vez más glorioso. Esta actividad del Espíritu, que es, ciertamente, pasividad en la persona acompañada, le orienta, a su vez, en la acción, esto es, a colaborar con la gracia en el modo que nuestros autores proponen: «trabajar según sus posibilidades» «pegándose al costado [de Cristo]», atendiendo más a las virtudes que a las penitencias, «acostumbrándose a vivir en la Palabra» con la que el Espíritu la nutre y alimenta, no abandonar «la celda del conocimiento de sí y de Dios», y alimentar, con «la oración continua y humilde», «el fuego del santo deseo», entre otras recomendaciones.

Por otra parte, en la persona acompañante, el Espíritu obra la salvación moviéndola, principalmente, a las siguientes acciones globales: visitar, instruir y consolar. Así, la *gratia praedicationis* orienta la práctica del acompañante desde sus mismos fundamentos teologales, sosteniendo, en la persona, su identidad de predicador o predicadora, y desde esta identidad le orienta una práctica, un modo de obrar. En el caso de Jordán de Sajonia, su misma identidad de *amicus Sponsi*, lo colocaba frente al Señor y frente a las personas acompañadas de un modo que implicaba conductas concretas: en el «visitar», como signo e instrumento de la visita principal del Esposo; en el «instruir», como «palabra breve» que hace presente la Palabra viva del Esposo; en el «consolar»,

⁸²⁶ Cf. Honorio III, «Carta a santo Domingo», en *Cartas y documentos diplomáticos*, en *Escritos*, 1161.

como exhortación que ayude a la caridad sobrenatural, el Espíritu Santo, a inflamar la llama del espíritu en la persona acompañada. De modo similar, en Catalina de Siena, la *gratia praedicationis*, que la configura como madre espiritual y mediadora de carácter sacerdotal, se traduce en un modo concreto de «visitar», trayendo la presencia del Resucitado al escribir en la fuente de su sangre; de «instruir» para que sus hijos entren en la Escuela del Verbo; y de «consolar», ofreciendo su propia vida para la reconciliación, la paz y la belleza del rostro de la Iglesia. En síntesis, el Espíritu orienta la acción concreta del acompañante dentro de los cauces mismos de su identidad de predicador, identidad que, en cada uno, será particular y diversa, pero que siempre –y según su modo– se convierte en instrumento «separado» de la Humanidad del Verbo, por el Espíritu Santo, para gloria y honor de Dios Padre.

4. Consideraciones finales

Finalmente, creemos que hemos podido confirmar nuestra hipótesis inicial. Por lo que las preguntas que abrían nuestra investigación, las que querían saber si existía en el carisma dominicano un fundamento propio para el acompañamiento espiritual y también, si existía un modo propiamente dominicano de acompañar espiritualmente, encuentran, ahora, una respuesta clara y positiva. Y, a decir verdad, una respuesta conduce a la otra. Es que existe un modo propiamente dominicano de acompañar porque en el carisma dominicano existe un fundamento propio para el acompañamiento: la Predicación y el núcleo teológico-espiritual que la sostiene e cualifica.

Ahora bien, junto a la satisfacción de haber llegado a buen puerto –que intuíamos pero del que no teníamos plena conciencia, al inicio–, debemos reconocer que el presente trabajo refleja varios límites, así como también deja varias líneas de investigación abiertas. Entre los límites, destacamos la escasa bibliografía específica del tema de la que pudimos hacer acopio. Por situaciones contradictorias, tanto la casi inexistente bibliografía sobre Jordán de Sajonia como la cantidad inexplorable de material que, sobre Catalina de Siena, iba surgiendo a medida que se agotaban nuestros plazos de entrega, derivó en un conjunto acotado, aunque significativo, de bibliografía consultada. Este límite puede, sin duda, subsanarse en ulteriores investigaciones. Otro límite, de índole subjetivo, se debe a que nuestro acceso al carisma dominicano es reciente; esto nos ha implicado por un lado, avanzar en el tema un poco a tientas, pero, por otro nos permitió recorrer el camino sin prejuicios y con la ingenuidad de quien se maravilla ante cada descubrimiento.

Además de los límites, queremos señalar las líneas de investigación que quedan abiertas. En primer lugar, nos ha quedado una categoría teológico-espiritual dominicana sin considerar, por cuestiones de la extensión del trabajo, y que insinúo aquí; se trata de la dimensión eclesial-comunitaria de la predicación, que se expresa a nivel carismático como *vita apostolica* y se relaciona con el *cor unum in Deum*, ambos términos propios tanto del espíritu y la *Regla* de san Agustín, como de los *Hechos de los apóstoles* que la inspiran. La apostolicidad de la vida dominicana está íntimamente relacionada con su dimensión comunitaria, la que, en el caso de la Orden, involucra a hermanos y hermanas. No es ajeno a esta categoría, concebir el acompañamiento espiritual como ayuda «entre hermanos» –y hermanas, agregaríamos–; no le es ajeno, tampoco, la mutualidad en el acompañamiento, es decir, que quien es padre, pueda ser, también, hijo, y quien es hija pueda ser, también hermana o socia. Esto es posible porque somos todos peregrinos con una sola alma y uno solo corazón hacia Dios.

Otra línea de investigación abierta es el lugar del discernimiento en el acompañamiento espiritual dominicano. Experiencias de reconocer y vencer las insidias del Enemigo, vividas por Jordán, y especialmente, la práctica y el magisterio de Catalina de Siena sobre este tema, se han quedado casi sin tratar en este trabajo y ameritan una ulterior investigación. Y por último, nos resta ampliar o ahondar la presente investigación, incluyendo a los autores que debimos dejar sin considerar, u otros que sean, asimismo, representativos de la práctica del acompañamiento espiritual. Es preciso continuar investigando si este servicio de predicación continúa viviéndose de manera «dominicana» en la historia de la Orden hasta la actualidad.

En fin, en el marco del Jubileo por los 800 años del *Dies natalis* de santo Domingo de Guzmán, nos alegramos de poder ofrecer este trabajo como una sencilla colaboración a la difusión de este modo de servir a la evangelización de la Palabra de Dios y a la venida de su Reino. *Contemplata aliis tradere*.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias de la Orden de Predicadores

- Actas del Capítulo General de la Orden de Predicadores (Providence, 2001)*. Málaga: Edición de las Provincias de España, 2001.
- Alberto Magno, San. *Tratado sobre a Prudência (De Prudentia)*. Traducido por Matteo Raschietti. São Paulo: Paulus, 2017.
- Berrio-Ochoa, Valentín de. *Cartas y Escritos*. Bilbao: Secretariado de Berrio-Ochoa - PP. Dominicos, 1966.
- Cartas y documentos diplomáticos*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 1091-1176. Madrid: Edibesa, 2011.
- Caffarini, Tomás Nacci. *Suplemento a la Leyenda del Beato Raimundo de Capua [Legenda Minor]*. En *Santa Catalina de Sena*, traducido por Paulino Álvarez, 341-446. Vergara: Tip. de «El Santísimo Rosario», ³1926.
- Cecilia Romana, Sor. *Relación de los milagros obrados por santo Domingo en Roma*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 941-975. Madrid: Edibesa, 2011.
- Constatino de Orvieto. *Narración sobre santo Domingo*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 435-498. Madrid: Edibesa, 2011.
- Constituciones antiguas de la orden de Predicadores [Liber Consuetudinum]*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 1019-1073. Madrid: Edibesa, 2011.
- Declaraciones y cartas de discípulos [de Santa catalina de Siena]*. En *Santa Catalina de Sena*, traducido por Paulino Álvarez, 447-524. Vergara: Tip. de «El Santísimo Rosario», ³1926.
- Garganta, José M. de y Vicente Forcada, eds. *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Gerardo de Frachet. *Vidas de los Hermanos [Vitae Fratrum]*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 625-940. Madrid: Edibesa, 2011.
- Humberto de Romans. *La formación del predicador [De eruditione praedicatorum]*. Salamanca: San Esteban, 2014.
- Jordán de Sajonia. *Cartas a Diana de Andaló y otras religiosas*. Traducción, introducción y anotaciones por Alejandro del Cura. Caleruega (Burgos): OPE, 1984.
- _____. *Cartas del Beato Jordán*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 269-274. Madrid: Edibesa, 2011.

- _____. *Oración del Maestro Jordán a Santo Domingo*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 275-280. Madrid: Edibesa, 2011.
- _____. *Orígenes de la orden de Predicadores [Libellus de principiis ordinis Praedicatorum]*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 203-262. Madrid: Edibesa, 2011.
- Jordanis de Saxonia, B. *Opera ad res Ordinis Praedicatorum spectantia*, cura J.-J. Berthier, 53-115. Friburgi Helvetiorum: Typis Consociationes Sancti Pauli, 1891.
- Kaeppli, Thomas, ed. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. T. XXII. Roma, 1952
- Koudelka, V. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*. T. XXV. Roma, 1996.
- Laurent, Hyacinthus, ed. *Fontes Sanctae Catharinae Senensis historica, IX. Processo castellano*. Milano: Bocca, 1942.
- Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes de la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban, 2019.
- Los nueve modos de orar de santo Domingo*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 370-371. Madrid: Edibesa, 2011.
- Luis de Granada, Fray. *Obras Completas. Tomo VI*. Editado por Herminio de Paz Castaño. Madrid: FUE-Dominicos de Andalucía, 1995.
- _____. *Obras Completas. Tomo XVIII. Traducciones*. Editado por Álvaro Huerga. Madrid: F.U.E.-Dominicos de Andalucía, 1998.
- Misciattelli, Piero, ed. *Le lettere di S. Caterina da Siena*. Firenze: Marzocco, 1939.
- Pedro Ferrando. *Narración sobre santo Domingo*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 392-434. Madrid: Edibesa, 2011.
- Proceso de Canonización de santo Domingo*. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito-Tomás Gómez García, 281-355. Madrid: Edibesa, 2011.
- Raimundo da Capua. *Legenda Maior sive Legenda admirabilis Virginis Catherine de Senis*, a cura di Silvia Nocentini. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galuzzo, 2013.
- Raimundo de Capua, Beato. *Santa Catalina de Siena*. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1993.
- Salvador y Conde, José, ed. *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina*. 2 vols. Salamanca: San Esteban, 1982.
- _____. *Obras de Santa Catalina de Siena*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Tomás de Aquino, santo. *Suma de Teología [Summa Theologiae]*. 5 vols. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990-2001.

_____. *Suma Contra los Gentiles. Tomo II*. Traducida por Jesús M. Pla Castellano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

2. Otras fuentes primarias

Agustín, San. *Obras de San Agustín. Tomo I*. Editado por Victorino Capánaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

_____. *Obras completas de San Agustín. Tomo II*. Editado por Ángel C. de la Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, ⁸1979.

_____. *Obras de San Agustín. Tomo XIII*. Editado por Teófilo Prieto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

_____. *Obras de San Agustín. Tomo XV*. Traducido por Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

_____. *Obras de San Agustín. Tomo XIX*. Editado por Balbino Martín Pérez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

_____. *Obras de San Agustín. Tomo XXII*. Editado por Balbino Martín Pérez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

_____. *Obras completas de San Agustín. Tomo XXIII*. Traducido por Amador del Fuego y Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

_____. *Obras completas de San Agustín. Tomo XXV*. Traducido por Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

Bernardo, San. *In psalmum XC, 'Qui habitat'*. Jacques Paul Migne. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. 183,827-878.

Biblia de Jerusalén. Edición española. Dirigida por José Ángel Urbieta. Bilbao: Desclée de Brower, 1975.

Casiano, Juan. *Instituciones*. Madrid: Rialp S.A., 1957.

_____. *Colaciones. 2 vols*. Madrid: Rialp, 32019.

Guigo II, el Cartujo. *Scala claustralium, sive Tractatus de modo orandi*. Jacques Paul Migne. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. 184, 312-318.

Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Editado por Santiago Arzubialde. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2019.

Orbe, Antonio. trad., *Teología de San Ireneo IV. Traducción y Comentario del Libro IV del «Adversus haereses»*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico de san Ildefonso de Toledo, 1996.

3. Documentos del Magisterio de la Iglesia

Benedicto XVI. Audiencia General, sala Pablo VI. Miércoles 24 de noviembre de 2010.
http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20101124.html

Catecismo de la Iglesia Católica.

https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Editio XXXIII. Barcinone: Herder, 1965.

Documentos del Concilio Vaticano II.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

Juan Pablo II, *Carta apostólica Amantissima providentia en el VI centenario de la muerte de santa Catalina de Siena, virgen y Doctora de la Iglesia* (29-04-1980). En AAS 72 (1980), 569-581.

Pablo VI. *Homilia. In Basilica Vaticana habita cum Sancta Catharina, Virgo, Ecclesiae universalis Doctor declarata est.* En AAS 62 (1970), 673-678.

_____. *Lettera Apostolica Mirabilis in Ecclesia Deus. Santa Caterina da Siena proclamata Dottore della Chiesa* (4 de octubre de 1970). En AAS 63 (1971), 674-682.

4. Estudios

Abbrescia, Domenico M. “Lineamenti cateriniani per una vita secondo lo Spirito». *Atti. Congresso Internazionale di studi cateriniani.* Roma: Curia Generalizia O.P., 1981: 266-296.

Adriaenséns Terrones, René Alejandro. *La dirección espiritual en revistas españolas de espiritualidad. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.* Universidad de Navarra - Facultad de Teología: Pamplona, 2015.

Alberzoni, Maria Pia. “Jordan of Saxony and the Monastery of St. Agnese in Bologna”, *Franciscan Studies* 68 (2010): 1-19.

Álvarez Gómez, Jesús. *Historia de la vida religiosa. Volumen II. Desde los canónicos regulares hasta las reformas del siglo XV.* Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989.

Ancilli, Ermanno. “Ascesis”. En *Diccionario de Espiritualidad.* Tomo I. Dirigido por Ermanno Ancilli, 171-186. Barcelona: Herder, 1983.

Arintero, Juan G. “Unidad de la vida y homogeneidad de la vida espiritual en la tradición dominicana”. *Ciencia Tomista* 14, nº 41-42 (1916): 222-266.

Cadoré, Bruno. “La prédication dominicaine, contemplative et amicale”. En *Prêcher dans le souffle de la Parole. Jalons pour une théologie dominicaine de la prédication, sous la direction de Emmanuel Durand et Luc-Thomas Somme*, 7-15. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.

Cambria, Maria Giovanna. *Il Monastero domenicano di S. Agnese in Bologna, Storia e documenti.* Bologna: Tipografia SAB, 1973.

- Casas Nadal, Montserrat. “Consideraciones sobre las cartas de Santa Catalina de Siena a las mujeres de su tiempo y su recepción en España”. *Anuario de estudios medievales* 28 (1998): 889-907.
- Cayeux, Marie des Anges. *Désirer d'un grand désir. Une dynamique de perfection au cœur de la doctrine de Catherine de Sienne*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.
- Cormier, Hyacinthe-Marie. *La bienheureuse Diana d'Andaló et les bienheureuses Cécile et Aimée fondatrices du couvent de Sainte-Agnès de l'Ordre des Frères Prêcheurs à Bologne*. Rome: [Ed. ital.], 1892.
- Cuadra García, Cristina, María del Mar Graña Cid, Ángela Muñoz Fernández y Cristina Segura Graiño. “Notas a la educación de las mujeres en la Edad Media”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, coordinado por María del Mar Graña Cid, 33-50. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994.
- Dauchy, Albert. “Désir de la perfection”. En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Tome III*. Fondé par M. Miller, F. Cavallera, J. de Guibert. Continué sous la direction de Charles Baumgartner, cols. 592-604. Paris : Beauchesne, 1957.
- Di Renzo, Gabriela María. “El lenguaje místico en Santa Catalina de Siena”. *Teología* 109 (2012): 159-177
- Duval, André. “Jourdain de Saxe (Bienhereux)”. En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Tome VIII*. Fondé par M. Miller, F. Cavallera, J. de Guibert. Continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, cols. 1420-1423. Paris: Beauchesne, 1974.
- Formet, Eudaldo. *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*. Madrid: Biblioteca de Autores Criatanos, 2018.
- Gagliardi, Isabella. “Direzione di coscienza, maternità e paternità spirituale tra medioevo ed età moderna: Alcune riflessioni relative all' ordo fratrum et sororum praedicatorum”. *Religioni e Società* 51 (2005): 14-21.
- García de Castro, José. *La voz de tu salud*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 22019.
- García Fernández, Marta. *Yo estoy haciendo algo nuevo. Un ensayo de teología bíblica sobre la consolación*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- García Rodríguez, J. A. “Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación”. En *Manresa* 75 (2003): 269-286.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *Las Tres edades de la vida interior*. 2 vols. Madrid: Ediciones Palabra, 1995.
- Gómez García, Vito-Tomás. «El Espíritu Santo en la Teología de Santa Catalina de Siena». *Teología Espiritual*. Vol. 47, nº 139 (2003): 29-66.
- Gómez García, Vito-Tomás, ed. *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*. Madrid: Edibesa, 2011.

- González Fuente, Antolín. *El carisma de la Vida Dominicana*. San Esteban: Salamanca, 1994.
- Gorce, Maxime. “Catherine de Sienne (Sainte)”. En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Tome II. Première Partie*. Fondé par M. Miller, F. Cavallera, J. de Guibert. Continué sous la direction de Charles Baumgartner cols. 327-348. Paris: Beauchesne, 1953.
- Greshake, Gisbert. *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Gregoire, Reginald. “Sang”. En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Tome XIV*. Fondé par M. Miller, F. Cavallera, J. de Guibert et A. Rayez. Continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac, cols. 319-333. Paris: Beauchesne, 1990.
- Gueullette, Jean-Marie. “Une éthique de la prédication”. En *Prêcher dans le souffle de la Parole. Jalons pour une théologie dominicaine de la prédication*, sous la direction de Emmanuel Durand et Luc-Thomas Somme, 155-170. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.
- Hausherr, Irénée. “Direction spirituelle [II. Chez les chrétiens orientaux]”. En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Tome III*. Fondé par M. Miller, F. Cavallera, J. de Guibert. Continué sous la direction de Charles Baumgartner, cols. 1008-1060. Paris: Beauchesne, 1957.
- La Potterie, Ignace de. “Vérité” [I. Écriture Sainte]. En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Fascicules CII-CIII*. Fondé par M. Miller, F. Cavallera, J. de Guibert et A. Rayez. Continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac, cols. 413-427. Paris: Beauchesne, 1992.
- Laselve, Zacharia. *Annus Apsotolicus. Volumen VII. Pars II. Concionum de Sanctis*. [s/d]: Augustae Taurinorum Ex Officina Libraria Ecclesiastica Eq. Laurentii Romano Editoris, 1881.
- Macaire, David. “Les dimensions charismatiques de la prédication”. En *Prêcher dans le souffle de la Parole. Jalons pour une théologie dominicaine de la prédication*, sous la direction de Emmanuel Durand et Luc-Thomas Somme, 185-202. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.
- Mangano Raggazi, Grazia. *Obeying the Truth. Discretion in the Spiritual Writings of Saint Catherine of Siena*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Martínez Diez, Felicísimo. *Ve y predica. La predicación dominicana en los siglos XIII y XXI*. Madrid: Edibesa, 2015.
- Martínez Rivera, Roberto. *El amigo del novio*. Estella: Verbo Divino, 2019.
- Mazzini de Wehner, María Marcela. “La maternidad como celda: un lugar para el hijo, un camino para la madre (o la solidaria esperanza de abrir un espacio espiritual)”. *Cuadernos monásticos* 139 (2001): 423-436.

- Meana Peón, Rufino J. “Las potencias del alma revisitadas: pilares para una antropología ignaciana”. En *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, 383-407, dirigido por Rufino Meana Peón, José García de Castro, Francisco Ramirez y Jaime Tatay. Madrid: UPCo-Sal Terrae-Mensajero, 2019.
- Mortier, Daniel A. *Histoire de maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Tome I (1170-1263)*. Paris: Alphonse Picarde et fils éditeurs, 1903.
- Murphy, James J. *La retórica en la Edad Media: historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Namikawa, Miyako. “La paciencia del crecimiento y la maduración. Del hombre recién hecho al hombre perfecto de Ireneo de Lyon”. *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008): 51-85.
- O'Loughlin, Thomas. “Adam's Rib and the Equality of the Sexes: Some Medieval Exegesis of Gen 2:21-22”. *Irish Theological Quarterly* 59, nº 1 (1993): 44-54. <https://doi.org/10.1177/002114009305900103>
- Paz, Herminio de. “Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56”. En Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología. Tomo III. Parte II-II (a)*, 373-399. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Porcile Santiso, María Teresa. *La mujer, espacio de Salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*. Montevideo: Trilce, 1991.
- Porzi, Sonia. “«Voglio in Cristo Gesù, che vi riposate in sul polpito de la croce»: la prédication enseignée aux frères prêcheurs par une jeune tertiaire (Catherine de Sienne, lettre T198 à Bartolomeo Dominici)”, *Cahiers d'études italiennes* [en línea] 29 (2019): 1-17.
- Radrizzani, Juan F. “El Apóstol ‘amigo del Esposo’”. *Teología* 20 (1971): 176-182.
- Raschiatti, Matteo. “Introdução”, en Alberto Magno. *Tratado sobre a Prudência (De Prudentia)*. Matteo Raschiatti, trad., 7-18. São Paulo: Paulus, 2017.
- Schlosser, Marianne. *Teología de la oración. Levantemos el corazón*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Sesé Alegre, Francisco Javier. “El ideal femenino en las Cartas de Santa Catalina de Siena (1347-1380)”. *Anuario filosófico* 26, nº 3 (1993): 635-651.
- Solignac, Aimé. “Vérité” [II. Des Grecs au Moyen âge]. En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Fascicules CII-CIII*. Fondé par M. Miller, F. Cavallera, J. de Guibert et A. Rayez. Continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac, 427-444. Paris: Beauchesne, 1992.
- Tilatti, Andrea. “La direzione spirituale dei frati Predicatori”. En *Storia della direzione spirituale. Edito da Giovanni Filorino. Vol. II. L'età medievale*. Curato da Sofia Boesch Gajano, 337-372. Brescia: Morcelliana, 2010.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. “La vida cristiana como vocación”. *Miscelánea Comillas* 59 (2001): 525-545.

- Vanhoye, Albert. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, ⁴2002.
- Vauchez, André. *Catalina de Siena. Vida y pasiones*. Traducido por Antonio Martínez-Riu. Barcelona: Herder, 2017.
- Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, ²2003.
- Walz, Angel[o]. “El Epistolario espiritual del Beato Jordán de Sajonia”. *Teología Espiritual*. Vol. VI, nº 17 (1962): 263-276.
- _____. “Intorno alle lettere del beato Giordano di Sassonia”. *Angelicum*. Vol. 26, nº 2 (Apr.-Jun. 1949): 143-164.
- Woods, Richard. *Mysticism and Prophecy. The Dominican Tradition*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 1998.
- Zumstein, Jean. *El Evangelio según Juan*. Jn 1-12. Salamanca: Sígueme, 2016.

5. Recursos electrónicos

- Agustín, San. *Regla a los siervos de Dios*.
<https://www.augustinus.it/spagnolo/regola/index2.htm>
- Alessandrini, Ada. “ANDALÒ, Diana D”. En AA.VV. *Dizionario Biografico Degli Italiani*. Vol. 3 (1961).
<http://www.treccani.it/enciclopedia/tag/ANDAL%C3%92,-Diana-D/>
- Biblia Vulgata*. Versión disponible en: <https://www.bible.com/es/versions/823-vulgata-latina>
- Cambria, Maria Giovanna. *Diana Degli Andalò. La figlia prediletta di S. Domenico*. Bologna: Monastero di S. Agnese, s/f.
https://issuu.com/religioso/docs/diana_degli_andalo
- Dupré Theseider, Eugenio. “Caterina da Siena, santa”. En AA.VV. *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 22 (1979). http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/
- Gómez Chacón, Diana Lucía. “San Pedro Mártir de Verona”. *Revista Digital de Iconografía Medieval* 6, nº 11 (2014): 79-96.
<https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2014-06-11-San%20Pedro%20Ma%CC%81rtir%20de%20Verona.pdf>.
- Vesely, Fabian. *Conciones Selectae in totius anni festa et in speciales, atq[ue] extraordinarias solemnitates panegyrici. Volumen 3*.
<https://books.google.es/books?id=wflkAAAacAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

6. Otros recursos

- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* [en línea].
<https://dle.rae.es/diccionario>
- VOX. *Diccionario latino-español, español-latino*. Barcelona: Bibliograf, ¹⁵1982.