

ORIGEN Y NATURALEZA DEL ILUMINISMO EN CASTILLA (1525-1529)

ANTONIO MARQUEZ

La mayor parte de los autores contemporáneos que han tratado del Iluminismo castellano, reconocen, junto a la importancia del tema, la carencia de estudios sobre el mismo. Así, por ejemplo, entre otros, Serrano y Sanz, Mir, Baruzi, Llorca, Bataillon, Beltrán de Heredia, Sala Balust, Selke, da Silva, etc. El problema se extiende tanto a los estudios monográficos como a las historias generales de la Espiritualidad, de la Iglesia y de la Literatura Española. Fliche y Martín resumen el estado de la cuestión, de forma concisa, en estas dos afirmaciones:

Existe en España, en efecto, una secta misteriosa, cuyo nombre aparece constantemente en los textos, la de los Iluminados o Alumbrados. El solo hecho de la existencia de esta secta tiene gran importancia para el conocimiento del alma española ¹.

Los orígenes de la secta de los alumbrados nos siguen siendo obscurísimos ².

¿Cómo explicar este reconocimiento unánime del valor de un tema histórico y filosófico, y el que éste continúe abandonado por los investigadores? Dos enemigos se han aliado contra el esclarecimiento del Iluminismo español: nos falta un trabajo de conjunto, porque aún no hay suficientes monografías sobre puntos fundamentales; pero éstas no surgen porque el tema general no ha sido nunca expuesto de una manera comprensiva que deje ver los puntos necesitados de ulterior investigación y estudio. Círculo vicioso que es necesario abrir por algún sitio.

La segunda razón es de carácter emotivo. La detracción, especialmente la llevada a cabo por Menéndez y Pelayo en los *Heterodoxos*, ha hecho que

1. *Histoire de l'Eglise...*, vol. XV, p. 431.

2. *Ibd.*, p. 432.

el tema aparezca como indigno de un estudio serio. Hoy, en cambio, el clima de ecumenismo facilita un nuevo planteamiento. Teólogos e historiadores empiezan a ver en el Iluminismo la clave explicativa de nuestro Siglo de Oro. Particularmente la obra de Bataillon, de la cual parte este trabajo, sienta las bases de una nueva síntesis.

¿Trabajo prematuro? Algunos autores parecen juzgarlo así; por ejemplo, Domingo Ricart³. Pero desde la fecha en que Ricart escribe (1958) hasta hoy, nuevos estudios de conjunto, especialmente los del II Congreso de Espiritualidad de Salamanca (1956) cuyas actas aparecen en 1963, justifican una aproximación general de carácter sistemático.

El método

El método elegido es el de la Ciencias Sociales y más particularmente el de la Filosofía de la Religión. Se trata de evitar con ello cualquier tipo de aproximación confesional o meramente historicista. Por otra parte, como el concepto de Iluminismo, su imagen o modelo, es tan oscuro como sus orígenes, el presente estudio se esfuerza en aclarar tanto la génesis del fenómeno como su estructura conceptual.

La investigación parte de una doble hipótesis: primero, que el fenómeno de los alumbrados o iluminados de Castilla en el siglo *vxi* es un fenómeno estrictamente religioso; segundo, que en cuanto tal, y por serlo, es susceptible de una investigación filosófica. Ambas hipótesis no son meramente convencionales, sino históricas. En cuanto a la primera, tanto los inquisidores como los teólogos y los reos, entienden el hecho y plantean su crítica o su defensa como «herejía» o «secta», términos que en la Sociedad Religiosa tienen hoy un significado tipológico preciso. En cuanto a lo segundo, la Filosofía de la Religión ha adquirido hoy, entre las ramas especializadas de la Filosofía, un puesto crítico y metodológico, similar al de la Filosofía de las Ciencias.

La Filosofía de la Religión se entiende aquí en un doble sentido: «en el sentido de un genitivo objetivo: filosofía de un objeto llamado religión» (Paniker), y en el sentido formal o metodológico, de una crítica racional de los datos empíricos que nos ofrece la vida religiosa histórica. En otras palabras: en el fondo de toda religión hay una filosofía; por el hecho de que en toda religión hay un contenido filosófico, está justificado el que nos acerquemos a ella filosóficamente.

Antes de proceder a una elección metodológica (las reglas del juego)

3. *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*. México, 1958, p. 139.

se realiza un trabajo de acotación histórica. Las fechas elegidas (1525-1559) responden a dos momentos doctrinales definitorios: la publicación del Edicto de Toledo contra los alumbrados (1525) y el parecer de Melchor Cano sobre los *Comentarios al Catecismo* de Carranza. Estos dos documentos, el primero por su carácter empírico y, en buena parte sistemático, y el segundo, por su visión de perspectiva y rigor teórico, parecen justificar el que sean tomados respectivamente como meta y límite de esta investigación. El hecho en cuestión, sin embargo, ocurre entre 1519 y 1529, fechas respectivas de la primera denuncia y del acto de fe de Toledo, en el que son condenados los principales maestros de la secta.

El método filosófico aquí empleado es a la vez expositivo y crítico: partiendo del análisis fenomenológico establecido por Dumery (*Critique et Religion*), se pasa a una interpretación del mismo a fin de descubrir su estructura integral en el plano del conocimiento (gnoseología) y de la conducta: ética, libertad, historia. Este análisis crítico, hecho desde el mismo fenómeno religioso, podía interferir con el método teológico. Para evitarlo, se adoptan las distinciones metodológicas propuestas por Zimmermann en el Segundo Congreso Tomista Internacional (Torino, 1937):

Character methodicus huius philosophiae religionis in eo est quod religionem contemplatur *ab imo*, i. e. procedendo a facto empirico; dum pars theologica religionem intuetur *de super*, a Deo, i. e., spectat religionem in quantum objeto suo a subjectis empiricis independens est ⁴.

Crítica de fuentes

La fuente principal, casi única de que disponemos son los Archivos de la Inquisición, y ya dentro de ellos, el fondo más importante es el constituido por los procesos. Esto obliga a adoptar una crítica dialéctica de los mismos, que es a la vez la más cercana a la realidad. La herejía, sin ser fabricación de los inquisidores, como pretende Angela Selke, no es tampoco obra exclusiva de los reos. Puesto que el hecho está constituido sociológicamente por una tensión entre acusadores y acusados, y no disponemos de fuentes directas de estos últimos, el significado de los documentos no puede ser otro que el de un sentido compuesto.

A base de este presupuesto crítico, se establecen por primera vez: la naturaleza del *libro de alumbrados*, el texto crítico del Edicto de Toledo

4. ZIMMERMANN, STEPHANUS, *Quomodo Philosophia Religionis scientificè construenda est?* «Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis». Torino, 1937, p. 417. Del mismo autor: «Religio qua objectum philosophiae et theologiae». *Antonianum* 14 (1939) 361-372.

de 1525, la ordenación y estado de los procesos en relación con el hecho mismo y con su estructura conceptual. Otras fuentes inquisitoriales de importancia son las *censuras*, especialmente la del Inquisidor de Murcia, Vélez, sobre uno de los *Diálogos* de Alfonso de Valdés, y sobre todo, la de Melchor Cano sobre los *Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé Carranza*. Estos participan igualmente de la tensión dialéctica que caracteriza a todo fenómeno sectario.

En cuanto a las fuentes no inquisitoriales, fuera del decreto de Quiñones (1522) y de la Crónica de Santa Cruz (1550), desconocemos en absoluto los fondos de las Ordenes Religiosas, especialmente los de la Orden de San Francisco, y sobre todo, los de la nobleza castellana, que parece haber tenido una gran influencia tanto en el desarrollo de la secta como en su supresión. Esta falta nos sugiere otra consideración crítica capital: la posible raíz social del pensamiento iluminista. El hecho, perfectamente establecido históricamente, de que los alumbrados parten del franciscanismo reformado, al amparo de la más encumbrada nobleza, y el que estas fuertes no hayan sido nunca estudiadas (en algunos casos han sido suprimidas), nos obliga a concluir que el significado último del Iluminismo hay que buscarlo en la tensión de fuerzas reales que caracteriza la descomposición del mundo feudal y el comienzo de una nueva época vagamente llamada Renacimiento.

Historiografía del Iluminismo

La imagen compuesta que hoy tenemos del Iluminismo castellano, se debe en gran parte a nuestros historiadores. Leyenda y realidad se asocian en esta historiografía que no llega a ser crítica hasta nuestro tiempo. Esta historiografía, que arranca con el cronista imperial Alonso de Santa Cruz (1555) se cierra con la poderosa y polémica síntesis de Menéndez y Pelayo en los *Heterodoxos*, en 1882. Es lo que bien podríamos llamar «historiografía antigua». Con la excepción de la *Historia Crítica de la Inquisición* de Llorente, toda ella está caracterizada por la hipérbole y el desprecio de los fenómenos que relatan o valoran. El *pathos* de gran parte de nuestros historiadores antiguos es curiosamente burlesco o violentamente antagónico.

Entre estos historiadores antiguos, se pueden contar Horozco y Covarrubias (1588), Gil González Davila (1606), Jerónimo Gracián (1613), Villaba (1613), Fray Alonso Fernández (1627) y Wadding, 1654. Del mismo género son los *Memoriales* de Fray Alonso de la Fuente (1570-1574), el capítulo que a este tema dedica el P. La Puente en la *Vida* del P. Baltasar Álvarez (1615), las *Cartas* de Don Juan de la Sal (1616) y el *Discruso* de Farfán de los Godos, 1623. Arbiol, en sus *Errores místicos* (1723), se limita a reproducir en latín el Edicto de Pacheco de 1623. Entre todos ellos, la obra

de Villaba destaca por su amplitud y penetración. Con él enlaza Menéndez y Pelayo, aunque éste lo cite despectivamente.

A partir de la obra de Boehmer (1865) y de la síntesis de M. y P., las monografías se multiplican. Barrantes recoge los datos sobre Llerena (1875); comienzan a transcribirse parcialmente algunas fuentes: los procesos de San Ignacio (Fita, 1898); los *Memoriales* de Fr. Alonso de la Fuente (Mir, Cuervo, 1903). Los excelentes estudios del P. Miguel Angel sobre la *Vida franciscana en España entre las dos coronaciones de Carlos V*, y la generosa interpretación del P. Colunga (1914-1919), ponen por primera vez el tema a una altura crítica de la que nunca se ha retrocedido durante los últimos veinticinco años, no obstante la virulencia de nuestra guerra civil (1936-1939), que encona durante algunos años los estudios históricos sobre la heterodoxia española.

Una nueva época historiográfica se abre con Baruzi (1924) y Bataillon (1937), émulos ambos de Boehmer en su rigor, alcance y simpatía por los heterodoxos. Aún se vive hoy, en el campo católico y en el heterodoxo (incluso en el campo marxista) bajo el poderoso impacto de la obra de Bataillon. Con ella, el Iluminismo, genérica y generosamente entendido, entra a formar parte de la Historia Cultural de España. Los estudios de los PP. Beltrán de Heredia y Llorca han esclarecido innumerables aspectos de detalle, y algunos de conjunto. Todos culminan en dos nuevas síntesis, las del *Dictionnaire de Spiritualité* (1960) y del *Segundo Congreso de Espiritualidad de Salamanca* (1956), cuyas Actas aparecen en 1963. Las posibles fuentes europeas (Groult, 1927) o islámicas (Asín, 1944) han sido también investigadas, aunque no con gran fortuna. Más acertada ha sido la labor bibliográfica de Sala Balust con la que se cierra su vida y su obra.

La tesis luterana

Entre los historiadores modernos del Iluminismo en Castilla, sólo Angela Selke puede llamarse con verdad especialista en el tema. Su obra aún sin publicar sobre *Los Alumbrados de Toledo* (1953) es sin duda la primera y la única exclusivamente dedicada a la investigación de los orígenes del Iluminismo castellano. Por su importancia y la estrecha vinculación con el presente estudio, se le dedica capítulo especial.

El propósito y las conclusiones de Angela Selke coinciden en mantener que el movimiento de los alumbrados de Castilla es de origen y naturaleza luteranos: «Ahora es posible aislar el primer grupo de alumbrados de Toledo y afirmar que sus miembros mantenían creencias que eran esencial-

mente iguales a las principales doctrinas de Martín Lutero»⁵. Para ello la autora comienza por deshacer la leyenda historiográfica de los antecedentes históricos del iluminismo tal como los habían presentado M. y P. y el P. Llorca: ni los «aluminados» ni la beata de Piedrahita ni el «alumbrado con las tinieblas de Satanás» tienen nada que ver con los alumbrados. El Edicto de Toledo de 1525 coincide en su totalidad con el proceso de Alcaraz (1524-1529) y éste es de naturaleza luterana. ¿Cómo explicar, entonces, el que los inquisidores, a lo largo de la historia moderna y contemporánea de España, hayan tratado a los alumbrados como secta especial, distinta del luteranismo? Táctica inquisitorial: «Sólo por la labor incesante de la Inquisición misma creemos se puede explicar la infiltración de las 'doctrinas de alumbrados' en todos los movimientos de renovación religiosa en España durante siglo y medio»⁶.

Angela Selke no establece prueba alguna del contacto directo entre alumbrados y luteranos. Tampoco lo cree necesario: «Mas no es en modo alguno indispensable para el presente estudio resolver la cuestión de una influencia directa, o conocer las vías por las que los alumbrados de Toledo pudiesen haber tenido contacto con las doctrinas de Lutero».⁷ A falta de estas pruebas, la autora recurre a los métodos de aculturación y cronología. Mediante ellos, hace una exégesis del Edicto a base del proceso de Alcaraz poniéndolos ambos bajo el *leitmotiv* luterano de *sola fide*.

La crítica de A. S. parece insuficientemente fundada. No hay, por ejemplo, prueba documental alguna para afirmar que los inquisidores hayan inventado intencionalmente una nueva secta para así combatir mejor el luteranismo en la Península; ni es cierto que todas (ni siquiera la mayoría de las proposiciones) del Edicto procedan del proceso de Alcaraz, como se demuestra estadísticamente más adelante. Los alumbrados eran místicos desviados de la Iglesia y sólo tipológicamente pueden ser considerados dentro de la Reforma. (Véase el cap. *Los alumbrados y la Reforma*).

Los orígenes del nombre

Gran parte de las confusiones en torno al origen de los alumbrados provienen de haber mezclado o tratado indistintamente un triple problema: el del nombre, el de las fuentes y el del propio hecho en su doble aspecto,

5. *Algunos aspectos de la vida religiosa en la España del siglo XVI: los alumbrados de Toledo*, by Angela Sánchez-Barbudo. (A thesis in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. University of Wisconsin. Madison, Wisconsin. USA Foreword, p. 2.

6. *O. c.*, p. 13.

7. *Ibid.*, p. 70.

doctrinal e histórico. Por ello, un esclarecimiento de la cuestión, exige ante todo una crítica de las *teorías* sobre el origen del nombre.

Como en otros aspectos de este estudio, nos encontramos desde el comienzo con un embrollamiento del problema, debido a las opiniones divulgadas por Menéndez y Pelayo en los *Heterodoxos*; opiniones que aún circulan, sin la menor crítica, incluso entre autores tan competentes como Bataillon. El nombre «alumbrados» para designar a una nueva secta religiosa no aparece por primera vez en 1512. En el documento alegado para esta teoría (la carta de Antonio de Pastrana a Cisneros) la palabra «alumbrado» está usada simplemente como participio pasado del verbo «alumbrar» y no tiene otro significado que el ya establecido entre nosotros desde los tiempos de la *Crónica General*. Tampoco hay relación alguna entre los «aluminados» del Dr. Villalobos (*Sumario de medicina*, 1498) y los iluminados. En esta obra, sin lugar a duda, el «aluminado» es simplemente un homosexual y como tal está tratado en el capítulo dedicado a las enfermedades de los genitales: *Cap. 20. De las pasiones de los genitivos*, etc.

El origen del vocablo en su nueva acepción de secta religiosa hay que buscarlo en los procesos. Todos (los de Alcaraz, Cazalla, Vergara, Carranza) coinciden en que el nombre nace como atribución popular de escarnio o burla. «Alumbrados» es el mote que la gente pone, entre 1522 y 1523, a las personas particulares dedicadas a la piedad. Estas forman grupos o conventículos en casas particulares donde se leen y comentan las Escrituras y se practica la contemplación. Por extensión también se atribuye a cualquier tipo de espiritualidad peculiar o espectacular. El vocablo no adquiere su acepción doctrinal precisa hasta que no se publica el Edicto de Toledo de 1525 y se lleva a cabo el auto de fe de Toledo de 1529. Refuerza esta opinión el que la atribución de «alumbrados» vaya siempre acompañada de los adjetivos participiales «los llamados», «los dichos», «los que se decían» etc.

Las atribuciones y definiciones posteriores (Villaba, Gracián, González Dávila, el propio Melchor Cano) derivan el significado del hecho a través de la etimología del nombre. Pero estas derivaciones son puramente especulativas (deductivas) y arbitrarias. No son etimologías históricas. Ignoran los procesos y con ellos los hechos en cuanto tales, por los que nos consta cómo realmente surgen el nombre y la realidad que éste representa. En este sentido es excepcional el testimonio de Carranza: «Agora 30 años, años de 22, uvo una secta que llamaron alumbrados o dexados. Infamaron el nombre más santo: alumbrados»⁸.

8. TELLECHEA, J. I., *Textos inéditos sobre el fenómeno de los alumbrados*. «Ephemerides Carmeliticæ», 13 (1962) 771.

Orígenes doctrinales

El primer problema que se nos presenta en materia doctrinal es el de las fuentes. ¿De dónde o de quién procedía la doctrina de los alumbrados? La multitud de teorías propuestas para responder a estas preguntas, se pueden reducir a tres grupos: el que defiende un origen semita ya sea islámico o judío; los partidarios de un origen europeo; y finalmente los que creen que ideológicamente los alumbrados de Castilla son autóctonos. Examinemos cada una de estas teorías tomando para ello algunos de sus autores más representativos.

El elemento semita de los alumbrados

Tratándose de una herejía española, en la cual el dexamiento o abandono juega un papel fundamental, era inevitable que los autores modernos tratasen de buscar su origen en fuentes orientales tanto judías como islámicas. Ante todo nos encontramos con el hecho de que de los cinco autores conocidos, a los cuales se les atribuyen proposiciones del Edicto, cuatro son conversos o de familia de conversos, y del único restante no sabemos su genealogía. Por lo tanto es posible que también lo fuese. Al mismo tiempo, es también un hecho que ninguno de ellos ha judaizado. Bataillon señala este hecho, pero lo interpreta sociológicamente: no hay ninguna influencia doctrinal comprobada. López Martínez (*Los judaizantes castellanos...*), ha querido ver antecedentes doctrinales judíos en el manuscrito 835 de la Biblioteca Nacional de Madrid (*Tractatus de haeresi*, siglo XVI?). Desgraciadamente las proposiciones que sirven de apoyo a esta teoría no son otras que los ocho artículos de los begardos recogidos en la Clementina. (Denzingen, 471-478).

El origen islámico ha sido tratado por Asín en su obra póstuma y, según sus discípulos, «la suya capital y la coronación de sus luminosos estudios de mística musulmana». *Shadilies y alumbrados* o *Los alumbrados y su origen*, como consta en alguna otra carpeta, es una serie inacabada de artículos en la que se propone la hipótesis de «atribuir dicho renacimiento espiritual a la asimilación más o menos inconsciente y difusión por la España cristiana del siglo XVI, del léxico, del ideario y de los métodos de una escuela sufi hispano-africana, la de los shadilies»⁹. Para ello se basa, además de en la discontinuidad cristiana del fenómeno, en los procesos de aculturación y analogía.

9. *Al-Andalus* 9 (1944) 341.

La tesis de Asín es totalmente insostenible. Aparte de innumerables errores de detalle (fechas, lugares, etc.), la discontinuidad no existe: los alumbrados nacen dentro de la reforma franciscana y tienen claras concomitancias con otros movimientos contemporáneos suyos, tales como los espirituales y los anabaptistas, y antecedentes aún más claros en el begardismo; remotamente, en la gnosis cristiana. Las lecturas de los alumbrados y el medio en que nacen, prueban esto suficientemente. La aculturación es contradictoria, ya que los alumbrados son de origen judío y las doctrinas shadilies son islámicas. Ya dentro del islamismo, los shadilies hispanomusulmanes más recientes (Ben Abad de Ronda, por ejemplo) son tan enemigos del iluminismo como los propios inquisidores. La posición crítica de Asín es, además, de tipo confesional: su adecuación de ortodoxia y heterodoxia como sinónimos de virtudes y carismas carece en absoluto de fundamentos históricos. Los primeros alumbrados son tan anticarismáticos como los místicos católicos. Como en el caso de la posible influencia judía, la única influencia islámica que cabe considerar es la de los moriscos conversos, los cuales actuarían como *subtratum* social revolucionario: a ambos grupos conviene el término de *anuzin* o «cristiano forzado», por oposición al *mesumad*, cristiano por voluntad (Longás).

Las fuentes europeas

La tesis de Menéndez y Pelayo de que en la España de comienzos del xvi no se leía otra cosa que literatura mística alemana, dio lugar a la obra de Groult en 1927, *Les mystiques des Pays-Bass...*, y dos artículos posteriores: ARBOR, 1955 y 1961. Groult no conoce ningún proceso, y afirma explícitamente que no ha estudiado a Valdés. Sus conclusiones son negativas tanto en 1927 como en 1961. De esta última fecha es la siguiente conclusión: «Toda la España del siglo xvi es un misterio y un milagro». Los procesos, sin embargo, indican que los maestros del Iluminismo habían leído a Rijckel, los Cartujanos, Gersón, Kempis y posiblemente a Herph. A través de estos autores, han podido conocer a Eckhart y Tauler. Alcaraz conoce asimismo las *Obras* de Santa Angela de Foligno y Santa Catalina de Sena, los Santos Padres y especialmente las obras del «glorioso Sant Dionisio» (algunos tratados del Pseudo Areopagita) al cual van a parar de una otra forma todas sus lecturas y las de su compañera y maestra, Isabel de la Cruz. Sáinz Rodríguez justamente entronca todas estas lecturas con la reforma cisneriana, la cual, a través de las prensas de Alcalá, Toledo y Zaragoza, pone al alcance del pueblo ilustrado todas estas fuentes de la mística europea. Otro tanto se podía decir del erasmismo y luteranismo. Aunque sólo de María de Cazalla y de Bernardino de Tovar nos consta que hayan leído a Erasmo y Lutero.

La explicación autóctona

Establecidos el substrato social judío e islámico de los alumbrados y algunas de sus lecturas básicas, poco sentido pueden tener las teorías autóctonas ni es fácil determinar su significado. Las defienden, entre otros, Mir (1903) y Ros (1936) sin dar para ello documentación ni prueba alguna.

Autores y precursores del Edicto de 1525

Antes de mantener hipótesis alguna sobre las fuentes, y después de haber criticado en el capítulo anterior las que se ha propuesto hasta ahora, es necesario investigar la procedencia de las proposiciones del Edicto de 1525, que es la primera y fundamental organización doctrinal atribuida a la secta.

Las proposiciones no proceden, como se ha venido diciendo, de los procesos, sino de las denuncias; y más concretamente del *Libro de alumbrados*, recopilación de informaciones hecha por inquisidores *ad hoc*, entre 1524 y 1525. A falta de este «libro», perdido quizás para siempre, nuestra investigación se basa en el *Sumario de testigos* de los procesos de Alcaraz, Isabel de la Cruz y Gaspar de Bedoya. Entre otras ventajas, este documento posee la de estar sistematizado doctrinalmente y escrito uniformemente en latín por una misma persona y con un mismo propósito. Comparando este extracto, posiblemente el único que vieron los jueces, con el proceso de Alcaraz, advertimos su fidelidad. Como los procesos de los otros dos reos están perdidos, los extractos de ambos son invaluable, especialmente el de Isabel de la Cruz, sin duda la figura central del Iluminismo castellano.

El *Sumario* es más amplio que el texto del Edicto, lo cual nos lleva a concluir que este último es sólo una selección ejemplar o paradigmática, hecha por los inquisidores o sus teólogos a fin de dar cuerpo doctrinal (estructura ideológica) a una enorme avalancha de denuncias. De ellas (más de trescientas) se seleccionan 48 proposiciones, las cuales reproducen, literalmente la mayor parte de las veces, las acusaciones de los denunciantes. El fenómeno contrario es también importante: dieciséis proposiciones del Edicto no figuran en los *Sumarios*. Cuatro, sin embargo, (27, 28, 40 y 41) nos consta que pertenecen al proceso de Alcaraz. Nos quedan, pues, doce proposiciones cuyo origen desconocemos. Es decir, justamente la cuarta parte del Edicto.

Más importante aún es el hecho que, de las proposiciones cuyos autores conocemos, más de la mitad (concretamente, veinte) son puntos de vista individuales de los distintos reos, que no comparten entre sí: diez proposi-

ciones son exclusivas de Alcaraz; seis, de Isabel de la Cruz; y cuatro, de Bedoya. En vano se buscarán las proposiciones de estos dos últimos en el proceso de Alcaraz, y viceversa. Una proposición atribuida a Alcaraz (la 25 del Edicto) no procede de éste, sino de María de Cazalta.

Este análisis demuestra la genial sospecha de Juan de Vergara, según el cual, el Edicto se formó a base de coger unas proposiciones de unos autores y otras de otros, al tiempo que se trataba la materia de los alumbrados. Esto no indica, sin embargo, como han creído la mayor parte de los autores, que el Edicto carezca de unidad doctrinal (se ha negado incluso la realidad histórica del Iluminismo como secta) y mucho menos el que éste sea una «fabricación» de los inquisidores. Todos los autores conocidos o a quienes se les atribuyen proposiciones del Edicto son discípulos de Isabel de la Cruz; las proposiciones de origen desconocido, menos una («que la fin del mundo avia de ser de aquí en doce años») son reductibles al cuerpo principal de doctrina iluminista: el *dexamiento*. Todos los procesos de alumbrados (1519-1539) dependen de este núcleo fundamental. Según esto, la materia del Edicto procede, por orden de importancia, de las siguientes personas: Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz, Gaspar de Bedoya, María y Juan de Cazalla, Francisco Ortiz y Bernardino de Tovar.

Si las denuncias, como acabamos de ver, nos descubren cuanto sabemos sobre la procedencia personal de las doctrinas de los alumbrados, las censuras de los teólogos apuntan indicativamente a fuentes doctrinales heréticas y a posibles precursores. Cuarenta, de las cuarenta y ocho proposiciones del Edicto son calificadas de heréticas. Tanto el Edicto como los *Sumarios* nos presentan a los censores como enfrentándose a una nueva doctrina, semejante a otras que aparecen simultáneamente en Europa, pero cuyas raíces se remontan a viejas herejías medievales.

Tres proposiciones son calificadas de luteranas (8, 26, 28); dos (34, 43) como propias de begardos; otras caen bajo las condenaciones genéricas de «dañada por la yglesia» o «en otro tiempo condenada por la yglesia». El origen de muchas de ellas no se especifica. Pero el análisis de los decretos contra wiclefitas, husitas, fraticellos, begardos, hermanos del libre espíritu y aun contra el mismo Eckhart, nos lleva a concluir que los alumbrados no representan una solución de continuidad dentro de la heterodoxia cristiana de Occidente, sino un nuevo estadio de su desarrollo. Queda, sin embargo, por probar cómo se comunican entre sí esta tradición heterodoxa y la nueva doctrina llamada de alumbrados.

Maestros y lecturas

Las vías de comunicación entre los alumbrados y sus posibles precursores no podían ser otras que las del magisterio vivo (transmisión oral) y las del magisterio escrito: estudios y lecturas. Según todos los testimonios, los maestros del Iluminismo castellano no tenían estudios formales universitarios en materia de Filosofía o Teología. Ni siquiera es seguro que Juan de Valdés, «el teólogo del iluminismo», haya hecho tales estudios. Nos quedan, pues, maestros y lecturas.

Los testimonios sobre el magisterio vivo son mínimos, por no decir nulos. Pero su significación, deducida por otros contornos, merece tenerse en cuenta. Hoy parece evidente que la Filosofía religiosa de Valdés depende de Alcaraz; que la maestra de éste fue Isabel de la Cruz; y que ésta probablemente «fue al principio inducida por algunos frayres simples y por ventura herjes» según el parecer de uno de los jueces en el proceso de Alcaraz¹⁰.

El contexto original de las doctrinas iluministas es el franciscanismo reformado de Castilla la Nueva. De él parten Isabel de la Cruz (terciaria franciscana) y Alcaraz, su portavoz y discípulo predilecto, María y Juan de Cazalla (obispo franciscano y capellán de Cisneros), Fr. Francisco Ortiz y los Apostólicos de Medina. Bajo su influencia se encuentran, además de la Corona, las tres casas nobles protectoras de los alumbrados: los omnipotentes y omnipresentes Mendoza, el Almirante de Castilla y el Marqués de Villena.

Estos y otros hechos de carácter general, no implican, sin embargo, que haya continuidad entre ambos movimientos, a no ser que se entienda esta continuidad dialécticamente. El proceso genético del iluminismo coincide con la ruptura entre éste y el franciscanismo. Tanto Isabel de la Cruz, que es despojada de los hábitos por sus superiores, como Alcaraz, que denuncia a los franciscanos visionarios, se definen frente al erasmismo del Obispo Cazalla, al milenarismo de Olmillos y al pietismo de Osuna, todos franciscanos.

Frente a la escasez de testimonios sobre el magisterio vivo (transmisión oral) abundan las referencias a obras y autores: transmisión escrita. Las citas de los propios reos, las denuncias de los informantes y el juicio de los inquisidores, concuerdan en presentarnos a los alumbrados como ávidos lectores de una colección de obras fundamentales, cuidadosamente seleccionadas para su propósito. Estas lecturas, aunque no muy numerosas, han sido lo suficientemente importantes en la vida de los reos y en sus respectivos procesos como para que los jueces las consideren atenuantes de

10. Proceso de Alcaraz. A. H. N. (Madrid) Inq. Leg. 106, 5, fol. 395^r.

consecuencia en la sentencia final. Aunque Alcaraz «podía ser justamente relajado a la justicia y brazo secular», una serie de considerandos le libra de la pena de muerte. Entre ellos se encuentra el siguiente: «y por aver leydo algunos libros de doctrina contemplativa por el mal entendidos»¹¹.

Algunos de esos libros citados son *La Escala espiritual* de San Juan Clímaco (obra fundamental en la vida Alcaraz), el *Directorio* de Herph, la *Imitación de Cristo* de Kempis, las *Obras* de Santa Catalina de Sena y Santa Angela de Foligno. Alcaraz puede citar de memoria a San Jerónimo y San Agustín, San Gregorio Magno y el Pseudo Areopagita. Conoce también a San Bernardo y San Buenaventura. Es, con todo, la doctrina del Pseudo Dionisio la que le sirve de apoyo fundamental a su teoría sobre el dejamiento. De una forma u otra, todos los autores leídos por los alumbrados son reductibles al neoplatonismo místico, tanto en lo que se refiere a la doctrina de la contemplación como a la de la interpretación de las Escrituras. Las doctrinas del «divino dionisio» han llegado a Castilla por generaciones de discípulos y por traducciones directas. En general los maestros del iluminismo parecen estar perfectamente familiarizados con las principales obras del *Corpus Cisnerianum*.

Especial consideración a este respecto merece la lectura de la Biblia en lengua vernácula o en latín. Aunque sea difícil establecer qué textos usaron, todos los testimonios coinciden con el parecer de Melchor Cano, escrito treinta años más tarde, de que la «raíz» de los alumbrados «era aver leído la scriptura la gente vulgar»¹². Según las denuncias, sin embargo, las citas bíblicas de los alumbrados no rebasan el Nuevo Testamento y el Psalterio, aunque no faltan testimonios en los que se afirma que los reos mandaban traer la Biblia o leer en ella. De cualquier forma, la secta, en este particular, entra dentro de la tendencia general de la época que proclama la reforma al grito de *sola scriptura*. Misticismo y Escritura son los ingredientes ideológicos del pensamiento iluminista. Para una caracterización más específica, hemos de recurrir al medio social en que se desarrolla ese pensamiento y a una tipología religiosa de época.

Caracterización sociológica

Desde que los alumbrados apuntan en el horizonte de nuestra historia, tres han sido las principales caracterizaciones a través de las cuales se les ha querido entender o conjurar. Cronológicamente se podrían resumir

11. *Ibid.*, fol. 414.

12. *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de Fr. Bartolomé de Carranza*, 1559. Edición moderna de Fermín Caballero, en *Vida del Ilmo. Melchor Cano*. Madrid, 1871. Apéndice, 58 p. 541.

en tres vocablos de aparición sucesiva: ydiotas, visionarios, iluminados.

En estas clasificaciones es patente el grado de carga valorativa frente a la informativa; es igualmente palpable el grado progresivo de abstracción a que ha sido sometido el grupo. Desde llamarles puramente simples o ignorantes, que es lo que «ydiotas» quiere decir hacia 1525 en Castilla, hasta elevarlos a una religión del puro espíritu, a un cristianismo exquisito e interiorizado, que es lo que hacen Bataillon y Febvre, pasando por las terribles andanadas antiiluministas de nuestros historiadores. Visionario, para estos últimos, es casi lo mismo, en este contexto, que falsario o loco. Notemos de paso que el mismo nombre «alumbrado» es una caracterización popular de grupo, cargada igualmente de emociones y connotaciones sociológicas.

Examinemos una a una y brevemente estas tres generalizaciones. El epíteto «ydiotas y sin letras» nace de un grupo de escolásticos y humanistas constituidos en clase o casta. Es una reacción defensiva contra la proclamación del Espíritu sobre la Palabra y de la experiencia sobre las letras: «entre los varones espirituales y los letrados no había conformidad»¹³. La tensión es la misma que divide a Erasmo y Lutero, sólo que más radicalizada. Pero esto no indica que los alumbrados no posean una cultura urbana considerable, aunque de carácter autodidáctico. Isabel de la Cruz puede citar la Escritura en latín y ha leído a los Santos Padres; Alcaraz es contador de oficio y se enorgullece de haber sido criado, durante treinta años, en la corte renacentista de los Mendozas; Bedoya es clérigo ilustrado; María de Cazalla ha leído a Erasmo, a Valdés y posiblemente a Lutero; su hermano, el obispo, explica la Escritura en griego al pueblo; Tovar y Celain son igualmente clérigos formados en el erasmismo. La caracterización de «ydiotas y sin letras» tiene valor solamente como tensión de clase, elevada a categoría metafísica o metodológica.

¿Visionarios desenfrenados?

Los primeros alumbrados se definen antagónicamente frente a los grupos mesiánicos y carismáticos. Desde el principio, sin embargo, se les identifica con los franciscanos a quienes combaten. Los historiadores posteriores les han añadido los casos de revelanderas y falsarias, con las cuales nada les une. Como reacción contra esta distorsión histórica, ciertos historiadores modernos (Selke, Nieto), se han ido al otro extremo, negando el carácter místico de la doctrina iluminista. Las pruebas inquisitoriales, en cambio, indican que los alumbrados cultivaban una espiritualidad extática y mino-

13. Proceso de Alcaraz, A. H.N. (Madrid), Inq. Leg. 106, n.º 5, fol. 415^r.

ritaria, convirtiendo la mística (el ejercicio de la contemplación) en confesión soteriológica, ajena tanto a los carismas como a las instituciones eclesíásticas. En cuanto al desenfreno orgiástico de carácter religioso, no hay una sola alusión a inmoralidad alguna concreta en ninguno de los procesos.

La tercera caracterización, debida especialmente al enorme prestigio de la obra de Bataillon, consiste en convertir la secta en una especie de movimiento espiritual indiferenciado que abarca igualmente al campo ortodoxo y al heterodoxo: lo único que les une y caracteriza es un «cristianismo interiorizado», «un sentimiento vivo de la gracia». Los trabajos de Ricart, Selke y Nieto reaccionan contra esta caracterización, pero sin llegar a precisar una alternativa original. La aplicación de las técnicas sociológicas de grupo (Troeltsch, Weber, Niebuhr, Wilson) nos dan como resultado, no un movimiento indiferenciado, sino una incipiente secta gnóstica, que trata de constituirse, de acuerdo a su naturaleza mística, frente a la Iglesia sin salir de ella. El conventículo es su unidad sociológica operativa.

Los alumbrados y la Reforma

El Iluminismo, como secta, se define frente a la Iglesia en términos muy semejantes a los de las otras confesiones de la Reforma. Sin embargo no es reductible a ninguna de ellas. El Inquisidor General Valdés habla de los alumbrados diciendo que «heran de la simiente de estas herexias lutheranas»¹⁴. Según Melchor Cano, «alumbrados y lutheranos son muy vecinos en sus errores». Sin embargo, los distingue perfectamente: los luteranos van «por vía de fe catholica»; los alumbrados, «por un sentimiento experimental que se prometían en si mismos de la fe y del amor de Dios»¹⁵.

Según esa precisa distinción, Melchor Cano es el primero en establecer una tipología, es decir, una clasificación en la que la identidad y la diferencia (el género y la especie) de dos fenómenos religiosos afines quedan salvados. A pesar de ello, estamos aún lejos de tener una tipología general de la Reforma. Entre otras cosas, porque desconocemos las sectas menores de la hoy llamada Reforma Radical o izquierda protestante.

«La solidaridad del iluminismo con la revolución religiosa europea —ha escrito Bataillon— es algo que no deja lugar a la más pequeña duda»¹⁶. Esta solidaridad, que Bataillon refiere a sus orígenes comunes, se extiende

14. Carta a Paulo IV, 9 de sept. de 1558. A. H. N. (Madrid) Inq. lib. 245, fol. 230. Transcripción de Lea, *A History of the Inquisition...*, III, p. 570.

15. *Censura...*, p. 586. Del mismo parecer que Melchor Cano fue el fiscal del Santo Oficio en todos los procesos de alumbrados, Diego Ortiz de Angulo. En 1533, en el proceso contra Juan de Vergara escribe: «los errores de los que se dizen alumbrados que quasi coinciden con los dichos errores lutheranos». A. H. N. (Madrid, Inq. Leg. 223, n.º 42, fol. 134^r).

16. *Erasmus y España*, México, 1966, p. 185.

aquí a los principios formales constitutivos de la Reforma: *sola fide*, *sola scriptura*. Pero, a su vez, se distinguen en ellos matices esenciales, que diferencian al erasmismo del luteranismo y a éste de los espirituales, entre los cuales se encuentran los alumbrados. El principio *sola fide* se convierte, entre los alumbrados, en la experiencia del dexamiento o abandono; y el principio *sola scriptura* se lleva hasta sus últimas consecuencias al no admitir más criterio hermeneútico que el de la revelación interna. El sentido de la Palabra es totalmente arbitrario: lo que Dios quisiera darles a entender. Según este principio hermeneútico, Erasmo da pie a una nueva tipología que va desde los católicos hasta los anabaptistas y alumbrados.

En otros principios derivativos, como por ejemplo, la actitud frente a las obras exteriores o los sacramentos, la libertad cristiana o el libre albedrío, los alumbrados se hacen solidarios de las corrientes europeas, pero acentuando siempre los aspectos más radicales de las mismas. La espiritualidad iluminista termina por no ser cristocéntrica e incluso llega a negar el carácter objetivo de toda mediación entre Dios y el hombre. Esto esencialmente, y su expresión dentro de una mística salvífica, les separa de todas las otras confesiones de la Reforma.

Herejía y Filosofía

El Iluminismo castellano es formalmente una herejía. Pero esto no quita el que sea a la vez una filosofía. La teoría de Gordon Rupp, de que es insostenible la distinción entre el biblicismo anticlerical y las sectas gnósticas de la Alta Edad Media, es igualmente válida para el Renacimiento. El problema del gnosticismo es congénito en la Iglesia; se remonta al texto sagrado. La Reforma lo renueva; el Iluminismo lo acentúa.

Siguiendo la fórmula de Rahner, el cual a su vez se basa en el canon 1325, «un hereje, se define como alguien que, después del bautismo y reteniendo el nombre de cristiano, pertinazmente niega o duda cualquiera de las verdades de la fe divina y católica»¹⁷. Las acusaciones de pertinacia abundan en los procesos y, en el caso de Isabel de la Cruz, constituyen un extenso artículo *de pertinatia formali aut presumpta*¹⁸. Las verdades de fe negadas por los alumbrados van desde el Infierno hasta la mediación de Cristo, pasando por sacramentos tan fundamentales como la penitencia y la eucaristía. La desacralización del culto es total y sistemática. Entre Dios y el hombre no debe mediar nada.

Esta crítica sacramental, en el más radical sentido de la palabra, coloca

17. «What is heresy?» *Theological Investigations*, Baltimore, 1966, p. 481.

18. A. H. N. (Madrid), Inq, Leg. 106, n.º 5, fol. 428r.

al Iluminismo castellano, aun dentro de la Reforma, entre las sectas místicas. Y es por el misticismo como entronca con la Filosofía. La Mística, como disciplina de carácter propio y universal (común a todas las religiones) no es fe, sino experiencia; su elaboración teórica, no es Teología sino especulación filosófica. La elevación de esta experiencia personal, y de su consiguiente elaboración filosófica, a categorías dogmáticas, es lo que convierte al Iluminismo en secta. Esto, por otra parte, no es ninguna novedad, sino una tradición herética en la vida del Cristianismo.

Tanto Troeltsch como Max Weber admiten que una doctrina soteriológica (justificación, salvación) puede estar específicamente constituida por una doctrina mística de naturaleza gnóstica. Es justamente el caso de nuestros alumbrados. Una herejía soteriológica cristiana, dentro del ámbito de la Reforma, que pone la salvación en la iluminación y ésta en el silencio absoluto de todas las facultades del hombre, a través de un ejercicio sistemático de la contemplación: el *dexamiento*. Este a su vez está teóricamente constituido por la filosofía neoplatónica del Pseudo Dionisio y su escuela europea heterodoxa, a partir del quietismo de Eckhart. «Todo lo que es eclesiástico, histórico, dogmático, objetivo y de autoridad, se cambia en unos medios de estimulación para provocar la experiencia personal, que es la única que tiene valor y sobre la cual exclusivamente (*alone*) se funda la esperanza de la salvación. Es ésta una Teología de la conciencia subjetiva de la salvación, y en cuanto tal, desborda los hechos objetivos de la Redención»¹⁹. En otras palabras, la Teología pasa a ser Filosofía.

Las negaciones de que hemos hablado al tratar del Iluminismo como secta y herejía, tienen un apoyo substancial metafísico y empírico. No todo es negación aun en la Mística más nihilista. Ni todo es inefable. La experiencia mística es inefable *in actu et situ*, pero no posteriormente a estas circunstancias. Los alumbrados, basados en sus experiencias contemplativas han construido teorías universales sobre el conocimiento religioso y la libertad humana, sobre el *eros* como fundamentación de la Ética y sobre la Historia. En los capítulos siguientes se examinan cada una de estas teorías.

¿Conocimiento o experiencia?

Tanto en el parecer de Melchor Cano como en la inmensa mayoría de las denuncias, encontramos que lo que los alumbrados pretendían era un conocimiento experimental de Dios. Por esta razón se enfrentan no sólo con los letrados y autoridades eclesiásticas, sino con toda clase de intermediarios entre Dios y el hombre. Si dejan en pie las Escrituras, es sólo por

19. *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York, 1931. Vol. II, p. 739.

que éstas, en su opinión, no son letra, sino espíritu; y aun así o por ello, no pueden ser leídas de cualquier manera, sino de acuerdo a una hermenéutica también experimental en la que va implícita la epistemología iluminista. Cuando los alumbrados hablan de «estar la razón en su grado» —según la irónica observación de Melchor Cano— lo que en realidad querían decir era que estaba «suspensa» en estado de *epojé*. Durante esa suspensión (*dexamiento*) es el elemento emocional el que actúa y en el que se realiza el acto propiamente religioso.

Las dos afirmaciones preliminares del Iluminismo castellano, a saber, que Dios no puede ser objeto de conocimiento racional y que hay una sabiduría transcendental (totalmente contrapuesta a la académica) tiene, una amplia y vieja tradición en el pensamiento de Oriente y Occidente. En la época de los alumbrados, y entre los círculos intelectuales, esta teoría circulaba impresa bajo el título *De docta ignorantia*. Lo que Nicolás de Cusa había hecho era poner al día la obra del Pseudo Dionisio. Los alumbrados hacen otro tanto, aunque con fines y carácter distintos, valiéndose de la traducción castellana del Pseudo Dionisio y del Cartujano.

El problema filosófico que esta doctrina plantea, aparte de la controversia espíritu o letras, en que se formula, es el siguiente: ¿Tiene, en verdad, esta docta ignorancia algún valor noético, es decir, tiene algún contenido informativo? La teoría del *dexamiento* nos lleva críticamente al silencio absoluto, al trance o éxtasis metodológico. Ahora bien, éste es por definición, inefable. ¿Cómo salir de él? Los alumbrados, como las demás escuelas místicas, se limitan a invitarnos a la experiencia personal, ya que ningún valor tienen sus argumentos fuera de ella.

La crítica actual, en todos sus planos y escuelas, a nivel psicológico y semántico, lógico y metafísico, niega que el trance o éxtasis posea contenido noético alguno. La experiencia mística es constitutivamente emotiva: «alto sentir»; llevada a su extremo formal (el éxtasis) es pura inconsciencia. La irreductibilidad de intelectuales y espirituales, es hoy más abismal que nunca.

Los alumbrados, en cuanto místicos heterodoxos, defienden que en el *dexamiento* se da una expansión de la conciencia. Pero si esta conciencia es o no noética —ensanche del conocimiento objetivo— no lo podemos saber sino a través del lenguaje. El lenguaje místico, aparte de la fe en que se dé, es o simbólico o paradójico. En el primer caso, necesita un punto ulterior de referencia. El símbolo por definición no termina en sí. En el segundo caso, las proposiciones paradójicas, o son reductibles a proposiciones indicativas o son simplemente contradictorias. Aceptamos esta última alternativa crítica y valoramos el conocimiento religioso de los alumbrados como expresión contradictoria de un estado de vida igualmente contradictoria. El

Iluminismo, como teoría del conocimiento, es un irracionalismo. Su razón epistemológica es el *logos erotikos*.

El tema de la libertad

Según las acusaciones del fiscal del Santo Oficio y de algunos denunciantes, los alumbrados hablaban de la libertad sin explicitarla: «que dezia el reo que los siervos de dios avian de ser libres sin dar otro entendimiento a esta libertad»²⁰. Este entendimiento depende de un conjunto de contextos entre los que se encuentran las controversias de época, especialmente la mantenida entre Erasmo y Lutero (1524-1525) de la que parecen depender los calificadores del Santo Oficio.

Según el fiscal, lo que predicaban los alumbrados era una «altissima libertad» relacionada con el amor de Dios. «Altissima» es igual a utópica, y las utopías (productos característicos del idealismo renacentista) son: o comunidades de enamorados pastorales o bandas anarquistas libertarias. Es la época en Castilla, del arranque de la pastoral y la picaresca, con sus correlatos inevitables de mística erótica y mística de ciegos rezadores, libertades de comuneros, etc. Frente a ellos hay una radical reacción dogmática de carácter represivo.

En este contexto extremadamente polarizado, la libertad es no sólo un término equívoco, sino contradictorio: puede significar la identificación de la conducta personal con el deseo o su supresión total en gracia a una razón universal hipostasiada. Los *Sumarios* tienen sendos artículos de *falsa spiritus libertate*. Entre los alumbrados hay que distinguir tres planos de la libertad, que en cierto sentido responden a las tres únicas posibilidades del concepto histórico de la misma: libertad de coacción física o externa; libertad interior, mental o subjetiva, entendida como virtud adquirida o infusa; y finalmente, libertad natural o metafísica, inherente en el hombre, aparte de sus circunstancias internas o exteriores.

El punto de partida de los alumbrados no es la virtud ni la metafísica, sino un hecho concreto: las condiciones sociales determinadas por una religión imperial e inquisitorial, de un lado; y del otro, su condición de conversos o hijos de conversos. Frente a estas condiciones, la «altissima libertad» de los alumbrados significa, ante todo, romper con todas las «ata duras» sacramentales y rituales, mediante las cuales se ejerce la coacción religiosa. Por esta razón se proclama la abolición de todas las ceremonias y se exalta el culto interior.

En cuanto a la «libertad cristiana» como virtud o gracia, el significado

20. A. H. N. (Madrid), Inq. Leg. 106, n.º 5, fol. 440.

hay que buscarlo en la tensión *espíritu-letras*, la cual teóricamente se remonta a la antinomia evangélica de la Ley y el Espíritu. Su formulación concreta, sin embargo, es también de carácter sociológico. Los reformadores han identificado a la Iglesia con la Ley, al mismo tiempo que se han identificado a sí mismos con la minoría profética o espiritual que está por encima de la Ley. Libertad en este contexto es igual a Amor, y el Amor es la negación del mundo; ser libre el alma es ser acósmica o mística.

Finalmente la libertad metafísica no está planteada en términos de la polémica entre Erasmo y Lutero. Para esas fechas, los alumbrados están ya en la cárcel; son los inquisidores quienes elaboran sus esquemas y censuras a base de esa controversia. Hay, sin embargo, notables puntos de coincidencia entre los reformadores castellanos y los del resto de Europa. La aspiración suprema del iluminado es llegar a la espontaneidad absoluta, lo cual equivale al automatismo más perfecto, cuando el individuo puede decir que ya no es él, sino la voluntad trascendental la que opera en él y por él. El hombre es libre en la medida que esta simbiosis es operativa.

Los inquisidores ven en esta concepción de la libertad una negación de la misma. Si todo lo que hace el hombre, de su propia voluntad, es pecado y si una vez llegado a la identificación con la voluntad trascendental se torna impecable, el hombre no es libre. En esto coinciden el iluminismo y el luteranismo: el hombre es un esclavo de Dios o del Diablo. El autor de los *Sumarios* ha reducido toda la doctrina del dexamiento a una teoría de la negación del libre albedrío. Los alumbrados, sin embargo, pretenden resolver en la experiencia mística, la contradicción que representa una libertad absoluta dentro de la negación de la misma en el quietismo.

¿Eros o agape? Fundamentos de la Etica iluminista

Ningún aspecto de la leyenda de los alumbrados ha hecho tanta fortuna como el mito erótico de la secta. El tema sexual, unido a los fenómenos espectaculares de la Mística, se presta a fáciles interpretaciones folklóricas o míticas.

Empecemos por distinguir entre conducta personal y teorías. En ninguno de los procesos de los que podríamos llamar fundadores del Iluminismo (aquellos cuyas doctrinas figuran condenadas en el Edicto de Toledo de 1525) se da un solo caso de inmoralidad ni de fenómenos paramísticos: visiones, voces, trances, etc. Más aún, se oponen a ellos radicalmente tanto en la teoría como en la práctica. La leyenda arranca de haber confundido a grupos contemporáneos distintos y de tratar globalmente los casos de Toledo (1525-1529) y Llerena, 1570-1575.

Teóricamente, sin embargo, se da el hecho de que el Iluminismo es una forma de mística heterodoxa sectaria y que en ella se erotiza el amor cristiano (agape) y se libidiniza el *eros* platónicocristiano. Sobre esta teoría se fundamentan las virtudes, las cuales no reciben tratamiento específico alguno, ya que este misticismo es acósmico: al negar el mundo, se niega con ello la conducta del hombre en el mundo. Al iluminado —según la distinción de Alcaraz— no le interesan las virtudes, sino la «madre de las virtudes», es decir, el amor.

A la erotización del agape cristiano, por otra parte, se llega, no por ningún procedimiento burdo, sino a través de una mística de vieja tradición gnóstica, la cual —según Harnack— representa «una aguda helenización del Cristianismo». En el gnosticismo, por su parte, —según Watson y Nygren— «*agape* representa lo que Platón había llamado 'amor vulgar'»²¹. La fórmula iluminista es que «el amor de dios en el hombre es dios»²². Los censores interpretan que el sentido de esta proposición es: «que el corazón del hombre es dios»²³. Si esto es así, el hombre no puede pecar. Esta atribución es reductiva. De hecho, su sentido es semejante al de la fórmula luterana: *pecca fortiter sed crede fortius*, etc. En ambos casos el acento no recae sobre la voluntad de pecar, sino sobre la fe (el amor de los alumbrados) capaz de abolir el pecado en su raíz, el *fomes peccati*. La erotización, no sus derivaciones, parece, sin embargo, evidente.

Más problemática es la libidinización del *eros*. La teoría, definitivamente iluminista, de que las tentaciones carnales no se deben resistir, no implica, como pudiera parecer a primera vista, que deban consentirse y mucho menos que deban buscarse; sino que hay que ignorarlas o sufrirlas. Al incorporar, sin embargo, los apetitos sexuales como elemento instrumental de perfección, se da un primer paso hacia la introducción de la *libido*. El segundo lo constituye la curiosa teoría del amor platónico (en sentido moderno) de que las imágenes de la Virgen no eran necesarias, porque toda mujer era su imagen. Finalmente, el principio orgiástico, de que en el acto matrimonial (*carnalis copula*), la unión con Dios era más perfecta que en la contemplación, necesita también ser precisado. Nadie ha defendido esto. Pero es así como lo han interpretado los inquisidores y como ha pasado al Edicto.

Tomadas conjuntamente, las proposiciones iluministas (obra de reos e inquisidores) forman un extraño complejo de filosofía moral, muy cercano

21. *Agape and Eros*, London, 1953, p. VIII, nota.

22. *Edicto de Toledo*. Proposición n.º 9. A. H. N. (Madrid) Leg. 3716, n.º 14, fol. 10. El P. Beltrán de Heredia ha publicado una edición «críticamente provisional» del texto completo de este edicto en la «Revista Española de Teología», 10 (1950) 105-30.

23. *Ibid.*, fol. 15r.

a ciertas teorías modernas, concretamente a las expresadas por Marcuse en *Eros y Civilización*. El Iluminismo, por ejemplo, parece negar toda teoría de la virtud que se fundamente en la represión sexual. Específicamente niega el monacato, como institución, y la virginidad como virtud. La erotización del amor cristiano y la libidinización del *eros* platónico, son responsables del *ethos* místicos y anárquico, por una parte; y por otra, de la aristocrática huida del mundo.

Iluminismo e Historia

El Iluminismo se presenta, desde el comienzo, como un proceso de interiorización del Cristianismo (Bataillon); pero al mismo tiempo, mantiene ciertas actitudes reformistas que han sido interpretadas en sentido mesiánico (Américo Castro). Estas dos actitudes, que teóricamente no tienen por qué ser excluyentes, lo son de hecho en el Iluminismo castellano. Los alumbrados ni son mesiánicos ni pueden serlo.

Entre las doce proposiciones de origen desconocido, se encuentran aquellas que de algún modo podrían interpretarse como de naturaleza mesiánica, particularmente la proposición 46: «que la fin del mundo avia de ser de aquí en doce años». En los procesos de los principales maestros no hay mención alguna a esta proposición ni a otras de carácter escatológico. El único posible lazo de unión podría ser Juan de Cazalla; pero desconocemos su proceso. Además, Isabel de la Cruz y Alcaraz se definen doctrinalmente tanto frente a él como frente a los franciscanos visionarios. Nos consta que se burlan concretamente del mesianismo de estos últimos.

¿Cómo se explica, entonces, el que los inquisidores y cronistas (Maldonado, Alonso de Castro) apunten el carácter subversivo de la secta, cuando ésta tenía como visión del mundo su negación? Precisamente por ello. No sólo porque el misterio central del Cristianismo es la transformación del mundo, sino porque la Iglesia en ese momento trata de formar una visión cristiana de acuerdo con los intereses e intenciones del naciente imperio español. El Imperio de Paz Cristiana es incompatible con el Iluminismo. Teóricamente es su mayor enemigo.

Las implicaciones políticas del Iluminismo no han sido nunca estudiadas. La estrecha relación entre Iluminismo y nobleza apunta, sin embargo, a una posible negativa de cooperación en los planes imperiales mesiánicos, ya sean éstos erasmistas, franciscanos o tomistas. El que el movimiento iluminista coincidiera, en más de un sentido, con las revoluciones comuneras (algún juez inquisitorial apunta ya ciertas semejanzas) refuerza la sospecha de que el acosmismo místico pudiera trascender al plano político.

La contribución del Iluminismo a la Historia, aparte de su crítica sacramental y su resistencia pasiva al Imperio de Paz Cristiana, sería la Utopía. Los iluminados creen que es posible el establecimiento del Reino de Dios en la Tierra. Aunque esto sólo sea como realidad interior, es decir, como forma o subjetividad pura, limitada a los perfectos. Su unidad sociológica frente al Imperio, no es una nueva iglesia, como ocurre con tantas otras confesiones religiosas de la época, sino el conventículo, especie de Arcadia o Paraíso cercado. El conventículo representa una huida del mundo; su ordenación comunitaria es idealista.

La imagen que de los alumbrados quiere ver el inquisidor Vélez en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, responde a esta utopía, neumática y esotérica, que constituye el núcleo fundamental y la aspiración suprema del Iluminismo. Este es decididamente de signo aristocrático. Nace de la nobleza (a sus expensas) y a ella va a parar en último término.

Conclusiones y corolarios

Según los documentos a nuestro alcance y los límites de nuestra investigación, el Iluminismo se nos presenta como una secta cristiana de vieja prosapia («tan antigua como la Iglesia» —según Villaba—) y tan reciente como la Reforma y el Renacimiento.

Sin embargo, como parte o momento de un proceso dialéctico, el Iluminismo en Castilla no es un movimiento genérico de Cristianismo interiorizado (Bataillon, Febvre), sino un fenómeno sectario restringido y específico sociológica y doctrinalmente. Sus límites cronológicos son 1519, fecha de la primera denuncia, y 1529, año del auto de fe de Toledo. Entre esos dos momentos, se encuentra el Edicto de 1525, primera elaboración doctrinal atribuida a la secta.

El Edicto es igualmente obra de los reos y de los inquisidores. Por lo tanto debe ser interpretado dialécticamente. Su significado es compuesto y tiene solamente valor paradigmático. Nadie ha defendido todas las doctrinas iluministas tal como se encuentran en el Edicto, y muchos menos, tal como se presentan en esta investigación, cuya realidad es sólo la de un modelo ideológico.

El esquema doctrinal del Iluminismo en Castilla es el de una herejía cristiana, temáticamente dentro de la familia protestante y original frente a cualquier confesión específica, de las muchas que se desarrollan en Europa durante esa misma época. El Iluminismo coloca la experiencia mística personal por encima de cualquier otro criterio de verdad, ya sea éste de razón o de fe. En esto parece consistir su originalidad.

Algunas conclusiones negativas son igualmente importantes. El *libro de alumbrados* y el proceso de Isabel de la Cruz siguen perdidos. Estos son los dos principales documentos sobre los que se podría fundar una imagen más exacta de la secta. En cuanto al *dexamiento*, doctrina central de la secta, la tesis islámica necesita un nuevo estudio y, sobre todo, un nuevo planteamiento.

Quedan también sin resolver las relaciones entre ontodoxia y heterodoxia en lo que a la mística se refiere. El problema o problemas implicaría una serie de estudios de mística comparada, campo —según Zaehner— en el que los propios ángeles temen poner pie.

El Iluminismo castellano, tal como aquí se ha estudiado, explica ciertos fenómenos de nuestra historia espiritual, fenómenos locales y concretos. Por ejemplo, algunos de los aspectos de la controversia *espíritu-letras*. Pero incluso en temas tan restringidos, el valor interpretativo del Iluminismo, como criterio filosófico aplicado a la Historia, es extraordinariamente reducido, especialmente careciendo, como carecemos, de estudios monográficos sobre figuras heterodoxas fundamentales.

En cuanto a la relación más genérica entre Cristianismo e Iluminismo, sólo caben una serie de preguntas: ¿Qué elementos del mensaje cristiano en su forma original, son de naturaleza mística? Segundo, ¿hasta qué punto o en qué medida esta mística neotestamentaria es neoplatónica y gnóstica? Finalmente, ¿qué aspectos de los intentos innovadores o renovadores que apelan al primitivo mensaje cristiano se pueden justificar frente al involucramiento terrenal o mundano de la Iglesia? En otras palabras, ¿es la herejía necesaria, necesaria histórica y metafísicamente?