

LA FIGUERA: ¿ASCETA O MÍSTICO?

JOSÉ LUIS LLAQUET DE ENTRAMBASAGUAS

La pregunta del encabezamiento de este artículo puede resultar simplista a primera vista, por cuanto no hay una dicotomía radical entre ambos conceptos, sino que se complementan mutuamente. Así, en los inicios de la vida espiritual –donde prima el componente ascético– hay también una dimensión mística; de igual forma que en la madurez espiritual –principalmente mística– es necesaria una vivencia ascética.

Con dicha pregunta pretendo cuestionar la espiritualidad de Gaspar de la Figuera (1579-1637), jesuita de la provincia castellana, que escribió una conocida obra de espiritualidad, la *Suma espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de la perfección* (1635), de la cual se han hecho una treintena de ediciones, reimpressiones y traducciones.¹

1. En otros lugares he estudiado la biografía de este autor y diversos aspectos de la *Suma*. J. L. LLAQUET, *La 'Suma espiritual' del P. La Figuera*, «Burgense» 38/2 (1997) 581-597; ID., 'La explicación de los seis talentos de la oración' de Claret, «Studia claretiana», Roma 1997, 85-93; ID., *La Sagrada Familia en la 'Suma' de La Figuera*, en «Actas del Cuarto Congreso Internacional sobre la Sagrada Familia», Barcelona/Begues 1998, 989-996; ID., *Un apócrifo poco conocido, atribuido a S. Juan de la Cruz*, SanJcruz 15/24 (1999/II) 213-218. De forma extensa trabajé este autor en la tesis de licenciatura en espiritualidad: ID., *El camino de perfección en la 'Suma' del P. La Figuera*, Burgos 1996, 319, *pro manuscripto*.

Figuera ha sido definido por Armillas, –siguiendo a Latassa–, como un «notable escritor ascético [... y] profundo conocedor de la teología mística». ² Andrés lo llama «consumado en teología mística». ³ Serrano lo considera un «escritor ascético de gran prestigio en su tiempo»; ⁴ Astrain y Rivera también colocan a La Figuera entre los «ascetas» del siglo XVII. ⁵ La edición sevillana de 1798 de los *Exercicios Espirituales* del padre Pedro Muñoz, en los que recopila textos de san Ignacio, del padre La Puente, del padre La Figuera y del padre Castro Palao, generaliza el título a «otros autores místicos». Por su parte, Iparraguirre, en una posición ecléctica, sitúa a nuestro autor entre los jesuitas ascetas y místicos «notables». ⁶

LOS PRIMEROS PASOS DE LA COMPAÑÍA

Ha habido muchos intentos de periodizar la edad de oro de la mística española. Son clásicas las divisiones propuestas por Sainz Rodríguez y el padre Huerga. Melquíades Andrés considera que la vía del recogimiento es la más importante de este período porque origina una nueva espiritualidad, expuesta en múltiples sistemas, que influirá en las demás vías: los recogidos aunaron la tradición afectiva patristica y medieval que preconizaba la *Devotio* moderna, antepusieron la contemplación amorosa de afectos sobre la meditación discursiva, y se centraron en la interioridad personal, donde se produce la experiencia unitiva de Dios por el amor.

Los franciscanos y carmelitas desempeñaron en el recogimiento un papel determinante: los primeros habían desarrollado en los siglos precedentes una reforma disciplinar y oracional –observantes y recolectorios– que influyó en una teología más afectiva, armonizando la preocupación por el individuo del nominalismo con el humanismo

2. J.A. ARMILLAS (dir.), *Los aragoneses y el nuevo mundo*, Zaragoza 1986, 95.

3. M. ANDRÉS, *Los recogidos*, Madrid 1976, 507.

4. L. SERRANO, *Una estigmatizada cisterciense. Doña Antonia Jacinta de Navarra y de la Cueva*, Burgos 1924, 96.

5. Cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España (1615-52)*, V, Madrid 1916, 100; E. RIVERA, *Galicia y los jesuitas*, La Coruña 1989, 388.

6. I. IPARRAGUIRRE, *Jesuitas*, en DHEE 2, Madrid 1972, 1234.

renacentista. Tras el Concilio de Trento los descalzos llevaron a cabo una nueva reforma de la vida religiosa, coincidiendo con una época marcada por fuertes controversias teológicas, un auge de devociones piadosas y una floración de autores místicos: la escuela carmelitana, –y el magisterio de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz–, fueron una referencia explícita para todas las demás escuelas, que no todos vieron con buenos ojos, como el visitador de la Compañía Diego de Avellaneda, quien ya en 1578 consideraba peligroso para los jesuitas «un modo de oración de la Madre Teresa de Jesús que se comenzaba a introducir en la provincia de Castilla»,⁷ debido al temor hacia nuevas formas de iluminismo. Por su parte, el padre La Puente aseguraba que algunos, entusiasmados con la oración de quietud, despreciaban el método ignaciano calificándolo de «cartilla de niños».⁸

La vía propia de los jesuitas fue la del servicio a Dios, que se concretó en los *Ejercicios Espirituales* (1522-48), prototipo de la oración metódica. Junto al Ignacio de Loyola esforzado, activo y asceta, las biografías más modernas tienden a resaltar su extraordinaria vida mística, puesta de relieve en 1934 con la edición crítica de la parte de su *Diario espiritual* (años 1544-1545) que él mismo no destruyó. Ignacio escribió el 7 de mayo de 1547 una *Carta* dirigida a los estudiantes de Coimbra, en la que explicaba la necesidad de precaverse de un fervor indiscreto; en julio de 1549 dirigió a los jesuitas de Gandía una *Instrucción* sobre el discernimiento aplicado a la profecía ante los excesos rigoristas, eremíticos y pietistas que relegaban a un segundo plano la acción apostólica y la abnegación de voluntades, que Andrés de Oviedo,⁹ superior del Colegio, quiso imponer por influencia del franciscano Juan de Tejada.

Pronto surgieron desavenencias sobre la naturaleza de los *Ejercicios*, cuyos ecos se han prolongado hasta la actualidad: una tendencia, más literal, los considera un manual práctico para descubrir la volun-

7. G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Pláticas sobre las reglas de la Compañía*, 43.

8. Cit. en R. GARCÍA VILLOSLADA, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, Madrid 1954, 222.

9. Pidió a san Ignacio una dispensa para pasar siete años en el yermo, junto al religioso Onfroy, pues ambos consideraban reducido el tiempo que la Compañía dedicaba a la oración, aunque ellos personalmente oraban unas ocho horas diarias. Entre los jesuitas llamados «avilistas» se dio una inclinación solitaria y un deseo de pasar a la Cartuja.

tad de Dios en la elección o reforma de estado; otros, amparándose en la Anotación 10ª, consideran que los Ejercicios Espirituales son un camino práctico de perfección.

Sobre el papel que la oración debe desempeñar en la Compañía, Ignacio enseñó múltiples formas en sus Ejercicios Espirituales (el método de las tres potencias, las repeticiones, la contemplación, la aplicación de los sentidos, el examen de conciencia) y, aunque recomendaba no apartarse nunca de ellas, las interpretaba como un *numerus apertus*, por lo que cabía una legítima libertad en la forma de orar. Los problemas que se suscitaron entonces hacían referencia a la duración de la oración¹⁰ y si ésta era un fin en sí misma o un medio para asegurar el servicio apostólico.

Por su actitud ante la contemplación infusa, la Compañía ha sido criticada como contraria a la mística. Aunque los Ejercicios Espirituales no mencionan la oración mística, sí proponen oraciones afectivas, como la contemplación por los sentidos y la repetición. Se debatió si la reforma de vida mediante ejercicios ascéticos para vencer las aficiones desordenadas y ordenar la vida tenía o no la primacía en el perfeccionamiento de los jesuitas.

Otra cuestión discutida durante esos primeros años fue la aparente tensión entre la acción y la contemplación. Nadal había definido a Ignacio *in actione contemplativus*, y García Villoslada resumió la espiritualidad de la Compañía como una «mística de servicio amoroso»¹¹.

LA FIJACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD JESUÍTICA

En definitiva, todos estos problemas doctrinales y prácticos entre los primeros jesuitas radicaban en las diversas orientaciones que querían imprimir legítimamente a su vocación, influidos por las líneas de

10. San Ignacio destinaba cuatro o cinco horas a la oración durante los Ejercicios Espirituales, pero fuera de este tiempo fuerte, limitaba el tiempo para los estudiantes, pero no a los religiosos, siempre que fuese compatible con las exigencias de sus vidas apostólicas y bajo la dirección del confesor. Nadal redujo en sus visitas el exceso de horas de oración. Borja fijó definitivamente el tiempo en una hora matinal –independientemente de los exámenes–, y lo sancionó la 4ª Congregación general y el Decreto de 1581.

11. R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid 1986, 1046.

fuerza dominantes en esa época. La fijación de la espiritualidad de la Orden se realizó entre 1560 y 1616 por una simbiosis de esos elementos, y el resultado fue el servicio amoroso, la oración práctica y una vida mixta activo-contemplativa.

Pocos jesuitas escribieron *stricto sensu* sobre la mística (Álvarez de Paz, Lallemant, La Reguera), pero no por ello soslayaron las principales disputas espirituales de la época: en el siglo XVI se debatió sobre la universalización de la perfección y de la oración mental; y en el XVII, sobre la distinción entre la contemplación adquirida e infusa.

En la Compañía primó durante mucho tiempo la postura intelectualista que recelaba de los afectos.¹² Por temor al pseudo-misticismo, a la reacción inquisitorial y a un mayor recogimiento que fuera en perjuicio de la actividad apostólica, algunos jesuitas solicitaron una mayor regulación en la disciplina y la organización.

Sin embargo, se fue abriendo camino una tendencia, la de los jesuitas recogidos,¹³ que hicieron compatible el celo apostólico con una oración afectiva y un estilo de vida recogido que facilitase la contemplación y la mística. Los casos de Cordeses (1518-1601) –formado en Gandía– y Baltasar Álvarez (1533-1580) influyeron al respecto.

Siendo Cordeses provincial de Toledo recibió en 1574 una *Carta* de Mercuriano prohibiéndole enseñar –también en privado–, su oración afectiva de recogimiento, que de alguna forma era propensa al

12. Sostiene Iparraguirre que por temor a que se establecieran paralelismos entre la soledad de los ejercitantes y los conventículos alumbrados, «no se atrevieron algunos jesuitas a proponer en ocasiones todos los Ejercicios, contentándose con dar sólo los de la primera semana», que es la más ascética. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, II, Roma 1955, 512. El alumbradismo es una tendencia que rebrota en todos esos siglos: la Inquisición lo condenó en Toledo (1525), pero apareció con tintes de inmoralidad en Llerena (1570-1579), y luego en Sevilla (1623) y Madrid (1628).

13. Aunque ellos nunca se definieron así, ni tuvieron un espíritu de cuerpo, su inclinación hacia la oración afectivo-recogida, vivida sin los conflictos institucionales que ya hemos mencionado en Gandía, los hacen merecedores de ese calificativo utilizado por Andrés en su obra sobre los recogidos (pp. 450-517). Por el contrario, Iparraguirre distinguía la oración afectiva (practicada por Plaza y Gutiérrez, por ejemplo) de la recogida, y excluía tal calificativo para los jesuitas, afirmando que «en este primer tiempo necesitaban justificar la autenticidad de esta clase de oración [práctica y apostólica], distinta de la recogida, que exigía horas enteras para conseguir la suficiente reconcentración y un aislamiento total del ambiente externo». I. IPARRAGUIRRE, *Estilo espiritual jesuítico (1540-1600)*, Bilbao 1964, 143.

quietismo; al año siguiente escribió dicho General una rígida y unilateral *Ordenación*, que consideraba como propia de la Compañía la oración metódica de las tres potencias; insistía en la observancia regular, las virtudes y el apostolado, y ampliaba la lista de escritos de uso restringido aprobada por el papa Gregorio XIII con nuevas obras, casi todas de orientación mística.

El padre Álvarez, además de ser confesor y confidente de Teresa de Jesús,¹⁴ fue el primer rector del colegio de Villagarcía,¹⁵ donde enseñó una oración de silencio y quietud y la oración infusa, haciéndolas compatibles con la esencia apostólica de la Compañía. En 1577 Mercuriano le ordenó que, sin licencia de su superior, no usase, para sí o para otros, ningún modo diferente de oración que la de los Ejercicios Espirituales.

En el generalato de Aquaviva (1581-1615) continuaron los ataques externos (fueron criticados por el poco rigor y la ausencia de rezo coral, unido a las envidias por el vertiginoso crecimiento de la Compañía en número y en influencia socio-ecclesial) y las intrigas internas (los memorialistas y la trama nacional-cortesana de Araoz). Aquaviva matizó la opinión de Mercuriano en una *Carta* de 8 de mayo de 1590 sobre la oración y la penitencia, sosteniendo que los elementos esenciales de la espiritualidad jesuítica eran la exigencia de la perfección religiosa, la caridad y el apostolado, aunque los dos primeros estuviesen en función del último; consideró que la oración debía tener un ca-

14. Larrañaga contabilizó al menos 23 confesores y directores jesuitas de santa Teresa en sus últimos 28 años de vida; afirmando que «no sólo Teresa, sino las primitivas Descalzas se sentían hijas en espíritu de la Compañía». V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de santa Teresa de Jesús*, Madrid 1944, 124. Teresa, en carta del 20 de mayo de 1582 decía a Jerónimo de Reinoso que los jesuitas de Burgos no querían tratar con las carmelitas «porque no se les pegase nuestra oración».

Prados mostró el interés por manipular los escritos teresianos para que desaparecieran sus referencias a la Compañía. Cf. M. PRADOS, *Santa Teresa de Jesús y la Compañía de Jesús*, «Manresa» 534 (1982) 75-78. Iparraguirre, estudiando un manuscrito del jesuita Aresso (1733-1794) en el que sistematiza la oración teresiana, sentencia que «tal vez no haya dos espiritualidades tan afines como la teresiana e ignaciana». I. IPARRAGUIRRE, *Una sistematización de la oración teresiana hecha por un jesuita*, «EphCarm» (1948) 79.

15. Para Iparraguirre una de las características propias de este noviciado sería, precisamente, su gran misticismo. I. IPARRAGUIRRE, *Espiritualidad de Villagarcía*, en AAVV, *Villagarcía de Campos*, Bilbao 1952, 180.

rácter cristocéntrico y práctico; insistió en la ascesis continua y garantizó la diversidad de temperamentos y carismas, dando cabida a los afectos, y sin prohibir la contemplación.¹⁶

El *Directorio oficial* de 1599 incorporó los Ejercicios Espirituales en el esquema de las tres vías clásicas como método de oración de la Compañía y afirmó que el espíritu de oración, cuando no fuese contrario a la obediencia y a los ministerios, era propio de los jesuitas.

Francisco Suárez (1548-1617) fue el encargado de fundamentar especulativamente la Compañía en *De religione* (1608-11), donde optó por una oración práctica, y consideró que la vocación jesuítica era de vida mixta, activo-contemplativa. Luego vinieron las *Cartas* sobre la oración de Vitelleschi (1617) y Carafa (1646), que incidieron en la misma línea de Aquaviva.

GASPAR DE LA FIGUERA Y ANTONIA JACINTA DE NAVARRA

En este contexto se desarrolló la vida de nuestro autor, nacido en Calatayud en 1579. A los quince años ingresó en el noviciado de Soria y pasó inmediatamente al de Villagarcía de Campos, donde tuvo de rector y maestro al padre La Puente, –sucesor del padre Álvarez–, y más tarde al padre Diego de Sosa –discípulo, a su vez, de La Puente–. Ocupó diversos cargos de responsabilidad debido a sus buenas condiciones de inteligencia, salud, piedad y dotes de gobierno. Aún así, la publicación de la *Suma* le acarreó fuertes críticas.

Se le tenía por un religioso con una gran discreción de espíritus. Al dejar el rectorado de Burgos (1620-1622), fue nombrado a fines de 1622 rector y maestro de novicios en Villagarcía de Campos, cargo en el que estuvo hasta mediados de 1624, fecha en la que marchó a Nueva España para ser maestro de novicios en Tepotzotlán. Pasó los últimos años de su vida en Valladolid, donde falleció en 1637.

En 1635 se publicó en Valladolid la *Suma* bajo el mecenazgo del conde de Benavente, destinatario del libro y dirigido de La Figuera.

16. Desde entonces se consideró que una vida retirada o penitencial eran dones que constituían «una señal de que Dios no le quería [a ese religioso] en una parcela determinada, dentro del apostolado jesuítico... No era, pues, contemplación larga siempre sinónimo de espíritu eremítico, ni arrobamiento señal de avilismo». I. IPARRAGUIRRE, *Historia...*, II, 529.

Sin embargo, esta edición tuvo por autor al licenciado Toribio de Arenas, capellán del conde. La segunda edición, impresa en Zaragoza en 1637 tras la defunción de La Figuera, subsanó dicho error. Las posteriores ediciones, reimpressiones y traducciones –hasta llegar a la treintena– tienen a La Figuera por autor reconocido.

El libro consta de tres tratados: *Lo que conviene saber antes de comenzar el camino de la oración*; *De las meditaciones para las tres vías, con advertencias necesarias* (donde entrelaza las cuatro semanas ignacianas en las tres vías clásicas –purificativa, iluminativa y unitiva–, siguiendo una meditación diaria) y, finalmente, *Los diálogos de Cristo con el alma su esposa*.

Se cuestionó la autoría del tercer tratado, que es el más valioso de la *Suma*.¹⁷ La *Introducción* que precede a los ocho diálogos que componen este tratado señala dos hipótesis sobre su origen:

«No sabré decir, aunque quiera, si esta obra de oro ha sido invención de algún hombre docto y perfecto para humanar los secretos divinos, que le fueron enseñados del Cielo, como otros Padres Místicos lo han hecho; o si fue lo que la letra suena, verdadera y propia conversación de Cristo Señor nuestro con alguna Religiosa querida Esposa suya, que obligada de su Prelado, manifestó por escrito estos secretos, encubriendo de manera su nombre, que no ha quedado rastro ni memoria de él en el mundo».¹⁸

Ambas posibilidades –autor directo o religiosa anónima que escribió por obediencia– son posibles. Si nos remitimos al texto mismo, Cristo hace continuas referencias a una religiosa, esposa suya, que se-

17. No es de extrañar, por tanto, que haya sido editado él solo, en Madrid (1849), y traducido al francés (6 ediciones, en los años 1647, 1648, 1649, 1661 –2 ediciones– y 1921), al latín (1663 y 1718), al alemán (1701 y 1721) y al italiano (1748); y, bajo el título de *Tratado de las espinas del espíritu*, en Sevilla (1701) y en italiano (1748).

18. III, Intr. Probablemente esta *Introducción* es del propio La Figuera, aunque no hay certeza al respecto. Así lo afirman Lombardi y el anónimo que escribe un manuscrito en 1768 –testimonios ambos recogidos por Uriarte–, y el jesuita H. W. que prologa los *Deux dialogues sur l'oraison* (1921). Uriarte explica que «algunos se inclinan a creer que tampoco es suya la *Introducción* a los dichos *Diálogos*, algo inoportuna, por cierto, sino del editor D. Toribio de Arenas, a quien el P. Figuera no juzgaría prudente descubrir la persona de quien los hubo». J.E. de URIARTE, *Obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española*, IV, Madrid 1914, 179s.

ría la destinataria de los diálogos. En las posteriores ediciones este tratado está unido a los dos tratados anteriores, y todos ellos se atribuyeron a La Figuera. En todo caso, el autor de la *Introducción* considera que estos diálogos fueron escritos por inspiración celestial, y afirma que su redactor, «como justo comió en vida el fruto de esta sabrosa invención, y en la muerte dejó sustento y luz para los venideros».¹⁹

Las dudas respecto a la autoría de los diálogos surgieron en una época muy posterior a la composición, y al editarse de forma independiente en 1701 en Sevilla, con autor incierto y con el título *Tratado de las espinas del espíritu*. La edición madrileña de 1849 –que publicó sueltos estos *Diálogos*–, los atribuyó a La Figuera, aunque –decía–, «no son del P. Gaspar de la Figuera: uno es de S. Juan de la Cruz, y el otro, de Doña Ana [sic] Jacinta de Navarra».

El primer testimonio que tenemos de la atribución de estos diálogos a Antonia Jacinta es el de un jesuita anónimo, quien hacia 1765 defendió la solidez doctrinal de dichos *Diálogos*, que por aquel entonces se quisieron delatar al Santo Oficio,²⁰ según nos refiere Uriarte:

«los Diálogos que se añadieron a la Suma del P. Figuera no son obra suya como él mismo lo dice en la introducción al tratado 3º: y esta introducción en su estilo y aire de explicarse parece ser de dicho P. Consta también que algunos trozos de aque-
 Nos diálogos se hallan a la letra en la vida de D^a Ant. Jacinta de Navarra impresa en Salamanca en 1678, como se puede ver lib. 4. cap. 27, 28 y 44. y lo que no se halla allí se hallaría en los Mss. De esta señora a sus confesores, a quienes escribiría lo que le pasaba. Hay alguna dificultad, en que diga el P. que no sabe quien fuese Autor de estos diálogos. Porque consta que fue algunos años Confesor de dicha Sra. y fue quien más aprobó y defendió, y es verosímil que no ignorase las especies de estos diálogos, y el sujeto de ellos. Acaso no sucedieron estos favores en su tiempo, sino después que ya el P. había salido de Burgos y residía en Valladolid: y de hecho consta que cuando sucedían estos favores de los capítulos citados, era su Confesor el Obispo auxiliar del Arzobispado. Como quiera que fuese, el P. Figuera, en

19. III, Intr.

20. *Ibid.*, IV, 180. No hemos localizado rastro ni del manuscrito ni del intento de delación ante la Inquisición.

dicha introducción, alaba mucho y aprueba la doctrina de estos Diálogos, y su dictamen debe ser de sumo peso para defenderlos». ²¹

El padre Serrano, abad de Silos, popularizó a esta venerable en una biografía publicada en 1924, en la que afirmaba que en la *Suma* se «incluyó un diálogo sobre los caminos de la oración, a cuántos se reducen, y cuáles son, debido a la pluma de la Venerable, según consta de su correspondencia con ella». ²² Guerín insiste en que Jacinta «dejó algunos escritos, entre ellos su autobiografía y un diálogo sobre los caminos de la oración mental, incluido en la *Suma espiritual* del P. La Figuera». ²³ Uriarte llegó a la conclusión de que

«con una probabilidad que raya en certeza, que efectivamente los *Diálogos* son de la dicha Sra. D^a Antonia Jacinta de Navarra y de la Cueva, y no, por consiguiente, del P. Gaspar de la Figuera, para el cual no debía de ser ningún misterio, a nuestro juicio, aunque sí secreto altísimo, el nombre de la autora». ²⁴

Las iniciales H.W., S.J., responden al jesuita que prologó el libro *Deux dialogues sur l'oraison*, publicado en París en 1921, que incluyó nuestro diálogo y atribuyó su publicación a La Figuera. H.W. orienta sobre la autoría del mismo:

«El P. Gaspar de la Figuera, a quien a veces se ha atribuido el opúsculo siguiente, no es el autor. Si creemos a quien hizo la primera traducción francesa, el P. Turrien Le Febvre, sería una comunicación de nuestro Señor a una persona santa. Al empezar su opúsculo titulado *Les secrets de la vie spirituelle*, Bruselas, 1661, este Padre pone un prefacio, bajo el título de *Avis aux bonnes âmes*, donde escribe que el Padre de La Figuera, 'pasando por Brabante, dejó una copia de estos diálogos espirituales, y

21. *Ibidem*.

22. L. SERRANO, *o.c.*, 96.

23. P. GUERÍN, *Navarra, Antonia Jacinta de*, DHEE, III, Madrid 1973, 1770. Lo repite implícitamente Robles al afirmar que ella «escribió su autobiografía y un tratado sobre la oración mental», refiriéndose a nuestros diálogos. C. ROBLES, *Navarra, Antonia Jacinta de*, GEN 8, Pamplona 1990, 103.

24. J.E. de URIARTE, *o.c.*, 179.

dijo haberlas recibido de una persona muy elevada y unida a Dios. Esta persona habría referido lo que nuestro Señor le había querido decirle en sus coloquios íntimos».²⁵

Apenas hay bibliografía sobre esta religiosa, que tuvo una alcurnia ilustre, una vivencia mística importante, unos escritos espirituales sólidos, y que fue abadesa de las Huelgas. Saracho publicó su vida en 1678.²⁶ Moreno Curiel, en 1737, amplió su biografía en el *Jardín de flores de la gracia. Escuela de la mejor doctrina. Vida y virtudes de la prodigiosa y venerable Sra. Doña Antonia Jacinta de Navarra*.²⁷ Muñiz escribió en 1793 que Palafox aseguraba no haber hallado otra vida como la de Antonia Jacinta tan llena de cosas maravillosas desde los apóstoles hasta su época, concluyendo que

«los singulares favores con que el Señor regaló a esta su Sierva desde su más tierna infancia, los raros pasajes de su vida, y la consideración de que todos ellos podían contribuir a excitar nuestro fervor, movió a sus Confesores mandar la escribiese de su propio puño, como lo ejecutó, y es la misma que después de su muerte dio a luz su Confesor el P. Saracho».²⁸

25. H.W., *Prólogo*, en *Deux dialogues sur l'oraison*, París 1921, 39. Las iniciales quizás responden al jesuita Henri Watrigant, quien menciona una copia que La Figuera dejó personalmente en Brabante, donde pudo estar al ser liberado de su cautividad en 1630. En esa fecha, por tanto, La Figuera ya disponía de los manuscritos que debió de entregarle Antonia Jacinta mientras le tuvo por confesor (1621-1622) o poco después.

26. J. SARACHO, *Vida y virtudes de la prodigiosa y venerable señora doña Antonia Jacinta de Navarra y de la Cueva...*, Salamanca 1678, 627. Saracho, también confesor de Antonia Jacinta, publicó los cinco libros que ella había escrito por obediencia, añadiendo un sexto libro complementario, que da cuenta de diversas noticias y hechos omitidos por Antonia Jacinta, y que abarca hasta su muerte.

27. Cf. J. MORENO CURIEL, *Jardín de flores...*, Burgos 1737, 694. Este libro reimprime el de Saracho, aunque lo retoca al concordar las redacciones de la autora; añade un prólogo con la historia de las Huelgas y un séptimo libro. Incluye una dedicatoria, dos censuras (una es la de Diego de Escalona, de 1734, quien llama a Antonia Jacinta *embeleso del divino Esposo*), la licencia y la aprobación; entre las cartas que recoge, las números IV y V son de La Figuera: una dirigida a Antonia Jacinta, y otra a Melchor Rodríguez, obispo auxiliar de Burgos.

28. R. MUÑIZ, *Biblioteca cisterciense española*, Burgos 1793, 238. También escribió brevemente sobre esta monja M. SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una biblioteca de Escritoras españolas (1401-1833)*, II, Madrid 1905, 218. El P. Camilo Abad —en

Con ocasión del centenario de las Huelgas se han escrito importantes artículos, aunque apenas tratan de Antonia Jacinta.²⁹ Antonia Jacinta de Navarra y de las Cuevas (1602-1656) ingresó en las Huelgas de Burgos en 1609, profesando en 1618. Tuvo fenómenos extraordinarios durante toda su vida, siendo particularmente intensos en su juventud, aunque aminoraron desde sus 30 años. Pasó por duras pruebas y contradicciones espirituales. En 1623 se constituyó un tribunal que debía dictaminar sobre sus gracias místicas y –tras consultar a La Puente–, salió condenada, aunque más tarde fue rehabilitada. Fue elegida abadesa en 1652, y falleció en 1656. Palafox incoó en Roma su proceso de beatificación y –aunque no obtuvo resultados positivos–, se la tiene por venerable.

La Figuera la había dirigido espiritualmente entre 1621 y 1622,³⁰ y

un trabajo inédito–, estudió la correspondencia que mantuvo La Figuera con Antonia Jacinta: 43 cartas conservadas en el legajo 54.6 de las Huelgas. Abad, en carta del 26 de abril de 1968 dirigida a la abadesa y conservada en el Archivo de las Huelgas, afirma: «mis deseos eran hacer un libro para la Colección de *Espirituales Españoles* (Ed. Flors, Barcelona), con una *Introducción* y una selección *hecha con más calma*, de los escritos de la Venerable. Pero tengo que renunciar a ese plan, porque, los pocos días que me puedan quedar de vida (cumpló 90 años el 13 de julio), los tengo que dedicar *totalmente* a rehacer la *Historia Mariana de España* del santo P. Nazario [...] Tengo concluido el trabajo de las *Cartas del P. Gaspar de la Figuera*: no veo dónde publicarlo ahora».

29. F. PÉREZ PÉREZ, *Bibliografía sobre el monasterio de Santa María la Real de las Huelgas de Burgos*, «Burgense» 30 (1989) 535-584. *Cistercium* dedicó un número monográfico de 1987 a dicho centenario, con una breve biografía de Antonia Jacinta en el artículo de D. YAÑEZ, *La espiritualidad en el monasterio de las Huelgas*, «Cist» 173 (1987) 402-407.

30. Hasta muy recientemente los jesuitas no eran confesores ordinarios –aunque sí extraordinarios– de monjas, al considerarse que no era un ministerio propio de la Compañía.

La Figuera dirigió a Jacinta sólo cuatro cartas datadas, tres de ellas son de 1623-1624 y la última es de 1630; por el contexto se entiende que escribió las restantes cartas mientras la tuvo por dirigida suya, pues menciona sus continuas visitas al monasterio y los escritos que ella le iba entregando (billetes y cuadernos). El padre Estrada –corroborándolo el Provincial– escribió el 17 de enero de 1624 al General criticando la frecuencia con la que el padre La Figuera acudía a tratar y confesar a religiosas; y éste parece haber sido uno de los detonantes por los que fue removido de su cargo de formador en Villagarcía. El General escribió al provincial Melchor de Pedroso el 3 de junio de 1624: «con mucha claridad aviso ahora al P. Preósito todo lo que se le nota [al padre La Figuera] en materia de acudir a confesar y tratar monjas... y le encargo (a

«aunque la humillaba señalándola hasta con rudeza sus defectos, y predicándola de continuo huyese de todo lo extraordinario y singular, y se aplicase con preferencia a la práctica de las virtudes ocultas y de la abnegación, tuvo siempre por de Dios el espíritu de la Venerable, y no puso nunca en duda fuesen sobrenaturales, siquiera en sustancia, los favores extraordinarios de que él mismo había sido testigo».³¹

VR) que enmiende esto, y que guarde exactamente el orden de no confesar monjas más de tres o cuatro veces al año» (ARSI, Cast. 9, 133s.) Años más tarde, el General volvía a recriminarle lo mismo en carta del 10 de enero de 1632 dirigida al propio La Figuera: «mucho se nota el grande exceso que algunos de ese Colegio tienen en acudir a Conventos de monjas, y me avisan que uno de los que más faltan en esto es VR. Le ruego mucho que al punto lo remedie, retirándose de semejantes idas, y cuidando de que los demás hagan lo mismo. VR lea lo que nuestro glorioso P. S. Ignacio dice en la 6ª parte de las Constituciones c. 3 & 5º, hablando de este punto. Ya he avisado varias veces la orden que se ha enviado a las Provincias, de que solamente tres o cuatro veces al año puedan ir los nuestros a confesar monjas. VR lo haga observar al pie de la letra en ese Colegio» (ARSI, Cast. 10, 63). El 10 de junio de 1632 le insistió con un criterio más restrictivo: «la dicha licencia [de confesar] es para solas las dichas [tres] señoras [monjas] y no para sus amigas [acompañantes]... guárdese con ellas puntualmente la orden común de no confesarlas más de tres o cuatro veces al año y VR lo observe exactamente y se retire del trato de monjas y atienda como conviene a las obligaciones de su oficio de rector» (ARSI, Cast. 10, 74).

Al General le preocupaba el trato entre jesuitas y monjas. Así, a modo de ejemplo, ante la solicitud de Ana de Austria, abadesa de las Huelgas –quien luego se opuso a que continuase la relación entre Antonia Jacinta y La Figuera–, pidiendo un confesor para Dña. Graciana de Haro, respondió negativamente el General el 20-4-1620, alegando ser contrario a los deseos del Fundador (ARSI, Cast. 8, 257), aunque autorizó al Provincial para que alguna vez se acudiese a confesarla, recordándole los abusos que se habían dado en Valladolid y las normas dictadas para toda la Provincia (ARSI, Cast. 8, 258). El 30 de octubre de ese año escribió al Provincial: «mucho huelgo que cuando VR reciba ésta, haya visitado el Colegio de Burgos, y enterándose si hay demasia en acudir los nuestros a confesar monjas más a menudo de lo que nuestras Constituciones piden; y porque tengo aviso que tres de los nuestros acuden cada semana» (ARSI, Cast. 8, 277); volvió a insistir en carta del 13 de enero de 1621 (ARSI, Cast. 8, 285). Sólo autorizó a confesar tres o cuatro veces al año a doña Francisca de Arriaga, del monasterio de las Doroteas (ARSI, Cast. 8, 279s.). En carta de 1 de abril de 1623 respondió duramente al rector de Burgos, padre Sancho de Tobar, quien no veía inconveniente en que se acudiese de ordinario a confesar monjas (ARSI, Cast. 9, 46).

31. L. SERRANO, *o.c.*, 96.

PRINCIPAL DOCTRINA DE LOS *DIÁLOGOS*

Este tercer tratado de la *Suma* es autónomo respecto a los anteriores: su estilo es muy distinto al del tratado anterior y, aunque repite algunos temas sobre la oración que ya habían aparecido en el tratado primero, los aborda con mayor rigor doctrinal y con una estructura novedosa, tanto en la forma como en el contenido. Son ocho diálogos en los que el alma pregunta a Jesús-Esposo, y Éste responde con una enseñanza espiritual práctica, orientada al discernimiento de espíritus y al desarraigo del pecado.

El diálogo primero distingue los afectos espirituales y los sensibles y, en el segundo, expone las señales para reconocerlos. El tercero se centra en la oración de quietud. El siguiente analiza las cinco espinas que ahogan la buena semilla de la oración. El quinto incide en la moderación que debe haber en los afectos sensibles. En el sexto retoma la oración de quietud, aclarando qué entiende por «no pensar nada». Los diálogos séptimo y octavo tratan, respectivamente, de los muchos caminos para ir a Dios y cuáles son los caminos de la oración. La imagen más utilizada para mostrar el crecimiento espiritual es la distinción entre el manjar de niños (las consolaciones y las gracias místicas extraordinarias) y de varones (consistente en las virtudes de la caridad, paciencia, trabajos, aprietos, aflicciones, mortificación y cruz).

Mientras que en los tratados anteriores casi todas las ponderaciones estaban acompañadas de sus respectivos afectos (adoración, amor, gozo, paz, deseos, admiración...), este tercer tratado pretende discernir estos afectos, que pueden ser espirituales o sensibles. Éstos últimos serán buenos si se moderan y acompañan a los espirituales; o, de lo contrario, serán malos por defecto (si queremos suprimirlos) o por exceso (querer tenerlos sin moderación). Podemos equivocarnos al identificar los afectos sensibles con los espirituales o juzgarlos por éstos. Por último, debemos obrar moralmente rigiéndonos por los afectos espirituales y no por los sensibles.

«Has de saber, Esposa mía, que todos esos caminos, puertas y talentos, yo suelo reducirlos a tres: Vía Purgativa, Iluminativa y Unitiva. *Purgativa* es llorar pecados. *Iluminativa*, ejercitar virtudes. *Unitiva*, es hacerse una cosa conmigo por conocimiento amoroso y voluntad conforme, unida con la mía, queriendo lo

que yo quiero, y no queriendo lo que no quiero. La primera vía es buena; la segunda, mejor; y la tercera, muy mejor».³²

De estas tres vías espirituales nacen seis caminos de oración según una progresiva perfección: la oración vocal, la meditación, los actos de virtudes, la contemplación, la oración mística y la unión. En esta clasificación del diálogo octavo no aparece la oración de quietud, aunque sí habla continuamente de ella, y es el principal nexo con los autores recogidos. Piensa que el deleite, quietud y reposo de la voluntad son afectos espirituales inmerecidos que se reciben en cualquier grado de oración y que preceden la oración de quietud, a la que también llama recogimiento o silencio espiritual. Al olvido de todas las cosas terrestres y celestes lo llama también *recogimiento del alma a lo interior*, «porque los pensamientos y deseos que ella tenía repartidos en varias cosas, los aparta de ellas y los convierte y recoge a mí solo, con sumo y actual amor, deseo, gozo y descanso en mí».³³

Para él, *no pensar nada* se refiere a cosas creadas, pero no al Creador, que debe ser objeto del entendimiento y de la voluntad.³⁴ Distinque un primer significado erróneo –dejar el alma sin ningún pensamiento–, y otro correcto, que es la mejor forma de disponerse a recibir los dones de Dios y consiste en no pensar

«salvo por *un brevisimo instante* de tiempo, que es cuando ella se desnuda de todo propio entendimiento y voluntad, teniendo por objeto y blanco la misma nada; y así por aquel *instante* no tiene nada, pues se ha dejado todo; ni de mí tampoco, pues aún

32. III, VIII, 2.

33. III, III, 5. La expresión *recogimiento del alma a lo interior* (III, III, 5; III, V, 18) es propia de los recogidos: el autor dice que María dejó su recogimiento para visitar a su prima (III, II, 18); que Jesús trae a su esposa a la vida religiosa para que se asiente en ese recogimiento (III, IV, 20); que la regla general es estar en el recogimiento y en la celda ocupada en la contemplación (III, IV, 25) y que debe dejarse por justa causa apreciada por el confesor o prelado (III, IV, 25); que después de comulgar el alma se queda recogida (III, V, 10); en lo interior ambos se gozan a solas (III, V, 18); consiste en un recogimiento interior y exterior (III, V, 19) y, al recogerse a lo interior, dice el alma: «no quiero nada, Señor, sino a ti» (III, VI, 5).

34. Esta idea repugna, con buen criterio, a la esposa, pues –afirma– quedaría «mi alma como un espejo sin figura, o una tabla donde no hay nada pintado, o como una bestia o salvaje que no piensa nada» (III, VI, 1). Contrapone este espejo sin figura al espejo claro y limpio del alma, sin peregrinas figuras que, sin pensar nada, deja obrar a Dios (III, VI, 3).

no sabe mi voluntad esperándola y dejando que yo obre en ella como en espejo». ³⁵

Considera que los ejercicios de la vida contemplativa deben desearse, por ser mejores y más meritorios, mientras que los ejercicios activos deben sufrirse pacientemente, por ser peores y menos meritorios. Como regla general debe estarse en el recogimiento y en la celda ocupado noche y día en la contemplación, aunque, por causas justas, el confesor o prelado deben apreciar las excepciones:

«se puede dar el caso en que por algún tiempo sea mejor la *acción* que la *contemplación*; conviene a saber, cuando de la abundancia de la caridad, o por pedirlo así la santa obediencia, o por necesidad, se sufre con paciencia apartarse algún tiempo de la quietud y reposo de la *contemplación*, y salir a la *acción*, no olvidando, en cuanto pudieres, la *contemplación* en esa misma *acción*: porque entonces está ocupada la persona en el todo, y no solo en una de las partes; esto es, no solo en la contemplación, que es una de las partes de la vida Cristiana, ni en la activa sola, que es otra parte, sino en el todo, que es *contemplación* y *acción* juntamente, y es mejor que cada una de las partes por sí». ³⁶

Para el autor, el mejor supuesto es la contemplación en la acción, que constituye el *todo* de la vida cristiana. Pero cuando no haya razones de caridad, obediencia y necesidad, es mejor la contemplación que la acción, y es lo que debe elegirse habitualmente ³⁷. A los principiantes les cuesta dejar la contemplación por la acción —y aquí es donde deben mortificar sus pasiones y apetitos propios, quedando entonces más libres para la contemplación—; a los aprovechados no les cuesta, y a los perfectos les resulta dulce ese cambio.

COMPARACIÓN ENTRE LOS *DIÁLOGOS* Y LA *AUTOBIOGRAFÍA*

Ya hemos señalado que un jesuita anónimo constató hacia 1765 las similitudes entre los capítulos 27, 28 y 44 del libro 4º de la auto-

35. III, VI, 3.

36. III, IV, 14.

37. III, IV, 15.16; cf. III, IV, 37.

biografía de Saracho y los *Diálogos* de la *Suma*, añadiendo que «lo que no se halla allí se hallaría en los Mss. de esta señora a sus confesores». Aunque no podamos transcribir ambos textos, al cotejarlos se observan algunas cuestiones dignas de ser resaltadas.

En primer lugar, que gran parte de los *Diálogos* son una copia literal de la doctrina que aparece en los capítulos 27, 28 y 44 de la *Vida y virtudes*. Aunque éste último fue editado con posterioridad a la *Suma*, sus manuscritos –conservados en el archivo de las Huelgas– son anteriores: muchos están datados en los primeros años de la década de los veinte. No cabe la menor duda de esta dependencia, que se pone de manifiesto incluso en los errores de transcripción del jesuita.

Las diferencias existentes en ambos textos pueden deberse tanto a la pluma de La Figuera –sistematizando así la doctrina espiritual que recibía de Antonia Jacinta–, o bien que los escribiese la cisterciense y no los recopilase Saracho. Aunque nuestro conocimiento de las fuentes originales es parcial,³⁸ nos inclinamos a pensar que fueron innovadas por el jesuita y que «lo que no se halla allí se hallaría en los Mss. de esta señora a sus confesores» –como afirma el ya mencionado escrito citado por Uriarte–, se refiere a otros aspectos secundarios de estos *Diálogos*.

Comparando ambos textos observamos que los capítulos de Saracho sólo se repiten en algunos números de algunos diálogos de la *Suma* (en concreto: III, I, 9.10.11.12.14; III, II, 4; III, IV, 1.2.4.5.6.25; III, VI, 2.4.5.7.8.9.10). Prácticamente se reducen a los diálogos primero, cuarto y sexto, y no a todas sus cuestiones.³⁹ La aportación de La Figuera estaría sobre todo –según la hipótesis que sostenemos–, en los diálogos II, III, V, VII y VIII, y en los aspectos de los restantes diálogos que no tienen un paralelo en la *Vida*. Según estos supuestos, vamos a analizar ambos textos.

Se observan diferentes perspectivas: Jacinta es más teórica, mientras que La Figuera busca una mayor claridad y utilidad práctica, in-

38. Hacer la edición crítica de su Autobiografía es trabajo impropio. En el archivo de las Huelgas se conservan varios legajos –especialmente el 54– con escritos de Antonia Jacinta.

39. Por otra parte, algunos números exclusivos de estos tres diálogos son las preguntas que formula la esposa, por lo que no tienen trascendencia doctrinal. Respecto a los otros diálogos, algunos repiten las cuestiones ya abordadas en estos tres diálogos (el diálogo III insiste en la doctrina del VI; y el V, en la doctrina del I y II). De todas formas, no cabe duda de la reelaboración de La Figuera para dar forma –y probablemente también nuevo contenido– a los escritos de la cisterciense.

tercala algunas ideas propias, y aclara y concreta las generalidades de la cisterciense.

Podemos señalar las siguientes diferencias en los párrafos comparados: La Figuera previene contra algunos afectos sensibles concretos (III, II, 4), que no mencionaba Jacinta. Mientras que ésta prefiere hablar de la *gracia* (IV, XXVIII, 1) y sólo menciona la experiencia en una ocasión (IV, XXVIII, 3), La Figuera insiste en el conocimiento experiencial, también en los dos primeros tratados de la *Suma*. El jesuita hace más hincapié en la contemplación, y añade una tercera causa que justifica dejar la soledad (además de la obediencia y la caridad, mencionadas en la *Vida*), que es la necesidad, por lo que introduce un elemento de mayor discrecionalidad en el juicio, más acorde con la vida apostólica de quien vive en el mundo.

Considera el jesuita que las autoridades para discernir los justos motivos para abandonar la soledad no deben ser sólo los confesores, sino también los prelados, proporcionando una mayor objetivación que favorece el fuero externo y refuerza el principio de autoridad. En una actitud más moralista, La Figuera dice que es pecado no sólo obrar contra la voluntad divina –como afirma la cisterciense en IV, XLIV, 6–, sino contra los mandamientos divinos (III, VI, 10).

Pero quizás la diferencia más notable sea que Antonia Jacinta sólo menciona el recogimiento en V, XXVIII, 2; mientras que los *Diálogos* insisten en dicho recogimiento y en la oración de quietud a lo largo de todas sus *espinas* (diálogo IV). En los textos paralelos comparados, La Figuera menciona el recogimiento expresamente en III, IV, 1 (dos veces), en III, IV, 2 y 25 (dos veces); y en otros lugares de ese mismo diálogo (en III, IV, 3.13.14.18.19.30). De igual forma, la mayor parte de la terminología más propia del recogimiento⁴⁰ no aparece en Antonia Jacinta, –quien sí habla de no pensar nada y de la quietud de la voluntad–, sino en los textos que atribuimos a La Figuera. Los dos conceptos nucleares de las *espinas* son la contemplación y el recogimiento, y ninguno de los dos tiene especial relevancia en los textos paralelos de Antonia Jacinta.⁴¹

40. Frases como «amor puro, en el centro de tu corazón, continuo deseo de huir comunicación con las criaturas, recogimiento del alma a lo interior»...

41. Antonia Jacinta menciona el recogimiento en otros lugares de su relación (I, XI, 2; II, XXV, 2; II, XXVI, 1; V, XIV, 8), pero no de una forma sistemática, como lo hace La Figuera en su diálogo IV.

Todos estos hechos nos llevan a considerar que el recogimiento es una aportación específica de Gaspar de La Figuera. Finalmente, el estudio, aún inédito, de la correspondencia de La Figuera a dicha religiosa, confirma la orientación mística de este jesuita.

Como conclusión podemos afirmar que hubo entre los jesuitas una tendencia más mística que fue abriéndose paso legítimamente al ser aprobada por Aquaviva, que la consideró compatible con la esencia ignaciana, y que se fraguó sobre todo en torno al noviciado de Villagarcía de Campos, por influencia directa del P. Baltasar Álvarez e indirecta de la espiritualidad recogida de la época, que bebía de las fuentes franciscanas y carmelitanas. Gaspar de La Figuera puede ser considerado uno de esos jesuitas llamados recogidos, al insistir en la oración contemplativa y en la vida recogida, siempre que fuese compatible con la esencia apostólica de la Compañía.

A la pregunta inicial sobre si este autor debe ser considerado asceta o místico –con todas las salvedades ya mencionadas en este artículo–, nos inclinamos por la conjunción de ambas: de igual forma que la Compañía es ascética y mística a la vez (aunque el acento mayoritario se ha puesto históricamente en la primera dimensión), La Figuera consideró que la oración era algo más que un simple medio para favorecer la vida apostólica, y que los Ejercicios Espirituales eran también un medio de perfección personal que abría la interioridad a la experiencia mística. Su ascetismo se pone especialmente de manifiesto en el tratado II de la *Suma*, donde al hilo de los Ejercicios Espirituales invita a ponderar los acontecimientos salvíficos que generan afectos personales por medio de la meditación. Su misticismo se destaca en la propia estructura de dicho tratado II (al encuadrar las meditaciones en las vías del progreso espiritual), en el tratado I (que trata de la oración) y en sus aportaciones personales al tratado III. Su epistolario con Antonia Jacinta de Navarra (inédito en su mayor parte) confirma ambas facetas de su vida espiritual.

