



Filosofía política y mística política en discursos femeninos del Renacimiento: en torno a dos tratados de María de san José Salazar

Patricia Fernández Martín¹

Recibido: 30/10/2022 / Aceptado: 09/01/2023

Resumen. El objetivo del trabajo es plantear una revisión de los clásicos de la filosofía para ampliar nuestro conocimiento histórico y, a la vez, abrir la puerta a nuevas posibles conceptualizaciones de lo político. Concretamente, defendemos que puede haber relevantes pensadoras entre las mujeres religiosas del Renacimiento (y probablemente antes), cuyos escritos son difíciles de analizar desde la perspectiva empleada para estudiar los textos prototípicos del género discursivo. Para solventar esta dificultad, partimos de dos premisas: a) la configuración de los universos discursivos en que se les permite tomar parte no tiene por qué coincidir con la de los discursos prototípicamente masculinos; y b) no se puede comprender el buen gobierno del convento, entendido como una particular *civitas* (filosofía política), sin la experiencia religiosa femenina como medio para legitimar un poder que no les es reconocido por medios humanos (mística política). A modo de ejemplo, analizamos desde esta distinción entre filosofía política y mística política dos tratados de la carmelita descalza María de san José Salazar, *Consejos que da una priora* (1590) y *Maestra de novicias* (1602), en los que se proponen recomendaciones para el virtuoso gobierno conventual femenino basadas en una incuestionable experiencia de gestión.

Palabras clave: Teología política; mística femenina; universo discursivo; Carmelitas Descalzas; Edad Moderna

[en] Political philosophy and political mysticism in female texts of the Renaissance: around two treatises by María de san José Salazar

Abstract. The objective of this paper is to propose a review of the classic philosophers to expand our historical knowledge and, at the same time, consider new possible conceptualizations of politics. Specifically, we claim that there may be relevant female religious thinkers of the Renaissance (and probably before), whose writings are difficult to analyze from the perspective used to study the prototypical texts of the discursive genre. To tackle this problem, we take two premises as a basis: a) the configuration of the discursive universes in which they are allowed to take part does not have to be the same to that of prototypically masculine discourses; and b) the good governance of the convent, considered in terms of a particular *civitas* (political philosophy), cannot be understood without the female religious experience as a means to legitimize a power which is not recognized by human means (political mysticism). As an example, we analyze, making a difference between political philosophy and political mysticism, two treatises written by Discalced Carmelite María de San José Salazar, *Consejos que da una priora* (1590) and *Maestra de novicias* (1602), which are relevant because their recommendations for the virtuous female convent government are based on an unquestionable management experience.

Keywords: Political Theology; Feminine Mysticism; Discursive Universe; Discalced Carmelites; Modern Age

Sumario. 1. Introducción. 2. La filosofía política de María de san José Salazar. 3. La mística política de María de san José Salazar. 4. Reflexiones finales. Bibliografía.

Cómo citar: Fernández Martín, P. (2023): Filosofía política y mística política en discursos femeninos del Renacimiento: en torno a dos tratados de María de san José Salazar, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(3), 483-493

1. Introducción

Resulta altamente conocida, dentro del canon de la historia de la filosofía política, la labor de autores de la Edad Moderna como Erasmo, Marsilio de Padua, Bacon, Dante, Tomás Moro, Campanella y Maquiavelo (Herrera Guillén, 2020: 115-163; Granada, 2021: 97-175), cuyos escritos políticos oscilan entre

la detallada descripción de los horrores de su tiempo y la fascinante narración mitológica de sociedades políticamente perfectas que, en algunos casos como el de *Utopía*, se encuentran tal vez demasiado alejados de una práctica que los dota de un realismo considerado verosímil, al menos, desde la actualidad².

De la misma época, sin embargo, resultan bastante más desconocidas las funciones políticas llevadas

¹ Grupo de investigación *Discourse Analysis and Intercultural Communication* (UAM SOC PR-009). Departamento de Filologías y su Didáctica, Facultad de Formación de Profesorado y Educación.

Universidad Autónoma de Madrid

E-mail: patricia.fernandez01@uam.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4112-5507>

² El mismo Maquiavelo eleva su protesta contra esta insalvable distancia entre lo que es y lo que debe ser al principio del capítulo XV de *El príncipe* (Viroli, 2009: 161-212; González García, 2017a: 285-290, 2017b: 343-346; Herrera Guillén, 2020: 156). Su concepto político, sin embargo, dista mucho del de María de san José Salazar.

a cabo por aquellas mujeres que, sin poder acceder a situaciones públicas de poder, tal y como se entendía en los escritos filosóficos al uso, por ser, precisamente, mujeres, escribían textos que actuaban como auténticas herramientas femeninas de expansión política a partir de experiencias propias, aunque generalmente se encontraban limitados a los escasos universos discursivos en los que se les permitía moverse³. Un ejemplo de esos universos del discurso es el de la autobiografía que, en el ejemplo modélico del *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús, no solo es explotada para explicar, ontológicamente, cómo es el mundo, sino también para defender, ética y políticamente, cómo debería ser (Fernández Martín, 2021). A su vez, la esencia de la percepción de su propia vida que palpita en dicha obra no puede desgajarse de su práctica religiosa, lo que supone que el universo de su discurso está limitado a una mística interior que es, como él, fuertemente controlada (Cammarata, 1992; Gómez Guillén, 2016; Villanueva Lavín, 2016). Este es, por tanto, un ejemplo de tantos redactados por hábiles pensadoras que, como se ha dicho, eran capaces de explotar simultáneamente dicho universo discursivo como una estrategia política que les permitía expresar su propio yo, a partir del hecho de que sabían lo poderosas que las hacía ese intercambio mujer-Dios de su experiencia mística, si lo utilizaban con habilidad⁴ (Muñoz Fernández, 1994; Lewandowska, 2019: §3.2.4; Fernández Martín, 2020, 2021).

El objetivo, entonces, de este trabajo, es demostrar que puede haber pensadoras de lo político entre las mujeres religiosas de la Edad Moderna influidas por las corrientes filosóficas de la época, cuyos textos son difíciles de analizar desde una perspectiva similar a la que se emplea para estudiar los textos prototípicos del género discursivo. De todas las escritoras posibles, es la obra política de la teresiana María de san José Salazar (1548-1603) la que conforma el núcleo de nuestro análisis, una mujer que probablemente pertenecía a la familia de los Mendoza y que, en todo caso, ha configurado su pensamiento político a partir de la experiencia en el acompañamiento a Teresa en la fundación de los conventos de Beas y de Sevilla y la demostrada habilidad para gestionar, ya

como priora, este convento y el de Lisboa, que funda ella misma (Pascual Elías, 2014; Rodríguez, 2018; Moriones, 2021).

Su obra abarca una amplia gama de géneros textuales y, por tanto, de universos del discurso, pues escribe prosa de tipo autobiográfico (*Libro de Recreaciones*), teológico (*Tratado de los tres votos*), místico (*Carta de una pobre y presa descalza*, *Ramillete de mirra*) y ético-político (*Santa Concordia*, *Consejos que da una priora*, *Instrucción de novicias*), así como poesía religiosa (Manero Sorolla, 1992; Pascual Elías, 2014). En todo caso, el interés de sus textos se encuentra en que propone una idea de conducta política a partir de toda una filosofía moral basada en la experiencia propia, atravesada, a su vez, por el espíritu carmelitano del que ella se considera legítima heredera. María de san José Salazar, pues, comete el atrevimiento de tratar universos discursivos prototípicamente masculinos en sus textos, razón por la que probablemente estos hayan sido poco estudiados desde la perspectiva aquí defendida⁵.

Esta perspectiva de análisis toma como punto de partida la defensa de Bergson (1932/2020: 98) de la experiencia mística como guía del comportamiento político, al comprender el misticismo como una forma de influir sobre la voluntad (se entiende, del otro) a partir del amor que puede llegar a una unión espiritual que deviene, al final, en un deseo profundo de propagar a su alrededor lo que se ha recibido de lo Inefable: “Seres destinados a amar y ser amados han sido llamados a la existencia, y la energía creadora debe ser definida como amor. Siendo distintos de Dios, que es esta misma energía, no podían surgir más que en un universo y es esta la razón por la que el universo ha surgido” (Bergson, 1932/2020: 217). El fin ético de toda acción política ha de guiarse por el amor experimentado por las personas místicas, quienes se constituyen en garantes únicos del instrumento teológico sobre el que fundar la moral cuando no es posible hacerlo sobre la razón, porque esta se utiliza también como instrumento de poder y opresión simbólica, medio legitimador del mantenimiento de un *statu quo* preestablecido (Mate, 1990: 22-28; Bergson, 1932/2020: 92)⁶.

³ Entendemos por universo discursivo “el sistema universal de significaciones al que pertenece un discurso (o un enunciado) y que determina su validez y su sentido. La literatura, la mitología, las ciencias, la matemática, el universo empírico, en cuanto ‘temas’ o ‘mundos de referencia’ del hablar, constituyen ‘universos del discurso’” (Coseriu, 2007: 136, n. 112). En todo caso, siguiendo tanto a Ricoeur (2002: 127-147) como a Foucault (2018: 13) y al mismo Coseriu (2007: 86), consideramos sinónimos *texto* y *discurso*, pues asumimos que ambos hacen referencia a cualquier acto lingüístico que realiza una hablante determinada en una situación concreta de forma hablada o escrita.

⁴ Haciendo nuestra la perspectiva fenomenológica de Martín Velasco (2009), en este trabajo utilizamos como sinónimos “experiencia religiosa” y “experiencia mística”, así como “práctica mística” y “práctica religiosa”, por dos motivos: a) el objetivo se encuentra dentro de la filosofía política, no de la teología o de la filosofía de la religión; y b) parece fácilmente justificable la identificación terminológica en el contexto hispánico y cristiano de la Edad Moderna en que nos movemos. No obstante, somos conscientes, con Cabrera (2002) y el mismo Martín Velasco (2008: 103-108), de que hay experiencias místicas sin un marco religioso y de que hay vivencias religiosas que no alcanzan a ser místicas.

⁵ No es casualidad que ambos textos corran una suerte parecida, seguramente gracias a Ana de Jesús, que sustituye a María de san José en la misión fundacional, una vez esta muere en extrañas circunstancias (Lewandowska, 2019: 440): *Consejos que da una priora* apareció en 1620 en lengua francesa en Bruselas, aunque la versión en castellano no se publica hasta 1800; *Maestra de novicias* fue publicado en París en 1612 también en francés y no se descubrió la versión en español hasta 1977 (Pascual Elías, 2014: 72; Moriones, 2021: 253-254).

⁶ No es nuestro objetivo aquí establecer una diferencia entre moral y ética a las que, en consecuencia, consideramos sinónimas, al hilo de lo explicado por Arendt (1984: 15), para quien *moral* (< lat. *mores*) significa ‘reglas de comportamiento’ y ética (< gr. *ethos*), ‘hábito’. En el fondo, convertir la regla en hábito implica destruir la posible distinción entre la idea y la práctica, algo habitual ya desde el Medievo en que autores como Brunetto Latini, Tomás de Aquino o Baldo de Ubaldis defienden la interrelación entre política, entendida como la puesta en práctica de la legislación derivada del derecho civil, y ética, entendida como la regla moral seguida del derecho divino (Viroli, 2009: 45-106).

Dentro de este contexto es donde debemos comprender el análisis que efectuamos a continuación de los dos textos seleccionados de María de san José Salazar: *Consejos que da una priora a otra que ella había criado* (1590) e *Instrucción de novicias o Maestra de novicias* (1602)⁷. El primer texto, dirigido a Jerónima de la Madre de Dios, que no se sentía preparada para ser priora⁸, da una serie de pautas comportamentales que puede seguir quien ha de gestionar el espacio conventual, entre las que destaca seguir a Cristo (perdonando, defendiendo, empatizando y ayudando) y, a la vez, luchar por unos confesores eficaces. El segundo se caracteriza por ser uno de los primeros textos dialógicos con personajes exclusivamente femeninos escritos en lengua castellana por una mujer⁹. La alegoría se da entre Gracia y Justa, que ofrecen distintas informaciones sobre la manera en que se debe formar a las novicias antes de su profesión, lo que deja entrever que la educación de las futuras profesas es el eje de la convivencia, como ya advirtió la misma Teresa (Lewandowska, 2019: 164): no cabe sorprenderse, pues, de que la maestra sea un cargo de alta relevancia dentro del órgano rector de esta peculiar *communitas*, junto con la priora y la subpriora o vicaria.

De aquí cabe, finalmente, deducir la estructura del presente trabajo. Tras la introducción, se analizan los textos señalados de María de san José utilizando como guía el trabajo de Voegelin (2014) de *Las religiones políticas*, por varios motivos. En primer lugar, “la comunidad es también un ámbito de orden religioso” (2014: 68), porque se encuentra inserta en la relación que mantiene el ser humano con lo Inefable, bien porque lo político esté supeditado a lo religioso, bien porque se divinice. De aquí que, en segundo lugar, sea crucial tanto el concepto de jerarquía como el de *ekklesia*, ambos elementos analizados en los textos, junto con la fe que es, naturalmente, transversal. Y, en tercer lugar, las implicaciones ético-políticas de la relación mística entre la mujer y lo Absoluto, en el cristianismo de la Edad Moderna hispánica, son fundamentales si se entiende que todo súbdito ha de someterse a la ley del gobernador que ha sido ungido por la gracia divina que no llega a nadie más que a él (Voegelin, 2014: 55; Herrera Guillén, 2020: 117-120). En este sentido, las mujeres religiosas que conectan con la Unidad ponen en cuestión la misma legitimidad de la Iglesia (de donde se deriva, entre otros, el control discursivo), pues si ellas pueden lograr con relativa facilidad la comunicación con Dios a través de su cuerpo, no cobra entonces ningún sen-

tido su papel de institución intermediaria entre lo espiritual y lo terrenal (Kolakowski, 2009: 102-107).

En la segunda parte, aunque partamos de la distinción clásica entre ética, economía y política (Viroli, 2009: 45-106), el núcleo lo constituye el libro de Underhill (1914/2015) por dos razones. En primer lugar, en él se marca con relativa facilidad el camino que permite ir desde la política hasta la mística y desde la mística hasta la política, de donde se deducen los cuatro aspectos que consideramos esenciales: la oración¹⁰, el yo interior, el amor y la voluntad. En segundo lugar, Underhill (1914/2015) da por hecho que lo Inefable constituye la Realidad con la que se une la persona mística en mayor o menor grado, lo que la lleva a desear transmitir su renovada visión del mundo a los demás, en lo que se supone una “responsabilidad creativa” (2015: 99) que implica tanto dar expresión concreta a los deseos de dicha Realidad en el campo de acción ético-política en que el ser humano se mueve, como corregir el desequilibrio existente en el mundo entre lo temporal y lo espiritual.

2. La filosofía política de María de san José Salazar

Los extractos más interesantes para conceptualizar la manera en que se entiende en los escritos políticos mencionados una posible teoría del buen gobierno parten de la necesaria jerarquía que, solo por formar parte de una institución tan estratificada como la Iglesia Católica, la autora comprende como esencia de cualquier mantenimiento del *statu quo* (recordemos que ella misma es aristócrata). Así, si puede definirse dicho concepto como la manera básica de legitimación del dominio de unas personas sobre otras a través del símbolo de la irradiación de la que, representante de la divinidad, emana el poder hacia abajo, en una absoluta escala de subordinados que alcanza al último súbdito sometido a la voluntad del señor (Voegelin, 2014: 41-43), no cabe entonces sorprenderse de que ella considere al Dios cristiano el centro del que proviene toda la luz que ilumina su conocimiento y, por tanto, guía a la persona en su comportamiento diario: “—Sin agraviar a nadie podremos ya decir, hermana Gracia —dijo Justa—, que en ausencia de esa luz que Dios nos había dado, estamos necesitadas de ella, y por la misma razón, aunque no hayan precedido culpas, serán necesarias leyes” (MN, 361).

En efecto, la ley proviene de Dios que agustinianamente ilumina a quienes elige. Esa iluminación es la fuente que garantiza el conocimiento necesario

⁷ El sistema de cita consiste en poner las siglas MN (*Maestra de novicias*) y CP (*Consejos que da una priora*), seguidas del número de página de acuerdo con la edición de la monografía de Moriones (2021: 255-292, 357-432), a quien agradecemos habémosla hecho llegar.

⁸ Antes del siglo XV las prioras eran impuestas por el obispo o la autoridad civil. A partir del siglo XVI, la priora es elegida democráticamente por las monjas del coro. Tras la muerte de Teresa en 1582, se limita el mandato a tres años, lo que provoca que muchas no estén preparadas para asumir el cargo (Lewandowska, 2019: 164, n. 79; Moriones, 2021: 251-254).

⁹ De acuerdo con Manero Sorolla (*apud* Lewandowska, 2019: 257, n. 34), el primero es el *Libro de las recreaciones* (1583), también de María de san José, quien pudo inspirarse en los *Diálogos* de Jerónimo Gracián y quizá en *De los nombres de Cristo* de fray Luis de León.

¹⁰ Recuérdese que en época de María de san José Salazar aún era frecuente poner en tela de juicio la oración mental a favor de la oración vocal, especialmente en el caso de las mujeres (Gómez Jara, 2011; Gómez Guillén, 2016: 126), por lo que cabe reconocer, una vez más, la importancia política de estos escritos.

para saber cómo comportarse en lo que, entonces, se contempla como una teología política, pues en ella la religión razonada organiza el arte del buen gobierno. La ignorancia, entendida como la necesidad de aprender a actuar con respecto a la comunidad, es la causa de su necesidad del Innombrable, lo que simultáneamente implica la suficiente humildad para reconocer que no pueden gobernar sin su ayuda, como ilustra el caso de Teresa de Ávila, quien, como diría Gil de Roma, “como gobernante no deja de ser un ministro que se limita a hacer de forma imperfecta lo que Dios realiza de forma perfecta” (Viroli, 2009: 75), a posible imitación del Moisés de Maquiavelo (Granada, 2021: 97-116): “recibió nuestra santa Madre poder de imprimir su espíritu en las que crió y escogió para gobierno” (MN, 361). La fundadora de su orden se convierte, teológicamente, en una fuente de la que irradia conocimiento; y políticamente, en el origen de la sabiduría divina que permite aplicar la ley, por tanto, su teología política le permite gestionar el convento como si fuera el rey de ese espacio común porque, como el gobernante de Dante, ella está hecha también a semejanza de Dios (Herrera Guillén, 2020: 120). Por este motivo, no cabe sorprenderse de que de la abulense surja la obligación moral de legislar la nueva orden religiosa en lo que se convierte en las Constituciones, un texto que, basado en la Regla primitiva y en algunos aspectos de la vida de las franciscanas descalzas, busca dar forma discursiva, a partir de la experiencia propia (pues toda decisión legislativa era probada por la autora antes de ser descrita), a la manera de vivir del Carmen descalzo femenino (Antolín, 2002): “como gobernaba Dios su alma, imitó a ese mismo gobierno, que nunca hizo ley sin haber precedido necesidad” (MN, 360).

Esta experiencia es, precisamente, sobre la que María de san José reflexiona cuando clasifica en tres grupos a las novicias que llegan a los conventos, con el objetivo último de seleccionar las mejores candidatas para la profesión (Rodríguez, 2018: 113). El primer grupo, que incluye “unas que son de naturales perfectos, inclinados al bien y de buenos entendimientos” (MN, 362), resultan ser excelentes si a esta natural inclinación se le añade la llamada del Absoluto. Para sacar de ellas lo mejor, recomienda a la maestra de novicias mortificar y cultivar “su alma, cortando las más mínimas hierbecillas que nazcan en ella, porque no ahoguen la buena semilla. Y esto, Justa, no se ha de entender sin prudencia, que a tiempos convendrá disimular y conceder treguas en esta continua guerra y aflojar la cuerda al arco porque no quiebre” (MN, 378).

La prudencia es, como se ve, una virtud que le “importa mucho, porque es la que sazona todas las virtudes” (MN, 428), y en consecuencia, “no será perfecta perlada la que no tuviere el punto y sazón de la discreción” (CP, 259), especialmente al relacionarse con el segundo grupo de novicias, compuesto por aquellas dispuestas tanto al mal como al bien, en cuyo trato considera “necesaria, o forzosa, la virtud de la

prudencia en los que gobiernan, para tomar el pulso a cada condición y natural para poderlos encaminar, que así como son diversas en los rostros, lo son en los ingenios e inclinaciones” (MN, 379). Deja entrever, a nuestro juicio, que la maestra debe dar a cada pupila lo que precise, “porque unas pedirán ir poco a poco en la virtud y les haría daño darles prisa, y otras habrán menester no les dejar hacer pausa” (MN, 379) sin que ello implique llegar a manipular a ninguna del modo maquiavélico (Viroli, 2009: 161-212; Herrera Guillén, 2020: 158). A la prudencia cabe añadir la alusión a la templanza, otra de las cuatro virtudes clásicas de la vida política, junto con la justicia y la fortaleza (Viroli, 2009: 52), que también ella recomienda aplicar a este mismo grupo de pupilas, que no se han de clasificar ni como horribles ni como perfectas, puesto que “suele hacer daño el extremo en lo uno y en lo otro al bien común y al particular de las mismas” (MN, 379).

Similarmente, para que la convivencia de esta comunidad funcione, la priora debe “abrir los ojos para conocer cómo se ha de guiar a cada uno, que aunque el gobierno universal sea uno, que en esto no es bien haya diferencia, hayla en las cosas interiores tan grande y diversa cuanto lo son los humores y sujetos de cada uno y según las gracias que el Espíritu Santo reparte” (CP, 259). Aunque se puede interpretar que Dios no hay más que uno y que, por tanto, la visión de María del cristianismo tiene aspiración universal, en la práctica se desprende una doble idea de justicia a partir de su preocupación por dar a cada cual lo que necesita. Por un lado, esta virtud implica una conceptualización de la igualdad en términos de intersubjetividad simétrica (Mate, 1990: 52), ya que “todos son preciosas joyas de la recámara de Jesucristo” (MN, 380) con la capacidad de elegir libremente la manera en que desean relacionarse con lo Absoluto, a partir de a) la humildad, forjada día a día sobre el amor que obliga a considerar al prójimo como a una misma y, por tanto, a encontrar el núcleo del yo interior ocupado por el Absoluto: “¡Oh, cuánto vale la humildad en todo lugar!, y en éste de la oración sola ella vale” (MN, 419); y b) la responsabilidad individual, pues todo compromiso adquirido debe llevarse a la práctica hasta el final: “Verdaderamente, Justa, esto nos destruye: desmembrar y partir las obras que hacemos. No quiero decir en esto que quedan imperfectas, faltándoles las partes que han de tener para serlo, que eso dicho se está; digo que se hacen más pesadas tomándolas a medias” (MN, 375). Por otro lado, la justicia tiene también connotaciones teodiceas en el sentido de que María asume un posible equilibrio en el mundo entre las acciones positivas y las acciones negativas, de forma que todo bien que se haga ha de suponer la eliminación de algún mal: “Para alivio de tantas cargas, puso Dios la justicia en un peso, que nos demuestra la igualdad que han de tener las balanzas para estar el fiel en su punto, porque está claro que cuanto se quita de la una se carga en la otra. Por lo cual podremos entender que, si juntamente obran-

do el bien no quitamos el mal, que será la obra más penosa por el contrapeso que la agrava” (MN, 374). De esta manera, si lo que se busca es siempre hacer más de lo que se nos pide para suprimir el mal, que siempre es cuantioso, entonces el equilibrio se mantendrá: “determinarnos a poner por obra con toda nuestra ánima la justicia, la facilita” (MN, 377).

El tercer grupo de novicias lo constituyen las perwersas, consideradas melancólicas, que necesitan del convento porque Dios desea “darles un medio más eficaz con que se salven” (MN, 363). Su natural bondad le permite contemplar la opción de darles una oportunidad para que el Carmelo pueda ayudarlas, pero, pasado el tiempo prudencial del noviciado, María puede impedirles profesar si no superan un examen que confirme que realmente han recibido la llamada de lo Inefable y, sobre todo, que no tienen por costumbre mentir, pues “imposible es el mentiroso tener alguna virtud que sea grata a Dios” (MN, 366), explica Gracia, a lo que responde Justa: “así como la mentira es madre de todos los vicios, lo es la verdad de todas las virtudes” (MN, 367). María está de acuerdo, entonces, con la contradicción que el mencionado Dante expresa entre el gobierno y el engaño o la fuerza (Viroli, 2009: 84), y rechaza la idea maquiavélica de que el fin político justifica los medios (González García, 2017a: 288, 295-302; Herrera Guillén, 2020: 156). Este hecho permite vislumbrar la sensatez de nuestra autora, pues no tiene por qué aceptar a todas las mujeres por igual, aunque esta sea la voluntad de Dios: “Y es justo se hagan diligencias por librar a la Religión de tal carga, que es pesadísima” (MN, 363). Con este tercer grupo se puede deducir la diferencia entre lo temporal y lo espiritual, como se venía haciendo ya desde el Medievo (Herrera Guillén, 2020: 118), si se considera que no todas las acciones humanas han de ser reconocidas como voluntad divina y, por tanto, no todo lo que ocurre tiene por qué aceptarse sin réplica.

Por otra parte, no se puede obviar la conciencia de la naturaleza femenina en la que se contextualiza toda la propuesta política de María de san José: “lo que grandes médicos ignoran en indisposiciones de mujeres, otras les suelen dar remedio” (MN, 398), es decir, los brillantes hombres dedicados a la medicina no siempre tienen el conocimiento práctico necesario para comprender un posible mal que sea exclusivamente femenino y, por tanto, solo solucionable por otras mujeres. Igualmente escribe: “Y aunque sé los muchos santos que de esto han escrito y cada día escriben, creo que sus levantados espíritus no se aplican a menudencias de mujeres, porque sin duda es necesaria otra ciencia y artificios para encaminarlas en paz y aprovechamiento; y pues nosotras lo somos, tendremos licencia de advertirnos y enseñarnos” (CP, 255). Vemos, pues, cómo “se establece el sentido de la especificidad de la experiencia femenina que resul-

ta incomprendible para los hombres” (Lewandowska, 2019: 255) mediante un *argumentum ad verecundiam* que justifica cualquier error dogmático causado por una posible ignorancia y, a la vez, le permite escribir aquello que considera relevante, ocultándose, precisamente, en esa condición femenina: “Y lo que más quisiera decir en esto dejo, por el temor con que voy hablando en estas materias, por no ofender las orejas de los sabios con mi ignorancia; y esto es causa que corte muchas veces las razones y detenga la corriente de lo que en cada paso se me ofrece y aun lugares con que lo probar. Mas soy mujer y es razón que tema; y el serlo doy también por excusa de lo que digo, por la fuerza que en nosotras tiene un vehemente afecto [...]” (MN, 408; similar en CP, 255).

Desde esta perspectiva de género es desde la que puede interpretarse, entonces, la clasificación que efectúa de los confesores en cuatro grupos (CP, 284-290)¹¹. El primero, fácilmente detectable para las teresianas, apenas existe, pues está conformado por quienes no saben tratar a las religiosas. El segundo grupo lo constituyen los confesores opuestos al primero, buenas personas y grandes sabios, y los únicos capaces de guiar espiritualmente a las monjas. El tercer grupo es el de los “pasaderos”, no tan entusiastas como los del segundo, pero aceptables para ellas. Es en el cuarto grupo, entonces, donde se encuentra el peligro, pues son melancólicos e hipócritas, infunden temor y nunca se los acaba de conocer porque se ocultan tras una máscara que los delata como “ambiciosos, doblados, falsos, cautelosos, maliciosos, singulares, amigos de novedades, e inconstantes en el bien y pertinaces en el mal” (CP, 285-286). Poco a poco rompen los vínculos que se han forjado entre las mujeres, a partir sobre todo de aquellas más vulnerables, bien por salud, bien por ignorancia, bien por ingenuidad, de manera que exigen una confesión general que ellas, naturalmente, están obligadas a dar por el voto de obediencia. Este control de la vida conventual acaba siendo utilizado para crear una constante confusión entre dimes y diretes que, primero, cuestiona la autoridad de la propia priora y, segundo, acaba terminando con la convivencia pacífica. La situación se convierte en una lucha por el gobierno de la *communitas* “porque al fin [la prelada] manda más que ellos en casa” (CP, 288) y acaba solucionando el problema con paciencia, caridad y “en silencio y esperanza, que es nuestra fortaleza” (CP, 289), la cuarta de las virtudes políticas.

Esta fuerza, entonces, toma forma de fe, que no es solo, en los textos vistos, una virtud teologal de que dispone el alma por la gracia divina, junto con la esperanza y la caridad (Llamedo González, 2018: 85), sino también el motor que causa toda acción política en tanto está plenamente integrada con la emoción que es, entonces, político-religiosa (Martín Velasco, 2009: 407-422; Voegelin, 2014: 65-67; Underhill,

¹¹ Este atrevimiento de clasificar psicológicamente a los confesores, junto con la aspiración de parecerse a Cristo que defiende en sus *Consejos* en varias ocasiones (CP, 263-284), en contra de la teología oficial, que solo ve con buenos ojos que la mujer imite a María de Nazaret (Küng, 2002: 64-68; cf. infra, n. 12), confirman la defensa implícita de nuestra autora de la naturaleza femenina (Lewandowska, 2019: §3.2.1.2.1).

1914/2015: 42). Precisamente por este motivo “conviene amar a Dios de todo corazón, de toda nuestra alma, con toda nuestra virtud” (MN, 367), porque del amor generado en esta vida contemplativa se extrae la energía suficiente para alcanzar lo que se desea en la vida activa, especialmente cuando la realización de ese anhelo no depende de una misma. Es, entonces, esa fortaleza, convertida en confianza en lo Supremo, lo que permite lograr la felicidad personal (individual), traspasable a la ajena (comunitaria), una vez se consigue hacer coincidir la voluntad propia con la voluntad del máximo bien, resumida “en dos [mandamientos]: en amar a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como mismo” (MN, 368). De este modo, para formar parte del equipo rector del convento, la mujer debe añadir las cuatro virtudes esenciales de todo gobernante (fortaleza, templanza, justicia y prudencia o discreción) a las virtudes que se esperan de las carmelitas descalzas (obediencia y amor), que deben ser “verdaderas en sus palabras, llanas en su trato, sin doblez ni artificio, desasidas de parientes y cosas del mundo, apacibles y animosas, rendidas, y con esto es propio ser limpias en todas sus obras” (CP, 292) lo que implica, como se va viendo, que cualquier profesa puede acabar siendo priora.

En síntesis, el convento constituye tanto una aristotélica *communitas* perfecta, en la medida en que es autárquico, como una agustiniana *civitas*, un conjunto de personas unidas por vínculos que permiten una virtud auténtica que las lleva a la felicidad (Viroli, 2009: 69, 79). Lo primero se observa en el término sociedad conventual acuñado por Torres Sánchez (*apud* Lewandowska, 2019: 163), una reproducción bastante fiel de las estructuras sociales exteriores, que no se trata, entonces, de un espacio aislado; lo segundo se deja entrever en la austera aspiración carmelitana de vivir la religión de forma sencilla. Estamos, pues, ante una *ekklesia*, que se puede definir como un conjunto de individuos que forman parte de la estructura de poder, cuya unidad se basa en un centro existencial situado dentro de ella misma y simbólicamente asumido como divino, aunque no sea en sí mismo lo absolutamente sagrado (Voegelin, 2014: 43-46).

3. La mística política de María de san José Salazar

La fusión que se establece en los tratados analizados de María de san José Salazar entre los tres elementos que constituyen la configuración política medieval entre el gobierno de uno mismo (ética), el de la familia (economía) y el de la ciudad (política) (Viroli, 2009: 45-106), solo puede comprenderse desde la absoluta relevancia del papel desempeñado en sus textos por la práctica religiosa, pues implica que el buen gobierno del yo interior conlleva una gestión eficaz de la *civitas*, porque gobernar un alma equi-

vale, en la práctica, a gobernar un mundo (CP, 256). Así, en *Maestra de novicias* María distingue entre las funciones éticas, económicas y políticas de las religiosas, si bien las presenta en su discurso de manera inversa a como se concibe en los tratados políticos convencionales, lo que permite deducir el orden de importancia: los preceptos de toda obligación religiosa comienzan con Dios (política), siguen con el trato a las demás mujeres (economía) y terminan consigo mismas (ética), en lo que puede interpretarse como una aplicación práctica de la filosofía política aristotélica pasada por el filtro del Aquinate (Viroli, 2009: 71) y convertida, tras la experiencia religiosa femenina, en una mística política.

Para esta pensadora, entonces, la política comienza con “la total consagración a los intereses de lo Real” (Underhill, 1914/2015: 105), pues deben siempre comportarse “con suma reverencia, respetando las cosas sagradas, la profunda humillación al Santísimo Sacramento y a las imágenes, la compostura en el coro, la estima de las ceremonias, la sujeción y obediencia a los que están en lugar de Dios” (MN, 369). El bien común parte de la necesidad de obedecer, lo que implica ejecutar acciones que no tienen por qué agradar a las religiosas, pero en las que se acaba encontrando el sentido si se tienen estudios suficientes para ello. La lectura llena de significado la propia obediencia, virtud que ella considera más importante que el sacrificio sin comprensión, pues al entender la esencia de cada acto, las mujeres dan valor a lo que están entregando y, por tanto, dicha entrega cobra sentido: “no tengo por bueno dejar la lección de los libros santos en el tiempo que la Constitución nos obliga por desvanecerse en otras devociones a su albedrío, por los bienes que nacen de la lección y el que hay en la obediencia más que en el sacrificio” (MN, 369 [1Sm 15, 22]). Para que el gobierno del espacio conventual funcione, las súbditas “sola una cosa han de hacer, y con sola ella cumplen con sus obligaciones, y ésta es obedecer” (CP, 290). Nótese, en todo caso, que la obediencia a la prelada no es impuesta, sino ganada por respeto, el mismo respeto que se le debe a la divinidad a la que a su vez se ama y por la que una se siente amada: “con amor granjee los corazones de sus súbditas, con fin de tenerlas unidas para que con más paz y aprovechamiento las gobierne” (CP, 263).

Sin embargo, la misma virtud afecta también a las responsables de la *ekklesia*, esto es, las preladas, pues solo pueden serlo, de acuerdo con el argumento *ad verecundiam*, por obediencia: “Y sean perladas las que forzadas a la obediencia lo son” (CP, 257). El motivo se encuentra en que gobernar es una función lo suficientemente compleja como para que no pueda ser desempeñada por cualquiera, sobre todo por los perjuicios que acarrea a las demás: “Visto he súbditas no del todo perfectas ni prudentes (calidad propia de mujeres)¹², y por tener prelada que sabe ser cabeza,

¹² Este extracto es otra muestra del *argumentum ad verecundiam* que, mediante la desautorización, reivindica su autoría al ocultar el atrevimiento que supone involucrarse en un universo discursivo que no le corresponde por su rol de género (Lewandowska, 2019: §3.2.1.2.1).

ser un cuerpo hermoso y lleno de gracias; y al contrario, he visto súbditas perfectas y discretas con perla necia que todo lo desbarata” (CP, 257). El daño se produce, entonces, porque se destruye “lo esencial de la perfección que consiste en el amor de Dios y del prójimo” (MN, 371 [Mt 22:36-40, Jn 13,34-35]). Dada la complejidad del quehacer político, que exige siempre la distribución de las tareas entre varios (“siendo el prelado gobernador no sólo de un mundo sino de muchos –pues son muchos los súbditos– clara está la dificultad, pues hay en él negocios de paz y de guerra, y tanto más graves y peligrosos cuanto son de más importancia” [CP, 256]), la gestión conventual tampoco puede desempeñarse en soledad.

En efecto, la priora comparte gobierno con una subpriora y con la maestra de novicias (Lewandowska, 2019: 164), pero la fuente de la que proviene su legitimación como prelada no es humana, pues a quien le debe obediencia el equipo rector femenino, en igualdad de términos que el masculino, es a Dios: “vemos muchos ejemplos de mujeres y aun hombres simples, asidos de Dios y de su obediencia, por la cual se dejan cargar de una tan pesada carga, que son excelentes perlados, con los cuales pueden consolarse los que los imitan en la humildad” (CP, 261). De esta manera, una mujer, igual que un “hombre simple”, puede llegar a ser priora si esa es la voluntad divina; si además es eficaz en su gestión, la ausencia del mal está asegurada: “con buenas capitanas, libres seremos de los enemigos, como la experiencia nos muestra cada día” (CP, 279). Así, pues, la devoción a un ser considerado superior tiene claras implicaciones políticas por dos motivos. Por un lado, porque “la auténtica vida mística, que es la auténtica vida práctica, empieza por el principio [...], con facultades normales del hombre normal” (Underhill, 1914/2015: 42); por otro, porque en la virtud de la obediencia se fusiona la política que legitima el poder divino como fuente irradiadora de los dos mandamientos con la economía de la *ekklesia* en la que se ponen estos en práctica, como ya vieron algunos filósofos como Gil de Roma y Erasmo (Viroli, 2009: 70-72; González García, 2017a: 290-295). O, en otros términos, equipara el respeto a Dios, tal como dictamina el primero de los dos mandamientos, con la esencia de la *ekklesia* de la que forma parte, pues sin la fuente Inefable no hay conocimiento alguno y, por tanto, posibilidad de llevar una vida activa con sentido dentro de la comunidad.

El segundo tipo de gobierno, el de la familia, se convierte, en nuestros textos, en la gestión conventual, en un descenso del nivel de concreción práctica que pone a prueba el gobierno de la comunidad: es en el trato que se otorga a otras religiosas (el segundo mandamiento) donde se observa la puesta en práctica del amor a Dios (el primero), de manera que la posible idealización de la política de la perfecta *communitas* aristotélica se torna en una realidad de convivencia conventual en la que se debe gestionar una economía privada que lucha por el bien común,

en la que la función de la priora es similar a la del paterfamilias o el abad de un monasterio, si adoptamos la terminología del medieval Baldo de Ubaldis (Viroli, 2009: 92-95). Por este motivo, nuestra autora defiende que a las religiosas “débense tratar con cortesía, respetándolas”, especialmente “en el modo exterior con que han de ser veneradas como esposas de Cristo” (MN, 370), porque asumir esta jerarquía en ellas implica mejorar también su yo interior, ya que lo exterior repercute en lo interior: el respeto que se encuentra fuera ayuda a mejorar a la persona por dentro. Para ella, por tanto, no hay diferencia entre lo político (externo, social-público) y lo ético (interno, individual), pues ambos cristalizan, interrelacionados, en lo económico (externo, social-privado). En otras palabras, lo político de los filósofos medievales equivale a lo divino en los textos de María porque no puede haber una vida exterior sin Dios, quien, por un lado, conforma una Realidad ontológicamente incuestionable y, por otro lado, es el único ser que está por encima de todo (lo) político, igual que tampoco existe un interior en el que no se encuentre el ser supremo (Undergill, 2015: 25-32).

De la misma manera, el primer gobierno de los filósofos políticos medievales, el que afecta a la ética del yo (Viroli, 2009: 70-72), se torna en el tercer gobierno en la mística política renacentista, en lo que puede interpretarse como la máxima representación del amor predicado que sitúa a una misma debajo de Dios y de las demás, debido, quizá, a la entrega cristiana mostrada en la filosofía de María de san José Salazar y comprensible, a la vez, desde la femenina ética del cuidado. En la práctica, pues, incluso la relación consigo misma se concibe desde lo estrictamente económico-político porque se vuelve rápidamente una relación con las demás. Ciertamente, las religiosas deben ser limpias, modestas, humildes y sacrificadas, especialmente en lo que se refiere al refectorio, lugar “donde tiene el demonio mil lazos puestos, enderezado cada uno a descomponer una comunidad” (MN, 371) en la que la diversidad de personas no facilita, precisamente, la convivencia. Dado, entonces, que la paz se torna, de forma similar a como ocurre en Marsilio de Padua, Pico de la Mirandola, Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro (González García, 2017b: 334-342; Herrera Guillén, 2020: 122-132), en un objetivo del gobierno conventual, la capacidad de entrega a Dios, plasmada en ambos mandamientos y una fe común como es la cristiana, se contempla como la espina dorsal de la unidad de grupo, en un planteamiento de la religión que recuerda al uso durkheimiano de la cohesión social: “La cosa a que más se ha de atender en las comunidades es a conservarlas en paz” (CP, 289).

La paz colectiva, sin embargo, comienza con la paz interior, a la que se llega mediante la oración (Underhill, 1914/2015: 41-45): “el religioso o religiosa carmelita que no ora siempre, no cumple con su vocación” (MN, 387). Se trata, pues, de una forma de introspección difícil de alcanzar sin experiencia: “en-

trarnos dentro de nosotras mismas, como todos aconsejan, a mi juicio es dificultoso para los que comienzan e impide la principal consideración y se halla el alma embarazada y aun se pierde la esperanza” (MN, 402). La dificultad se encuentra básicamente en la sinceridad, pues no basta con decir las palabras, sino que se han de sentir como verdaderas, ya “que no está el negocio ir como oración de ciego, sino que vais pegando al alma lo que la boca dijere” (MN, 396), perdiendo así el miedo a desnudarse ante sí misma para mostrarse tal como se es delante del Máximo bien. De este modo, aunque sea un instrumento eminentemente místico, la oración abre un vínculo político con el ser legitimador del que irradia toda jerarquía eclesiástica porque garantiza la paz consigo misma y, al obtenerla, la proyecta con relativa facilidad hacia las demás, en lo que se considera, entonces, el nivel ya económico-político. Se trata, pues, de un poderoso instrumento comunicativo porque, si es vocal, contribuye a forjar comunidad (economía) y, si es mental, permite la ejecución, con absoluta libertad, de la relación que se desee entre la orante y el Innombrable (ética).

Esta relación íntima que propicia la oración entre la mujer y Dios permite la llegada al yo interior tanto de una misma como de la Realidad (Underhill, 1914/2015: 47-56). Una vez que se produce la fusión se adquiere un poder de legitimación política que no es posible desde instancias humanas, como le ocurre a santa Teresa de Jesús. La priora que experimenta al Absoluto en su cuerpo se encuentra, entonces, en una situación de igualdad con respecto a sus homólogos varones, con la diferencia de que ellos han adquirido esa legitimación por medios humanos y ella se ha visto abocada a hacerlo por medios divinos. De este modo, cuando Salazar explica que mediante el perdón de las culpas se alivian los espíritus y se relajan las almas, pues tanto la comprensión del error por parte de la priora como su fuerza para defender a la comunidad constituyen “la verdadera prueba con que las súbditas quedan satisfechas de que sus culpas son perdonadas y que la perlada las ha olvidado” (CP, 274), no se está moviendo en el ámbito individual (ético) en el que la priora haya podido ser ofendida por una falta cometida contra ella, sino que está defendiendo la capacidad (económica) de absolución de las mujeres religiosas cuyo poder político proviene directamente del irradiador universal. En otras palabras, está convirtiendo a las prioras en confesoras, pues otorgarles este poder le facilita la labor de luchar por favorecer a sus *palamitas* delante de sus superiores, suplir sus faltas y sus ignorancias y guiarlas espiritualmente (CP, 279), algo que, sabido es, está exclusivamente reservado a los sacerdotes¹³: “Está claro decir que éste es oficio de sacerdote y confesor, más que de mujer. Así es. Mas ¡oh, cuánto va de la perlada que sabe de estas ciencias a la que no las entiende!” (CP, 260).

La oración se encuentra, como vemos, en el núcleo de esta interrelación de relaciones entre una misma, las demás y el ser supremo: “Y este afecto amoroso y continuo cuidado creo que es el siempre orar y fruto del amor” (MN, 388). El amor es, pues, la virtud esencial de la buena gestora, no solo porque se emplee para justificar la toma de cualquier decisión que busque proteger a los miembros de esta particular *civitas*, sino también porque es la única herramienta capaz de vencer al mal que siempre acecha a las novicias (a veces, como se ha visto, en forma de confesor), motivo por el cual la prelada funciona como el desagador de las inmundicias de la casa que constituye la *ekklesia*, ya que es “toda la recreación y consuelo de las súbditas, haciendo oficio de verdadera madre, que no sólo azota, mas también da leche y abraza y limpia las lágrimas” (CP, 277), y siente empatía por sus hijas, a quienes consuela en sus aflicciones y cura de sus dolencias antes, incluso, de que las padezcan (CP, 280-282).

De este modo, partiendo del yo místico que toma forma discursiva en la oración se deduce que todo comportamiento ético ha de pasar por el filtro del amor, pues así el bien propio coincidirá con el bien común porque ambos comparten el mayor sacrificio que se le puede pedir a una persona que es, por principio, egoísta (ética): la entrega de la propia voluntad a otro ser, sea humano (economía), sea divino (política), a quien le ata una relación pura de fe que no siempre se comprende racionalmente. Al tornarse compasiva, esta moral permite que el sujeto se convierta, a su vez, en un no-sujeto que se pone en el lugar del afligido y, samaritanamente, solo piensa en ayudarlo (Mate, 1990: 117-118). La voluntad, así, hace el trabajo al que la instiga el amor, pues el pensamiento asimila toda su acción a partir de ese parámetro (Underhill, 1914/2015: 61): “Bueno es que todo lo que se meditare vaya a parar a la voluntad, inclinándola al amor” (MN, 405). Se ve, entonces, en María de san José, que desde este nivel individual se vuelve, cíclicamente, al nivel económico del gobierno del convento, porque en esa paz interior es donde se encuentra la semilla para la paz exterior y, en consecuencia, para la convivencia en la *communitas* y la pervivencia de la *ekklesia*. Una sana relación religiosa consigo misma conlleva una igualmente sana relación política con las demás porque, en la práctica femenina analizada, la religión es política y la política es religión.

Esta doble identificación cobra sentido en la sentencia “ser monja es tener oficio de pensar en Dios” (MN, 420), puesto que, desde la perspectiva aquí adoptada, Dios mismo, al ocupar el espacio personal de la mujer, legitima la defensa política del autogobierno femenino a la vez que justifica la toma de decisiones que afectan económicamente a todas las convivientes en el espacio conventual, las cuales,

¹³ “¿Con qué derecho niegan a las mujeres la Iglesia católico-romana y la ortodoxa una igualdad de trato en el acceso al ministerio eclesiástico? A la vista del *ethos* originario de Jesús y de la comunidad cristiana primitiva, ¿no deberían ponerse en cuestión algunas estructuras de legitimación de la teología tradicional, como la de que la mujer no podría ser «símbolo de Cristo»?” (Küng, 2002: 119).

al ser letradas, consiguen entender las implicaciones políticas de la irradiación divina que tiene lugar en su yo interior. En este sentido, lo espiritual y lo temporal se fusionan en una única mujer que, en la práctica religiosa, puede ser cualquiera, pues todas son espiritualmente iguales a los ojos de Dios: “el ser humano es transicional, ni ángel ni animal, capaz de vivir de cara al Tiempo o de cara a la Eternidad” (Underhill, 1914/2015: 49). Sin embargo, en la práctica política, solo puede ser aquella que, además de recibir la gracia divina (pues necesita una legitimación de que carecen los hombres), esté preparada (es decir, sea letrada) para asumir esa misión terrenal (CP, 260; véase n. 13)¹⁴. En otras palabras, la mística y la política se tornan una cuando se entiende que no hay sentimiento religioso sin acción política ni acción política sin creencia religiosa, porque lo interior afecta a lo exterior y viceversa, sin que esto signifique, como le ocurre a Campanella (Herrera Guillén, 2020: 147-153), que María confunda al César con Dios (Mt 21:22), naturalmente: “como nos lo dice el glorioso apóstol Santiago: que la fe [religión] sin obras [ética-economía-política] es muerta” (MN, 416 [Sant 2:17]).

En resumen, en el contexto en que vive María, Dios no es cuestionable en términos ontológicos porque es la Realidad con la que anhela fusionarse en el plano de la vida contemplativa, sin que ello implique olvidarse de trabajar a su servicio en la vida activa, todo ello mientras (con)vive {en/con} la comunidad de Carmelitas Descalzas a la que pertenece desde que profesa. De este modo, la interrelación entre lo político y lo religioso, demostrada por Underhill (2015) y Mate (1990), entre otros, permite no solo comprender que la felicidad de la peculiar *civitas* que gestiona Salazar se encuentra en una sana relación entre las mujeres religiosas y lo Numinoso, sino también asumir que su gobierno es una tarea encomendada por Dios “con una unidad de propósito y un optimismo invencible que a otros se les niega” (Underhill, 1914/2015: 103), como ejemplifican las admirables biografías de Catalina de Siena, Juana de Arco, Florence Nightingale, Octavia Hill y, por supuesto, santa Teresa de Jesús.

4. Reflexiones finales

El objetivo del trabajo ha sido analizar los tratados elegidos de María de san José en tanto textos con contenido político que dan pautas de comportamiento para gestionar una comunidad. Dado lo aferrado que se encuentra este discurso tanto a la naturaleza de los textos femeninos (pues a ellas no se les permite fácilmente entrar en los universos discursivos masculinos), como a la experiencia mística (pues su

cuerpo es la fuente de conocimiento de la omnipotencia divina y, por tanto, el instrumento de legitimación política), nos atrevemos a hablar de mística política, en lo que se entiende como una aplicación de la vivencia religiosa a la gestión sociopolítica de la *civitas* que constituye el convento. En los textos analizados, el mundo de lo religioso, entonces, no debe comprenderse como un contenido doctrinante per se, sino como un continente en el que ellas se encuentran a gusto porque lo conocen bien, porque lo viven en sus propias carnes y porque no pueden escribir desde otro sitio que no sea el yo femenino de su propia vivencia. Este hecho, pese al peligro que entraña alejarse del prototipo idealista de algunos tratados filosóficos de la época, hace más realista lo analizado, pues si bien los filósofos políticos se sienten siempre abrumados por hechos de su realidad y, en consecuencia, escriben obras que buscan solucionarlas, los textos vistos de María de san José Salazar, en cierto modo como el texto legislativo de las Constituciones de su maestra, no son textos de filosofía política utópica, sino textos que plasman prácticas sociopolíticas convertidas en pautas de conducta útiles para la posteridad, pues el realismo de que están impregnadas sus palabras demuestran que domina la materia que expone. La autora no parte, pues, de una hipótesis sobre la que pretenda emitir determinadas elucubraciones sin fin aparente, sino que redacta un texto que parte de una holgada experiencia en el gobierno conventual, sobre la que ha reflexionado a partir de diversas lecturas de distintos filósofos.

Naturalmente, resulta altamente complejo saber con seguridad cuáles serían esas fuentes. Según se han ido analizando los textos, se han ido mencionando filósofos medievales como Gil de Roma y Baldo de Ubaldis, y también renacentistas, como Marsilio de Padua, Dante, Tomás Moro, Campanella y Maquiavelo, que han podido influir en mayor o menor medida (a veces de forma contraria) en su obra. La cantidad de aspectos en común con Erasmo (la importancia del ser cristiano para gobernar, la defensa de la paz por encima de todo y el papel de la educación para crear tanto buenos como malos políticos) tal vez merecería un estudio aparte, especialmente por los problemas inquisitoriales que esto podría conllevar. En todo caso, el hecho de que sea posible una interpretación de los textos de *la monja letrada* asumiendo la influencia sobre ella de numerosos filósofos confirma que su voz discursiva, aunque no sea necesariamente innovadora, tiene derecho a ser escuchada, algo que apenas se ha realizado desde una perspectiva política por cuestiones socioculturales que afectan a la configuración de los discursos, a las expectativas de lo que es deseable o no en una mujer (en su época y en siglos posteriores) y al recelo con

¹⁴ Dada la red educativa de numerosos conventos carmelitanos, la aspiración desde el poder del autogobierno femenino era, precisamente, que cualquier novicia, en el futuro, pudiera convertirse en priora, si conseguía las habilidades sociopolíticas necesarias y, a la vez, los conocimientos teológicos suficientes para dar sentido a dichas habilidades (Lewandowska, 2019: §2.4), entre las que se encontraba, claro está, la lucha contra determinados confesores por el control de la *communitas*. Ana de san Bartolomé es un claro ejemplo de ello, pues profesó siendo prácticamente analfabeta, pero posteriormente fundó varios conventos en Francia y Flandes en los que acabó siendo priora (Lewandowska, 2019: 434-435).

que se mide cualquier palabra proveniente de las féminas que, además, tratan temas teológico-políticos delicados.

La clave de los tratados de María de san José, pues, se encuentra en comprender que la única manera de conseguir la felicidad que constituye el núcleo del bien común es a través del amor a Dios en el amor al prójimo que predica la esencia del cristianismo. La jerarquía se hace así compatible con la intersubjetividad simétrica si se parte de una base política que complementa ese mandamiento religioso, como es la perfecta disimilación entre el poder de Dios y el poder del César: en la vida contemplativa todas las mujeres son iguales, pues están hechas a imagen y semejanza del Máximo bien y, además, pueden vivirlo en su cuerpo en la práctica religiosa como libremente deseen; pero en la vida activa se hace necesario el orden en la *civitas*, precisamente, para que todas puedan disfrutar en paz del amor divino a través de la fe. Aquí es donde entra en juego la instrucción de novicias, pues a ellas se las forma en términos de igualdad en potencia, pero de desigualdad en acto: teóricamente, cualquiera puede ser elegida priora en el futuro y encargarse, entonces, del gobierno del espacio conventual, pero, en la práctica, para que ello sea posible, la novicia ha de pasar por una esforzada educación y demostrar que tiene habilidades de gestión. La importancia política, por tanto, de la maestra de novicias queda constatada, tanto en el nivel ético, como formadora de personas capaces de controlarse a sí mismas, como en el nivel económico, en tanto perteneciente al órgano rector que gestiona los aspectos materiales del convento, como, finalmente, en el nivel político, en tanto confesora o guía espiritual que acerca a las futuras profesas a Dios, pues es de donde ellas pueden tomar, a través de su vivencia religiosa, el suficiente poder para luchar por el autogobierno (ético, económico y político) en una sociedad tan patriarcal como la renacentista. Del mismo modo, la buena priora, en tanto gobernante de la perfecta *communitas* o *civitas* que es el espacio conventual, lo es porque busca el bien común de su *ekklesia* que, en los textos analizados, no es otro que la felicidad derivada de una pacífica y provechosa relación con lo Inefable.

Este, entonces, ilumina solo a partir de una buena educación. La meditación, o su realización lingüística en la oración, abre la puerta a la iluminación procedente de lo Innombrable que justifica la legitimación de las decisiones políticas aplicables a toda la comunidad, pero nunca con carácter universal: todo lo que se explica en los tratados estudiados se aplica a

una *civitas* concreta, esto es, a una sociedad conventual específica que, además, se ha forjado de manera voluntaria, pues ellas han elegido, hasta donde les ha sido posible por motivos socioculturales, pertenecer a ese grupo determinado de mujeres, a diferencia de la aleatoriedad con que tiene lugar el concepto de ciudadanía incluso en pleno siglo XXI. En otras palabras, toda la propuesta de gobierno político que se realiza en los textos, basada en la gestión económica del espacio conventual y, naturalmente, en el control ético-divino del yo interior, va dirigida, ya desde las Constituciones teresianas, a aquellas muchachas que se plantean una vida religiosa dedicada al Carmelo. No hay una aspiración universal que trate de imponer una única visión deontológica del mundo como en algunos tratados políticos en los que tajantemente se mencionan maneras supuestamente únicas de resolver un aparente problema de sistema. Lo que sí que hay es una necesidad de aclarar que lo que ella explica está dedicado a quien {quiere/puede} elegir ser carmelita, en cuyo caso ha de saber que debe cumplir con determinadas reglas, las cuales, tras el periodo de prueba correspondiente, pueden ser rechazadas, si al final la persona en cuestión decide no profesar o si es la examinadora la que decide no aceptarla en su convento.

La aportación de los tratados de María de san José analizados se encuentra, entonces, en que escribe desde la experiencia, algo clave para comprender la conversión de una eminentemente masculina teología política, basada en la teórica razón que justifica la fe desde la que se toman decisiones que afectan al gobierno de lo público, en una esencialmente femenina mística política, centrada en la vivencia concreta de lo divino como legitimador de la gestión conventual. Este salto de la teoría a la práctica, añorado por el mismo Maquiavelo que se convierte, por ello, en la bisagra entre la filosofía clásica, de corte idealista, y la filosofía moderna, de corte realista, parece ser absolutamente necesario para replantear la necesidad de revisar el canon de la historia de la filosofía política: al adoptar como punto de partida, precisamente, el criterio del realismo, es posible que haya otros muchos textos femeninos que, dentro de los universos discursivos en que sus autoras pueden moverse y, por tanto, salvando las distancias con otros tipos cualesquiera de textos que actúen como prototipos del susodicho canon, tengan bastante que aportar a la filosofía política, porque se basan en hechos consumados por la experiencia de años de gobierno.

Referencias

- Antolín, Fortunato (2002). «Las constituciones». En A. Barrientos (Dir.). *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, pp. 581-598.
- Arendt, Hanna (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- Bergson, Henri (1932/2020). *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (eds. Jaime de Salas y José Atencia). Madrid: Trotta.
- Cabrera, Isabel (2002). «Fenomenología y religión», en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (Eds.): *El estudio de la religión*, Madrid: Trotta, pp. 335-360.
- Cammarata, Joan F. (1992). «El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista». En J. Villegas (Ed.): *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Vol. 2, La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*, California: Universidad de California, pp. 58-65.
- Coseriu, Eugenio (2007). *Lingüística del texto. Introducción a la hermenéutica del sentido*. Madrid: Arco/Libros.
- Fernández Martín, Patricia (2020). «Conocimiento, poder y religión hacia una consideración de la mística teresiana como discurso filosófico», *Investigaciones feministas*, 11(1), 155-165.
- Fernández Martín, Patricia (2021). «La función ético-política de la autobiografía femenina renacentista: el caso del Libro de la vida de santa Teresa de Jesús», *Araucaria*, 23(46), 653-676. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.32>
- Foucault, Michell (2018/1970). *El orden del discurso*. Madrid: Alianza.
- Gómez Guillén, Giselle (2016). «Teresa de Jesús: entre obediencia y transgresión». En Silvia Bara Bancel (Ed.): *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, Navarra: Verbo Divino, pp. 119-138.
- Gómez Jara, Jesús (2011). «De pastoras iletradas a monjas legas místicas: sobre la espiritualidad y vida intimista de Isabel de Jesús (1584-1648) e Isabel de la Madre de Dios (1614-1687), agustinas recoletas en Arenas de San Pedro (Ávila)». En F. J. Campos y Fernández de Sevilla (Coord.): *La clausura femenina en el Mundo Hispánico. Una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición)* San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre. El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, pp. 663-694.
- González García, Moisés (2017a). «Ética y política en los orígenes de la modernidad». En M. González García y A. Sánchez (Coords.): *Renacimiento y Modernidad*. Madrid: Tecnos, pp. 281-302.
- González García, Moisés (2017b). «Guerra y paz en el Renacimiento: Maquiavelo frente a Erasmo». En M. González García y A. Sánchez (Coords.): *Renacimiento y Modernidad*. Madrid: Tecnos, pp. 333-360.
- Granada, Miguel Á. (2021). *Filosofía y Religión en el Renacimiento. De Gemisto Pletón a Galileo*. Sevilla: Thémata.
- Herrera Guillén, Rafael (2020). *La primera Filosofía Moderna. El Renacimiento*. Madrid: Tecnos.
- Kolakowski, Leszek (2009). *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid, España: Tecnos.
- Lewandowska, Julia (2019). *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- Manero Sorolla, M^a Pilar (1992). «La poesía de María de San José (Salazar)». En L. Charnon-Deutsch (ed.). *Estudios sobre escritoras hispánicas en honor de Georgina Sabat-Rivers*. Madrid: Castalia, pp. 187-222.
- Martín Velasco, Juan (2008). *Mística y humanismo*. Madrid: PPC.
- Martín Velasco, Juan (2009). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Mate, Reyes (1990). *Mística y política*. Navarra: Verbo Divino.
- Moriones, Ildelfonso (2021). *María de san José Salazar, 1548-1603. Testigo fiel y valiente*. Vitoria: Ediciones “El Carmen”.
- Muñoz Fernández, Ángela (1994). *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión. Correctoras del poder (ss. XIV – XVII)*. Madrid: Comunidad de Madrid/Instituto de la Mujer.
- Pascual Elías, Rafael (2014). *María de San José (Salazar). Heredera y transmisora del carisma teresiano*. Burgos: Monte Carmelo.
- Ricoeur, Paul (2002). *Del Texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: FCE.
- Rodríguez, José Vicente (2018). *María de San José (Salazar)*. Madrid: San Pablo.
- Underhill, Evelyn (1914/2015). *La práctica del misticismo*. Madrid: Trotta.
- Villanueva Lavín, Fernanda (2016). «‘Creedme vosotras y no os engañe nadie’». En S. Bara Bancel (Ed.): *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*. Navarra: Verbo Divino, pp. 139-176.
- Viroli, Maurizio (2009). *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid: Akal.
- Voegelin, Eric (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.