

La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo

Por JOSE ANTONIO MARAVALL
Catedrático de la Universidad
de Madrid

La metáfora que desde Platón a los Krausistas —y aun desde mucho antes a mucho después— atribuye a las sociedades políticas ciertos caracteres orgánicos y se sirve de la comparación con el cuerpo humano para explicar determinados aspectos de la estructura y funcionamiento de aquéllas, tiene, sin duda, muy poco interés para aproximarnos a un conocimiento mínimamente riguroso de lo que el cuerpo social sea, pero ha tenido, en cambio, un gran valor político en la historia de la cultura occidental, fundamentalmente en dos direcciones.

En primer lugar, esa metáfora ha contribuido a fortalecer espiritualmente la cohesión interna de las organizaciones políticas. A ella se debe en gran parte que estas organizaciones, en el área europea, aparezcan dotadas de una firme consistencia, de tan sólida y resistente trabazón como demuestra la historia de los que llamamos Estados europeos. Al interiorizar el poder en el grupo y al hacer que éste se lo apropie, surgen vínculos políticos mucho más fuertes que los que el mismo feudalismo había logrado establecer. El lazo contractual de hombre a hombre en que se basó la sociedad feudal, más fuerte que el vínculo de sangre en el orden político, no podía serlo tanto, sin embargo, como el que, con el nuevo régimen corporativo, a fines del siglo XII y comienzos del XIII, surgía entre los miembros de un mismo cuerpo, cualquiera que fuese su posición como tales en el conjunto. Aunque la noción de contrato, como fuente de obligaciones políticas, no se extingue, y a ella, en formas diversas, se aferra la mentalidad europea, es, sin embargo, de la condición de cuerpo

de donde nace el orden que se va a establecer desde la baja Edad Media. La idea de cuerpo significa unidad sobre la multiplicidad de partes y de esa unidad nace el orden: "ius universatis consistit in uno", según fórmula de un jurista, San Raimundo de Peñafort, representativo del momento histórico en el que el régimen corporativo, frente al feudal, se desarrolla en Europa. (1).

Ahí está ya señalado el proceso que va a hacer del poder, en los reinos europeos, un poder soberano, creador de la unidad y del orden, porque él es el que reduce a cuerpo la pluralidad de miembros. Este momento está muy bien representado, en España, por las *Partidas*: "E bien otrosi como el corazón es uno, e por el reciben todos los otros miembros *unidad para ser un cuerpo*, bien assi todos los del Reyno, maguer sean muchos, porque el Rey es e deve ser uno, por esso deven otrosi ser todos unos con el". Y he aquí la nueva visión que del poder y del orden políticos surge, tan dispar de aquélla en que se había fundado la sociedad feudal; tan próxima en cambio al Estado soberano, moderno, típico de la civilización europea: "E naturalmente dixeron los sabios que el Rey es cabeça del Reyno, ca assi como de la cabeça nascen los sentidos porque se mandan todos los miembros del cuerpo, bien assi por el mandamiento que nasce del Rey que es señor e cabeça de todos los del Reyno, se deven mandar e guiar e aver un acuerdo con el, para obedescerle e amparar e guardar e acrescentar el Reyno: onde el es alma e cabeça e efios miembros". (Partida II, tit. I, ley V). Obra también del reinado de Alfonso X, las "Flores de Filosofía" contienen la misma idea, tan ampliamente difundida a partir de esas fechas: "sabed que el rey e suregno son dos cosas e como una persona", comienza diciendo la ley VIII (2). Lo que hay en esto de interdependencia y fusión entre poder político y grupo humano parece expresarse en palabras de un interesante escritor del XV, Díaz de Toledo, quien, refiriéndose al príncipe, dice: "este uno es como corazón e alma del pueblo (alude aquí a la Partida segunda)... e el pueblo o los pueblos son su cuerpo e miembros, e él se dize ser vida del pueblo". (2 bis).

Pero hay un segundo aspecto en la imagen tópica del cuerpo social que confiere a la misma un valor político más próximo al interés de hoy. Al hacer del poder y de su titular, conjuntamente con los sujetos al mismo, miembros de un mismo cuerpo, les confiere a uno y a otros una situación objetiva, sometida a regla y, en consecuencia, mensurable. Y esto trae, por un lado, limitación del poder que no podrá ser cualquiera, sino aquel poder rector y protector que

(1) "Summa iuris", ed. de Mons. Rius Serra, Barcelona, 1945, pág. 121. Sobre el pensamiento europeo en relación con el problema de que nos vamos a ocupar, puede verse: GIERKE, "Les théories politiques du Moyen Age", trad. de Pange, París, 1914; págs. 135 y ss. Tiene especial interés el juego de la idea de organismo como base del principio de la *ordinatio ad unum*.

(2) Ed. de Knust, en el vol. "Dos obras didácticas y dos leyendas", publicado por la Sociedad de Bibliófilos españoles, Madrid, 1878; la cita en la pág. 27.

(2 bis) "Cancionero castellano del siglo XV", ed. de Foulché-Delbosch, N. B. A. E.; vol. II, pág. 139.

a la cabeza corresponde sobre los miembros; y por otro lado, enaltecimiento del valor del súbdito que, en tanto que miembro, y cualquiera que sea su posición en el conjunto, cumple siempre una función activa en beneficio de los demás. Desde el nivel de esa concepción organicista o corporatista de la sociedad política —unida a la idea romanista de la “universitas”— se alcanza el nivel que hará posible la Historia constitucional de Europa, en cuanto que es la primera vez que se alcanza un “status” objetivo y definible para todas las partes del cuerpo político. Por ello, ese aspecto de la idea lleva a afirmaciones del tipo de que todos los miembros de la ciudad son obligados a “que aguessen cura diligent de tot lo cors de la cosa pública, no derencint la hun membre havent solamet cura e ància de l'altre” (3). Así se expresa la traducción o adaptación catalana de un muy divulgado manual político que los Reyes de Aragón admiraron y que, probablemente por indicación suya, se vertió al catalán, ya en el siglo XV. Esa idea del “cuerpo de la República” es utilizada, aproximadamente en las mismas fechas, como instrumento polémico eficaz, por Diego de Valera, no en una mera obra literaria o doctrinal, sino en una carta a Juan II de Castilla, exhortándole a la paz y concordia en su reino e induciéndole al perdón de los rebeldes: “Los Príncipes, en uno juntos con vuestros súbditos e naturales, soys asy como un cuerpo humano, e bien tanto como no se puede cortar ningún miembro syn gran dolor e daño del cuerpo, otro tanto no puede ninguno súbdito ser destruydo syn gran pérdida e mengua del Príncipe” (4).

La escolástica política de los siglos XVI y XVII repetirá hasta la saciedad ideas análogas a la que hemos visto utilizada por Valera. Antes, durante la Edad Media, otros textos se pueden añadir: los que hemos citado. De algunos de ellos, haremos uso a continuación para precisar otros matices del problema enunciado en el título de estas páginas. De momento, y como introducción a ese problema que nos va a ocupar, lo que pretendemos es indicar tan solo que el corporativismo medieval pasa en España por fases aproximadamente equivalentes a las de fuera: difusión de la idea romanista de “universitas”, proyección de la esfera jurídica en la política con la idea de “corpus”, aparición del régimen estamental —que vigoriza a su vez al poder y al súbdito y abre la Historia constitucional de Europa.

Esa concepción organicista se da en Europa, durante la Edad Media, aplicada no tan sólo a los “corpora” políticos, sino a un “corpus”, único en su género, la “Ecclesia”. Es más, precisamente en esta segunda esfera de aplicación es donde se desenvuelve antes y quizá con más rigor. Si el sistema feudal de relaciones interindividuales dificulta el desarrollo de la idea corporativa en el campo de la política, la Iglesia, que en su interior se mantiene libre de las fórmulas feudales, que durante la alta Edad Media conserva un sistema de

(3) JOAN DE GALLES, “Breviloqui”, ed. del P. Norbert d'Ordal, Barcelona, 1930, pág. 35.

(4) “Epístolas”, ed. de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878; pág. 5.

ideas más cercanas a la Antigüedad (5), se llamará con frecuencia "corpus Ecclesiae", y Roma "caput Ecclesiae corporis", heredando el sentido con que metáfora análoga se aplicaba a la Roma de los Césares (6).

De origen civil y pagano, la idea corporativa se mantiene en los siglos altos-medievales en el campo de la Iglesia. En cuanto la recepción romanística afina técnicamente la idea de corporación, los canonistas, que suelen ser también romanistas, la acogen y la aplican a su objeto. Mientras ese momento llegue, sobre la segunda mitad del siglo XII, la Iglesia durante toda la alta Edad Media seguirá siendo llamada "cuerpo" y comparada —tan patente parece la unidad en que se articulan sus miembros— a la orgánica unidad del cuerpo humano. Se encuentran ejemplos de ello, a medida que el tiempo avanza, no solamente en textos doctrinales, sino en simples diplomas que contienen la escueta narración por un escribano de actos de la vida cotidiana. En un documento del año 1121 en el que San Olegario cede unos diezmos al monasterio de San Cugat, la escritura comienza con esta declaración: "Cum una sit ecclesia et unus episcopatus, tamen sicut diversa membra unius corporis..." (7). Sobre la metáfora tradicional hay aquí ya una superposición de la idea romanista de "universitas", que da un sentido jurídico preciso a la idea de "cuerpo". Ese sentido es desarrollado por los canonistas de muy distintas nacionalidades que en Italia trabajan en torno a las grandes compilaciones canónicas y entre ellos, como uno de los principales entre los anteriores a la compilación raimundina, figura Lorenzo Hispano, en quien se encuentra sistemáticamente desenvuelta la idea de los cuerpos o unidades formadas por multitud "quod ex partibus distantibus constat, ut populus, collegium, etc." (8). Esa unidad sobre lo múltiple se alcanza por un principio informador, o un principio vital que funde en comunidad lo separado: tal es, en la esfera de la Iglesia, la Eucaristía, a la que tradicionalmente se la ha llamado "sacramentum unitatis". Ese sacramento es lo que, según el obispo historiador y teólogo, Lucas de Tuy, hace de la multitud de los fieles un cuerpo único: "Sacramento communionis corporis et sanguinis Christi, fidelium populus unum corpus, capiti Christo connexum, efficitur" (9).

Según resulta de las investigaciones del P. Lubac, esa frase del obispo Tudense expresa el pensamiento tradicional, hasta la primera mitad del XIII, acerca del "corpus Christi" y deja colocado el problema en el nivel desde el cual va a sufrir una radical transformación. Si en los primeros diez siglos del cristianismo "corpus

(5) Ver VON MARTIN, "Sociología de la cultura medieval", Madrid, 1954.

(6) Ver LUBAC, "Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age", París, 1949, pág. 101.

(7) "Cartulario de San Cugat", ed. de Mr. Rius Serra, Barcelona, C. S. I. C.; doc. n.º 858.

(8) Ver MOCHI ONORI, "Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato", Milán, 1951; pág. 261.

(9) LUBAC, *loc. cit.*, pág. 125.

mysticum” se aplica al cuerpo de Cristo en la Eucaristía y no se encuentra nunca aplicada esa fórmula al “corpus” de la Iglesia, desde comienzos del XIII se produce un desplazamiento en virtud del cual el cuerpo eucarístico de Cristo pasa a ser el “corpus Christi”, el “corpus verum Christi” y, en cambio, será al cuerpo eclesiástico de Cristo, a la Iglesia, a la que se la llamará cada vez más exclusivamente “corpus Christi mysticum” (10).

Esto último favorece una novedad doctrinal que aparece en Europa y también en España, creo que no antes del siglo XIV: la aplicación de la idea de cuerpo místico a la comunidad política. Ya hemos visto que desde dos centurias anteriores, la vieja metáfora organicista se ha renovado con el contenido jurídico de la doctrina romanista de las “personas morales”, y se actualiza considerar como cuerpos esas grandes multitudes que son los reinos, ciudades, etc. En ese sentido de persona u organismo o cuerpo que no es físico, sino tan sólo análogo al físico, que, por tanto, no es más que figurado, místico —“quasi persona mystica”— se va a llamar a la república, al pueblo políticamente organizado, “cuerpo místico” a partir del siglo XIV, o, por lo menos, muy a fines del siglo XIII. Y se hace esto bien con expresa referencia a los textos de San Pablo o bien con omisión de los mismos, siendo más frecuente la omisión de la fuente paulina.

En la llamada “Glosa Castellana al Regimiento de Príncipes”, que consiste en una larga paráfrasis a una versión libre y compendiada de Egidio Romano (10 bis), Juan García de Castrogeriz comienza por llamar a la república “cuerpo” en forma igual a la que ya antes vimos usada por otros y expresamente enlaza esa tesis organicista con el antecedente clásico de Plutarco: “toda la república o la comunidad es así como un cuerpo” (11). Pero, más adelante, la dirección doctrinal de origen cristiano aparece clara: para fundar ese organicismo de la república civil, ya no se hace referencia ni al cuerpo humano ni a Plutarco, sino a la república eclesiástica y a San Pablo: la república o ciudad “puede ser dicho un cuerpo, así como dice el Apóstol hablando de la república eclesiástica a los XII capítulos Ad Romanos, do dice que todos los que somos en la Iglesia somos un cuerpo e cada uno de nos es un miembro deste cuerpo. Eso mismo dice Ad Corintios, a los XII capítulos, que todos nos en un espíritu somos bautizados e en un cuerpo” (12). Es inquestionable que en este texto se encuentra un pleno conocimiento de la doctrina del cuerpo místico, que ésta se aplica directamente a la “Ecclesia”, no a la simple “christianitas”, que analógicamente se refiere a la comunidad civil, y que con toda precisión se señala la

(10) LUBAC, *loc. cit.*

(10 bis) Sobre la idea de cuerpo místico en este autor, ver GIERKE, *ob. cit.*, pág. 143.

(11) “Glosa Castellana al Regimiento de Príncipes”, ed. de Beneyto, Madrid, 1947; vol. I, pág. 28.

(12) *Ed. cit.*, vol. III, pág. 11.

fuente paulina, sin advertir que de esta forma no puede relacionarse con la república de los laicos, porque el texto de San Pablo no se refiere a un cuerpo cualquiera, aunque místico, sino al de Cristo. Falta sólo en el texto precedente el empleo de la voz "místico", adjetivo que sin duda por azar se omite al hablar del cuerpo que forma la Iglesia de los bautizados, ya que Juan García de Castrogeriz demuestra en la "Glosa" conocer los fundamentos doctrinales y por otra parte el vocablo es conocido y usado en España en casos análogos.

Aunque sea algo posterior a la "Glosa", la "Suma de la Política" del obispo Rodrigo Sánchez de Arévalo, conoce la expresión y se sirve de ella para caracterizar la ciudad o sociedad civil y, con ello, la paz y concordia que en la ciudad deben reinar y la obligación en que todos los ciudadanos están de ayudarse mutuamente: "Assi deven fazer los miembros de toda çibdad e de todo reyno, pues es un cuerpo místico" (13). Resulta de este pasaje lo contrario de lo que advertíamos en el que antes comentamos de la "Glosa al Regimiento de Príncipes": si en este último se hacía referencia a la doctrina paulina y no se empleaba la expresión de "cuerpo místico" que en la Edad Media declinante le es propia, en la frase de Sánchez de Arévalo se echa mano de la expresión tradicional en la Iglesia y se remite a una fuente en la que predomina la corriente clásica —el "Policrático" de Juan de Salisbury.

¿Es que, acaso, esa aparente confusión que observamos en los dos testimonios anteriores puede tomarse como manifestación de imprecisión, en la cual podamos fundarnos para juzgar que la doctrina del cuerpo místico no era conocida o lo era muy mal en España, no habiendo llegado a ella más que ecos fragmentarios y sin fondo? Creemos más bien que arguyen lo contrario, es a saber, que muestran una extensa difusión de la doctrina e incluso una evidente tendencia a convertirse en tópico, ya a comienzos del siglo XV.

Efectivamente, en forma casi tópica vemos empleada la fórmula en cuestión, para realzar la vieja idea política del organicismo, en las Cortes de Barcelona de 1409. En ellas, el vizconde Pedro de Fenollet habla de que por la majestad real "aixi com a cap es la cosa publica, cos mistic, gobernada". En las mismas Cortes, la respuesta del Vicecanciller a una proposición de los estamentos advierte que el rey y los súbditos "fan e son un cors mistic inseparable" (14).

Mucho antes, pues, de que Suárez se sirviera de la doctrina del "corpus mysticum" para construir la figura soberana, suficiente y perfecta en su orden, de la comunidad política, de lo que en su latín llama ya Suárez con el término moderno de "Status"; mucho antes de que Erasmo, en el campo de la Iglesia renovara la inagotada fuerza de la metáfora paulina, en España, siguiendo el movimiento

(13) Ed. de J. Beneyto, Madrid, 1944, pág. 112.

(14) "Parlaments a les Corts catalanes", Barcelona, 1928; págs. 79 y 84, respectivamente.

general en Europa, es ya doctrina corriente, en una fusión del organicismo político de procedencia antigua, con la moderna aplicación a la Iglesia de la fórmula paulina.

Sin embargo, cabe pensar, ante los ejemplos que hemos dado, cuyo número, por otra parte, es escaso todavía, si no se tratará de algunos casos aislados de penetración parcial de la doctrina, desviada de su primitiva y principal dirección, y manifestada en el campo del pensamiento político, por influencia en ese sector de algún escritor extraño.

Ciertamente, hemos visto la presencia en la España medieval de la imagen clásica del "corpus"; no menos clara es la penetración de la idea romanista de las universidades; hemos comprobado que aparece también la idea del cuerpo místico aplicada a la sociedad civil, con más o menos directa referencia a San Pablo, con mayor o menor grado de secularización del tema. En una de las obras citadas, la imagen se proyecta sobre la Iglesia, aunque, por lo menos en el pasaje aludido, sin mención del "cuerpo de Cristo". Y éste es el problema: ¿Se da en España la idea de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, antes de que se difunda la influencia de Erasmo?

* * *

Sabido es que Bataillon, en su obra monumental sobre el erasmismo en España, refiriéndose al empleo de la imagen del cuerpo místico cuyos miembros son todos los cristianos y cuya cabeza es Cristo, sostiene que "tal vez en otros países haya sido popularizada esta imagen por otros escritores antes de serlo por Erasmo. Pero en España aparece como un rasgo erasmiano por excelencia, y bastaría casi por sí solo para fechar un libro" (15). Con los datos reunidos en estas páginas, no nos proponemos más que llevar a cabo una modesta aportación al problema suscitado por Bataillon y matizar, en algún aspecto, la afirmación del ilustre investigador francés.

No cabe duda de que en gran parte tiene razón Bataillon y de que en el sentido en que él sostiene la tesis que acabamos de citar, sigue siendo válida su afirmación, aun después de tomar en cuenta los documentos que a continuación veremos. Efectivamente, a la situación espiritual histórica en la que se da el erasmismo corresponde no sólo un auge extraordinario del tema, no sólo su utilización más amplia, minuciosa y hasta sistemática, sino una nueva orientación en el empleo que del mismo se hace.

Sobre la nueva manera, extensa y detallada, de servirse de la imagen en cuestión, llevando al extremo el desenvolvimiento de sus posibilidades metafóricas, es bien claro el ejemplo de Alejo Venegas, que Bataillon cita y que es precisamente el autor que puso a Bataillon en la pista del gran interés que el tema cobra en España des-

(15) "Erasmo y España", trad. castellana, Méjico, 1950, vol. II, pág. 160.

pués de Erasmo. Bataillon señala los capítulos X y XI (de la sexta parte) como aquellos en los que más esencial parte tiene la aplicación de la doctrina del cuerpo místico, si bien esta doctrina aflora en múltiples lugares del libro, de modo que puede considerarse "que está sobreentendida en todas sus páginas". (16). Sobre la grandeza que el tema del "corpus mysticum" adquiere en Venegas hay que observar que, según este autor, el hombre que entra a formar parte, por la gracia del bautismo, del cuerpo de Cristo, es, a su vez, unidad en que se congrega la muchedumbre de las criaturas, puesto que "tiene el ser de las piedras y el crecer de las yerbas y árboles y el sentir de los brutos y el entender de los ángeles; y así participa de todas y todas participan de él, como en cuenta de suma participan los números inferiores". (17). El sentimiento de exaltación del hombre que se da en lo hondo del nuevo desarrollo de la doctrina del cuerpo místico es claro en estas frases. Quizá lo que más directamente emana del espíritu erasmista en el empleo de la imagen que consideramos es el nuevo sentido individualista y en cierta forma igualitario que se diría late en la manera de servirse del tema. Naturalmente, por su propia raíz, se trata siempre de una metáfora de carácter solidarista, comunitario. No en balde, desde su mismo origen, va unida a la idea del "sacramentum unitatis", de la comunión eucarística. Pero a partir del nivel erasmiano se hace posible que, dentro de esa esencial comunidad, destaque el valor que por sí tiene cada miembro, por esa condición igual y común de ser todos miembros y nada menos que miembros, cualquiera que la posición personal sea, del cuerpo de Cristo. De este nuevo sentido de alta valoración del individuo que la doctrina adquiere después del erasmismo, tal vez no haya ejemplo más llamativo, sino más categórico, que el del "Guzmán de Alfarache", cuando el pícaro, desde su ruín condición, nos sorprende con la conciencia de su incuestionable valor humano: "¡Válgame Dios!" —me puse a pensar que aun a mí me toca y yo soy alguien: ¡cuenta se hace de mí! ¿Pues qué luz puedo dar o cómo la puede haber en hombre y oficio tan oscuro y bajo? Sí, amigo, me respondía. A ti te toca y contigo habla, que también eres miembro deste cuerpo místico, igual con todos en sustancia, aunque no en calidad". (18).

Si en el sentido, amplitud y riqueza que el tema adquiere en el siglo XVI y aun en parte del XVII, parece poderse afirmar su procedencia erasmiana, no menos cierto es que la imagen, por sí, es conocida y hasta frecuentemente usada en España en fechas muy anteriores. Como cabía sospechar al haberla descubierto en escritores políticos, referida a la sociedad civil, también se encuentra aplicada a la comunidad de los cristianos y en escritores que se ocupan de cuestio-

(16) Ob. cit., vol. II, pág. 161.

(17) "Agonía del tránsito de la muerte", N. B. A. E., vol. XVI, pág. 118.

(18) Ed. de Gili Gaya, *Clásicos Castellanos*, vol. II, pág. 38.

nes eclesiásticas y religiosas, aisladamente o junto con materias políticas.

No tiene razón Asensio cuando se niega a reconocer como influida por el erasmismo la utilización que de la imagen se hace con posterioridad a aquél, argumentando con el hecho de que se la encuentra no sólo en escritores adversos al erasmismo, sino en algunos muy cuidadosos de evitar todo matiz de herejía o toda posibilidad de peligro en este punto. El erasmismo que Bataillon achaca al uso de la metáfora no quiere decir que a aquellos en quienes se encuentre haya que catalogarlos entre los secuaces del inquieto humanista holandés. Quiere decirse tan solo que es algo que deriva de él, cualquiera que sea la dirección que el tema haya tomado. Y en general esta es una observación a hacer, no tanto a Asensio, ciertamente, como a otras críticas de Bataillon: erasmismo en el libro de éste no quiere decir sino que algo —una idea, una corriente, una expresión—, sólo se hace posible desde el nivel histórico que en el humanismo crea la obra de Erasmo. (19).

Asensio recuerda atinadamente, en cambio, el antecedente del cardenal Juan de Torquemada, una de las más brillantes figuras eclesiásticas y políticas del siglo XV, en cuya "Summa de Ecclesia", según Lederer —que hizo su estudio detenidamente—, se encuentra reconocida la Iglesia como el cuerpo místico de Cristo (20). Y este es el camino a seguir para contribuir a aclarar la cuestión. A ese dato hay que añadir otros muchos y sólo al observarlos en la serie que ofrecen, cabe llegar a alguna conclusión, aunque no pretendamos en su momento presentarla más que con un carácter provisional.

* * *

Con referencia explícita a San Pablo, en el tan citado capítulo XII de la Epístola Ad Romanos, la imagen del cuerpo místico, le sirve ya, en muy temprana fecha, a San Vicente Ferrer para hacer una descripción de las partes de la comunidad de los cristianos, en la que se precisa hasta pintorescos extremos el papel de cada miembro: "Si hun cors es tot escampat en moltes partides, la hun braç ça, l'altre lla, e lo cap lla, e lo ventre lla, estant axi, jamay l'esperit no-y vindrá ni-y cntrarà. Sus axi es: lo cap es Jesuchrist; los cabells que van damunt, volant, son los senyors temporals, qui volen damunt les persones po-

(19) Habría que considerar el problema de algunos escritores, incluso entre aquellos que ofrecen muestras de erasmismo, en los que, sin embargo, el tema del cuerpo místico procede de una tradición escolástica a la que es ajena la actitud erasmiana. Tal es, entre otros, el caso del predicador de Carlos V, Fr. Dionisio Vázquez, en cuyo "Sermón de la Ascensión", leemos: "Aná plantó la Iglesia, hecho hombre y quedó por cabeza del cuerpo místico, que son todos los que se han salvado y se salvarán y ansí ninguno entró en el cielo, sino el que baxó del cielo, El o qualquiera que fuere místico inxerto en El, en su cuerpo por fe y esperanza y charidad", y más adelante: "ninguno subirá (al cielo) si no estuviere inxerto en el cuerpo místico de Cristo, ni es posible subir al cielo, sino el que descendió del cielo". "Sermones", ed. del P. Olmedo, Madrid, 1943, págs. 52-53.

(20) "El erasmismo y las corrientes espirituales afines", en *Revista de Filología española*, 1952, XXXVI, 1.º-2.º, págs. 62 y ss.

bres e damunt viles e ciutats per la senyoria que-y han; les orelles que hoen, són los confessors que hoen les confessions del poble; lo nas qui odore, són les persones devotes que odoren les virtuts de Jesuchrist;... la boqua que rep la vianda, són los richs qui tenen les riqueses; les cuxes, són les persones de matrimoni; les cames, són les persones de treball simples; los peus, que sostenen lo cors, son los lauradors, com ells nos sostenen e d'ells viven los richs els senyors e tots los altres: Sicut enim in uno corpore, multa membra habemus (omnia autem membra nom eumdem actum habent, ita multum unum corpus) sumus in Christo" (21).

Desarrollando la doctrina en el campo de la Iglesia, para trasladarla luego a la república civil, comenta Eiximenis sobre el texto de San Pablo que acabamos de ver: "vol dir, quant nos, crestians, pensam que tots som una comunitat e un cos espiritual, del cual Jesuchrist es cap, molt nos deu açó inclinar que la u ajud al altre, e tots ensemps a la cosa pública ,així com en lo cos nostre veem que la un membre ajuda a l'altre. E açó conferma (Prima Corintiorum, XII) quan diu: Etenim in uno spiritu nos omnes in unum corpus baptizati sumus; ço es a dir aitant que lo baptisme nos ajusta tosts en unitat de un cos qui s'apella cos crestiá, lligat per una fe e per una esperança que havem en un Déu totpoderós" (22). Eiximenis sabe que ese lazo es tan íntimo que dentro de la comunidad los méritos de unos ayudan a otros, por la común participación en el cuerpo de Jesucristo —"com tu sies membre tallat del seu cos mistic, qui es la communitat dels feels crestians" (23).

Vemos, pues, en estos pasajes de San Vicente Ferrer, y mucho mejor en los de Fr. Francisco Eiximenis, plenamente desenvuelta la doctrina del cuerpo místico y señalamos los lugares de San Pablo de que aquella emana. Recordemos la mención que antes hicimos de la "Glosa castellana al Regimiento de Príncipes". A los resultados obtenidos por el análisis del párrafo de esta obra, citado más arriba, cabe añadir una comprobación nueva y más precisa: ese cuerpo eclesial no es pura y simplemente aquel del que, a imitación del cuerpo humano, hablaba el antiguo organicismo, sino que es un cuerpo en Jesucristo, el cuerpo místico de Cristo —"así muchos somos ayuntados en un cuerpo en Jesucristo".

Efectivamente, García de Castrogeriz, en el pasaje a que ahora nos referimos escribe, previa cita de San Pablo: "así como en un cuerpo havemos muchos miembros e cada uno ha sus oficios, e el uno no ha oficio del otro, así muchos somos ayuntados en un cuerpo en Jesucristo; empero en este cuerpo o en esta policía de fe e de cristiandad otras leyes son para gobernar la policía seglar e otras para la eclesiástica e en la eclesiástica, según que son departidos grados de dignidad e departidos estados en la clerecía, así son departidas

(21) "Sermons", ed. de Sanchis Sivera, Barcelona, 1932; vol. I, pág. 140.

(22) "Regiment de la cosa pública", ed. del P. Molins de Rei, Barcelona, 1927, pág. 44.

(23) Ob. cit., pág. 182.

maneras para los informar a bien vivir e virtuosamente cada uno en su estado" (24).

Todas las precedentes referencias a la doctrina del cuerpo místico y muy especialmente la última que hemos recogido, nos permiten comprender que su difusión, al final de la Edad Media, va en apoyo de la estructura social vigente, tanto en la república civil como en la organización eclesiástica, buscando en aquélla un fundamento divino y permanente. Pero, a su vez, el atribuir a cada parte de la sociedad el papel de un miembro determinado de la totalidad orgánica, ayudó a crear una conciencia de sustancial comunidad entre todos esos miembros, altos y bajos, y dotó a cada uno de ellos de un "status" objetivo, que si, por un lado, para cada miembro era insuperable, para los demás lo era también y de este modo había un límite a las intromisiones y abusos de fuerza. Por ello, en consecuencia, en la doctrina del cuerpo místico cada miembro aparece aceptando fundamentalmente su puesto y su cometido. Tal es el principio político esencial de la sociedad estamental. Escribiendo en la segunda mitad del siglo XV, Juan de Lucena declara ese sentido político de la doctrina del cuerpo místico y nos proporciona, con ese motivo, un testimonio más de presencia de esa idea en nuestros escritores: "Si en nuestro cuerpo mortal —dice— el dedo no desea ser ojo, ¿cuánto más el menor miembro de Dios será tan contento que ser mayor no desee?". (25).

Según el P. Mersch, que ha estudiado históricamente el tema, la doctrina del cuerpo místico sufre un gran retroceso al final de la Edad Media y en la escolástica renovada del siglo XVI. (26). Ello se debe a la influencia del aristotelismo y del romanismo, aunque no tanto al contenido doctrinal que una y otra corriente entrañan, como a los hábitos intelectuales que engendran, buscando siempre conceptos muy definidos y hasta rígidos, impropios para expresar ese "prodigio de caridad y misericordia" que es nuestra unión con Cristo, mucho más fácil de comprender desde la línea del platonismo de San Agustín y de los agustinianos. Al sostener esta tesis, Mersch reduce a términos demasiado estrictos la significación de la doctrina, que puede presentarse y efectivamente se presentó también con un valor cuasi-jurídico. (27).

De acuerdo con lo que acabamos de decir, la doctrina del cuerpo

(24) Ed. cit., vol. III, pág. 268.

(25) "De Vita Beata", editado por Paz y Meliá en el vol. de "Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI", Sociedad de Bibliófilos españoles; Madrid, 1892; la cita en la pág. 204.

(26) "Le corps mystique du Christ. Etudes de Théologie historique". Bruselas, 1951, t. II, pág. 160 y ss. Obsérvese que en este segundo volumen de la obra, dedicado al estudio de la tradición occidental, no hay más que una cita de Erasmo. En cambio, son legión los teólogos españoles que reiteradamente aparecen citados, lo que supone que, para Mersch, la doctrina del cuerpo místico en los escritores españoles, con independencia de Erasmo, procede de la corriente tradicional en la eclesiología.

(27) Los juristas leían con frecuencia en obras como, por ejemplo, los Comentarios a las Decretales, del Hostiense, textos como éste: "Cum enim unum corpus simus in Christo..." —cit. por CARLYLE, "A History of medieval political theory in the West", Londres, 1936, vol. V, pág. 335.

místico no sólo no decayó, sino que creció grandemente en extensión, al final de la Edad Media. Se encuentra, además de los casos que llevamos vistos, en las grandes figuras que España dá a la política eclesiástica y a la teología a fines del siglo XIV y en el XV. Citemos, en primer lugar a Álvaro Pelayo, canonista y teólogo de la línea teocrática extrema, que junta con un formalismo jurídico preciso una influencia filosófica agustiniana. Precisamente, para el obispo Alvaro Pelayo la doctrina del cuerpo místico es base sobre la que hay que plantear el problema jurídico-político de las relaciones entre Pontificado e Imperio, entre potestad espiritual y civil: una Iglesia, un pueblo cristiano, una sola cabeza, un principado en la república cristiana, un monarca sobre ella: "et secundum hoc sunt omnes fideles Christi unum corpus mysticum". (28).

De Torquemada, ya vimos antes que Asensio lo citaba basándose en el estudio de Lederer (29), como un precedente español, anterior a Erasmo. El cardenal Juan de Torquemada es una de las más grandes figuras de nuestro siglo XV, formulador de la doctrina de la "via media", en que se basa la pretensión eclesiástica de la "potestas indirecta" (30). Torquemada es también el fundador de la moderna eclesiología, y para darnos cuenta del papel que en su pensamiento juega la idea del cuerpo místico y, a la vez, del papel que Torquemada representa en el establecimiento de esta doctrina, nos pueden servir de dato las referencias a este autor en el bien documentado libro del P. Mersch (31). Torquemada concibe a Cristo con su Iglesia como un cuerpo —sunt unus homo—, una persona; pero cuerpo, respecto al cual, a diferencia del físico, hay que tener en cuenta sus dos aspectos igualmente necesarios: el de la multiplicidad de los miembros y el de la unidad de la Vida —somos muchos en nosotros, somos uno en Cristo. Esta reducción a unidad se consigue porque todos los miembros tienen como último complemento al Espíritu Santo, que es uno en todos nosotros —qui est unus numero in omnibus. (32). Toda una serie de cuestiones que sistemáticamente se plantean en la teología del cuerpo místico aparecen señaladas ya en Torquemada —por ejemplo, la de quienes son miembros de ese cuerpo, en relación con infieles y paganos, etc., etc.

El también cardenal Juan de Carvajal, que combatió duramente las tendencias conciliaristas, se sirve no menos de la imagen del cuerpo místico para acentuar la unidad y la necesidad de una sola cabeza en la Iglesia. Este importante personaje de la política romana escribió una defensa del Papa Eugenio IV contra las conclusio-

(28) "De statu et planctu Ecclesiae", cit. por JUNG, "Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle: Alvaro Pelayo", Paris, 1931, págs. 215-216.

(29) LEDERER, "Der spanische Cardinal Johan von Torquemada", Friburgo, 1879.

(30) Ver THEEUWS, "Jean de Turrecremata. Les relations entre l'Eglise et le pouvoir civil d'après un théologien du XVe siècle" en *L'Organisation corporative du Moyen Age a la fin de l'Ancien Régime*, vol. VII, Lovaina, 1943, págs. 135-178.

(31) Ver ob. cit., vol. cit., en especial págs. 180, 182, 185, 188, 236.

(32) "Summa de Ecclesia", lib. I, especialmente capt. 60. Ver S. LOZANO, O. P., "Unidad de la ciencia sagrada y de la vida santa". Salamanca, 1932, págs. 109 y ss.

nes del Concilio de Basilea. Al impugnar la quinta conclusión y mantener el magisterio de la Santa Sede de Roma, Carvajal exclama: "fulget enim hec ordinatio in celo, ostenditur naturis, exemplificatur in Christi operibus, in divinis legibus percipitur et in toto Christi corpore mystico servatur". (33).

En todos estos escritores, en Alvaro Pelayo, en Juan de Torquemada, en Juan de Lucena, en Juan de Carvajal, y también en la copiosa bibliografía que Sánchez de Arévalo dedicó a defender la primacia del Papa sobre el Concilio, la idea de cuerpo místico se utiliza para construir los derechos jerárquicos del Pontificado en tanto que miembro tan preeminente de ese cuerpo. Pero la idea se encuentra, no menos, en los escritores de la tendencia opuesta: así, en el obispo conciliarista Alonso de Madrigal, el Tostado. Según él, la Iglesia universal, única a la que pertenece la garantía divina de no errar, puede ser considerada en dos maneras: como Iglesia congregada legítimamente en sínodo general, y como Iglesia dispersa por todo el orbe de cuantos participan en la fe de Cristo y en los sacramentos —"et isto modo ecclesia est quodam corpus mysticum fide Christi et divini charismatibus vivificatum et regulatum" (34).

* * *

Que en el siglo XVI, como ha señalado Bataillon, el beato Juan de Avila se ampare en la doctrina del cuerpo místico para defender la posición de los conversos es prueba de una dirección distinta de la que hasta aquí hemos visto y nos lleva a otro problema. Si en los ya numerosos testimonios que hemos recogido se observa una neta significación estamental y, si cabe decirlo así, conservadora, en esa otra dirección se observa esa tendencia igualitaria e individualista, base para resaltar el valor igual de todos los miembros en tanto que miembros, que al empezar estas notas indicamos y comprobamos en un estridente texto de Guzmán de Alfarache. Tal vez por llevar en su seno este germen, los siglos de la Contrarreforma dejaron un tanto al margen la doctrina del cuerpo místico, que hoy vuelve, en cambio, a apasionar. Pero con ese nuevo valor la doctrina se encuentra con anterioridad al Beato Juan de Avila y al erasmismo. En fin de cuentas, también en esto el erasmismo es deudor al siglo XV, aunque sigamos atribuyendo a aquél la definitiva formulación con un nuevo espíritu de la doctrina y su expansión en la literatura.

Como posteriormente en el beato Juan de Avila, también antes, en el momento de iniciación de ese nuevo significado de la doctrina, su arranque en el siglo XV se produce también en relación con la polémica sobre los conversos, y es un converso el que se sirve de ella para, sobre la base de la común condición de miembros, y, por

(33) Ver GOMEZ CANEDO. O. F. M.. "Don Juan de Carvajal. Un español al servicio de la Santa Sede", Madrid, 1947; pág. 288.

(34) "Defensorium trium conclusionum", 2.^a parte, c. 36; ed. de Venecia, 1531, fol. 21.

tanto, "sub unitate corporis ecclesiastici" defender los derechos de los judíos, convertidos a la religión de Cristo. Se trata del obispo Alonso de Cartagena, cuya obra "Defensorium unitatis christianae" está enteramente fundada en la tesis de la unidad de cuerpo del pueblo cristiano. El bautismo incorpora a ese cuerpo, como miembros; a quienes lo reciben y sobre todos ellos se efunde la gracia de su cabeza: "Baptismus vero baptizatos Christo ut membrum incorporat et ab eo ut a capite pro membris eius gratie et virtutis defluit plenitudo". Cualquiera que sea su procedencia, cuantos por ese camino entran en el pueblo de Cristo forman un cuerpo único. "Ex hiis duabus cohortibus quas ediximus, cum fidem ad catholicam veniunt, unam ecclesiam, unum populum, unum corpus fieri, cuius caput est Christus, notissimum est". No hay más que un pueblo, un cuerpo —"undecumque descenderit, corpus unicum"—, en el que se funden todos los llegados, que en cierto modo quedan equiparados —"quodam modo similes sunt"—; en tanto que miembros, "omnia equalia sunt". Y he aquí la consecuencia que nos interesa sobre todo poner de relieve: "unusquisque tamen fidelis undecumque venerit membrum integrum est et habilis" (35).

El obispo A. de Cartagena apoya su tesis en la autoridad de San Pablo: "dicente Apostolo", y sigue con el consabido texto de la Epístola a los Romanos. Vamos a fijarnos un instante en ese modo de expresión que Cartagena emplea, en relación con lo que Bataillon ha declarado en el prólogo a la traducción castellana de su obra. Tal vez encontremos así la explicación del ya abundante número de testimonios sobre la imagen del cuerpo místico, hasta fines del siglo XV, que llevamos recogidos.

Afirma Bataillon que "a uno de mis críticos, y probablemente a más de uno, le sorprendió que yo clasificara el tema del cuerpo místico como típicamente erasmiano o post-erasmiano en la espiritualidad del siglo XVI. Que procede en última instancia de San Pablo, ¿quién lo duda? Al señalarlo como típico del paulismo erasmista, lo hice con la duda de si habría otra fuente próxima desatendida por mí. Nadie, que yo sepa, la ha señalado hasta la fecha." (36). Una fuente próxima es, sin duda, difícil de señalar. Tal vez de los escritores pre-erasmianos que llevamos citados el que más se pueda considerar como antecedente inmediato de la versión que del tema del cuerpo místico ofrece el siglo XVI, sea el obispo Cartagena (antecedente sin influencia, porque creo que los escritores de la época de Carlos V no lo leyeron). Pero, en cualquier caso, lo que parece cierto es que al acudir a San Pablo la espiritualidad del XVI no descubre nada nuevo, sino que sigue la línea precedente.

Hay un paulinismo medieval que si no conoce los matices de re-

(35) ALONSO DE CARTAGENA, "Defensorium unitatis christianae", ed. del P. Manuel Alonso, Madrid, 1943; las citas en las págs. 118, 131, 150 y 151.

(36) "Erasmo y España", vol. 1, pág. XV.

ligiosidad que los escritores del siglo XVI extraerán de su lectura, se advierte en San Pablo un valor en el cual fundar una predilección. De ahí esa manera de llamarle que tiene Alonso de Cartagena: "el Apóstol". En la baja Edad Media esta es la manera normal de referirse a él. No se trata ya sólo del elogio, como el que, en términos ya casi de letanía litúrgica, le dedica el Arcipreste de Talavera, llamándole, entre otras cosas, "vaso de escogimiento" (37). San Pablo es, por antonomasia, "lo Apóstol", para el espiritualista reformador Arnaldo de Vilanova (38); pero lo es también para muchos más: para el consejero de Sancho IV, Fray García de Castrogeriz, autor de la tan citada "Glosa castellana al Regimiento de Príncipes" (39), para el influyente obispo Sánchez de Arévalo (40), para el también obispo Alonso de Madrigal (41), coincidentes todos con Cartagena en la manera de citarle que hemos visto. Con particular reiteración se nos ofrece el mismo ejemplo en Díaz de Toledo, cuyo "Diálogo e Razonamiento en la muerte del marqués de Santillana" muestra una especial inclinación a las enseñanzas paulinas. (42).

Y esta valoración de San Pablo, en los siglos XIV y XV, que hace de él el Apóstol antonomásticamente, no puede resolverse en una simple manera de decir que de manera más o menos casual se haya impuesto. El escritor del final de la Edad Media sabe a qué responde, sabe que pone en ello el reconocimiento, en algún sentido, de un superior valor. Por eso, Diego de Valera, poniendo en claro el sentido de esa manera de expresarse, nos dice que "donde quiera que el Apóstol se escribe se entiende por San Pablo por excelencia; asy commo es entendido por el profeta, David; por el sabio, Salomón; por el filósofo, Aristotilis". Y no contento con darnos esa explicación en su "Espejo de verdadera nobleza", la repite, con los mismos términos, en las notas a su "Tratado en defensa de virtuosas mujeres". (43). Nada de nuevo tiene, pues, que Antonio de Nebrija nos vuelva a explicar que por el Apóstol entendemos San Pablo (44); en definitiva, en esto no cabe ver más que una herencia medieval.

Esta herencia, naturalmente, no obsta para que la espiritualidad del XVI matice con significación específica su paulinismo y su asimilación de la doctrina del cuerpo místico; pero con todo, son éstos temas recibidos de atrás. Señalar una fuente próxima y única es

(37) "Vidas de San Ildefonso y San Isidoro", ed. del P. Madoz, en *Clásicos Castellanos*, Madrid, 1952, pág. 91. La expresión está tomada de San Jerónimo, quien en la *Epíst. ad Paulinum* (LIII, 2 y 3) le llama *vas electionis et magister gentium* (ed. Les Belles Lettres, París, 1953; vol. III, págs. 10 y 12).

(38) "Obres catalanes", ed. del P. Batllori, Barcelona, 1947; t. I, pág. 105.

(39) Págs. 188, 194, etc., del vol. I.

(40) "Suma de la Política", ed. cit., pág. 135.

(41) B. A. E., t. LXV, pág. 151.

(42) Editado por Paz y Meliá, en el ya citado vol. de "Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI"; ver págs. 251, 258, 289, 311, 323, 324, etc.

(43) En el vol. "Epístolas", ed. por la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878; páginas 169 y 165, respectivamente.

(44) En su "Gramática castellana", reedición de Madrid, 1931; pág. 188.

difícil cuando nos hemos encontrado en nuestro análisis con las más variadas corrientes: de religiosidad popular (San Vicente Ferrer), de profetismo (Eiximenis), de aristotelismo (García de Castrogeriz), de conversos (Cartagena), de conciliarismo (A. de Madrigal), de anticonciliarismo (Carvajal y Sánchez de Arévalo), de teocracia (Alvaro Pelayo), de "via media" (Torquemada), de humanismo incipiente (Lucena), etc., etc. Es un tema que se encuentra difuso y en estado de cuasi-tópico en la situación espiritual de la baja Edad Media española, en espera de que nuevas corrientes de religiosidad lo revivifiquen.