



FRANCISCO JOSÉ MARTÍN

TERESA COME TESTO
(TERESA D'AVILA DA FRAY LUIS DE LEÓN
A AMÉRICO CASTRO)*

Sei anni dopo la morte di Teresa d'Avila, avvenuta ad Alba de Tormes il 4 ottobre 1582, vedeva la luce, a Salamanca, e ad opera dell'editore Guillermo Foquel, un volume intitolato *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla*. L'edizione era stata curata dall'eminente cattedratico dell'Università di Salamanca, Luis de León, figura di spicco dell'umanesimo cinquecentesco in linea di continuità con il rinnovamento intellettuale promosso dal movimento erasmista nella prima parte del secolo allora in corso sia in materia di fede che di studio e di vita. I libri raccolti in quel pregiato volume sono il *Libro de la vida*, *Camino de perfección* e *Las moradas*. Non sono certo le opere complete della santa, perché non era quello l'intento del curatore, ma ciò che certo non si può dire è che il frate agostiniano non abbia dato prova dell'indiscusso valore di una scelta filologica che mirava a configurare il corpo testuale di un'anima eccelsa, un *corpus* di scritti in grado di rendere visibile nell'atto della loro lettura l'anima di Santa Teresa¹. Tutto ciò realizzato non in astratto, ma all'interno del proprio tempo, cioè tenendo filologicamente conto delle linee di forza che dominavano il campo della cultura spagnola dell'epoca.

¹ "Yo no conocí ni vi a la madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la Tierra, mas ahora que vive en el Cielo la conozco y veo casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son sus hijas y sus libros", *Carta dedicatoria de Fray Luis de León, ne Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1588, cit. da Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, edición de Fidel Sebastián Mediavilla, Madrid, Real Academia Española, 2014, p. 358. "Así que, tomando al principio, si no la vi mientras estuvo en la Tierra, ahora la veo en sus libros e hijas", *Ibid.*, p. 362.

La cura dell'edizione gli era stata commissionata dalle più alte istanze della vita politica spagnola. È nota l'ammirazione che Giovanna d'Asburgo, sorella dell'imperatore, nutriva per la figura di Teresa d'Avila e per i suoi scritti, così com'è noto il suo intervento presso il fratello, Filippo II, per far trasferire i manoscritti della santa all'interno della Biblioteca de El Escorial. Fray Luis, nell'introduzione all'edizione anzidetta, ci tiene a rendere esplicito un fatto apparentemente banale e privo d'importanza: "Los cuales libros – dice – que salen a la luz, y el Consejo real me los cometió que los viesse [...]"². Potrebbe sembrare una semplice dichiarazione *en passant*, forse carente di senso ai nostri occhi smalzati e postmoderni, o comunque portatrice di un senso meramente referenziale e, come tale, forse prescindibile per il lettore, sia per quello coevo che per quello odierno. E tuttavia, chiunque abbia dimestichezza con il campo della cultura spagnola dell'epoca sa che non si tratta assolutamente di una frase buttata lì. Ha l'aspetto di esserlo, perché Fray Luis vuole che così sia, ma è sicuramente un punto che ha richiesto la piena consapevolezza e il mestiere del grande scrittore che egli era: è importante *ciò* che si dice, ma non meno importante è *come* si dice, perché il segreto della letteratura consiste nella forma, e questo gli umanisti lo sapevano benissimo.

Fray Luis era stato sotto processo nel carcere dell'Inquisizione di Valladolid per ben quattro anni, dal 1572 al 1576. La denuncia si articolava su tre diversi punti che si rafforzavano a vicenda: le sue ascendenze ebraiche, la sua preferenza – manifestata sia negli scritti che nelle lezioni universitarie – per il testo ebraico dell'Antico Testamento rispetto al latino della *Vulgata* e, infine, la sua traduzione al castigliano del *Cantico dei cantici*, dopo che il Concilio di Trento aveva proibito di tradurre la *Bibbia* in lingua volgare. Ne uscì senza condanna ed è nota la frase pronunciata al suo ritorno all'insegnamento: *Dicebamus hesternae die*, il "come dicevamo ieri" su cui il filologo Karl Vossler scrisse pagine memorabili³. Ma per quanto ne fosse uscito assolto deve essere chiaro che a quei tempi il semplice fatto di essere stato oggetto d'interesse da parte dell'Inquisizione lasciava un marchio imperituro, cioè una sorta

² *Ibidem*.

³ K. Vossler, *Luis de León*, Monaco di Baviera, Schnell & Steiner, 1946 (trad. esp. di Carlos Clavería: *Fray Luis de León*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946).

di macchia permanente sia sulla persona che sulle sue opere. Per i risvolti sociali e letterari della cultura del sospetto non conosco opera che superi la portata di *De la edad conflictiva*, del grande Américo Castro, sul quale poi tornerò nella seconda parte del mio contributo.

Dal canto suo, anche Teresa d'Avila era stata denunciata all'Inquisizione e si sa che il manoscritto del *Libro de la vida* era rimasto per anni sotto esame presso gli archivi inquisitoriali. Anche lei, come Fray Luis, era di ascendenza ebraica ed è notoriamente conosciuto il processo e la condanna inflitta a suo nonno, Juan Sánchez de Toledo, in quanto *judaizante*. Anche lei, come Fray Luis, apparteneva quindi ai *cristianos nuevos*, alla stirpe dei *conversos*, la cui conversione però non era sufficiente a metterli sullo stesso piano dei *cristianos viejos*, di coloro cioè che potevano vantare *limpieza de sangre* di fronte a un potere nel quale politica e religione erano indissolubilmente uniti.

Il Fray Luis filologo sa quindi di dover introdurre un elemento di autorità in grado di frenare i ripetuti interessamenti inquisitoriali sia sulla sua opera sia su quella della santa. Sapeva che un volume che avesse riunito le opere maggiori di Teresa d'Avila e la sua cura filologica poteva essere motivo per ravvivare antichi sospetti e per crearne di nuovi, ma sapeva anche che la carta che aveva in mano, se ben giocata, poteva essere vantaggiosa per entrambi. Quindi decide di dichiararlo in modo inequivocabile: è il Consiglio del Regno a commissionargli il lavoro, pertanto sono le più alte istanze della politica spagnola ad avallare entrambi, sia la correttezza in dottrina delle opere della santa d'Avila che la correttezza in metodo della filologia del cattedratico di Salamanca. In fondo, si tratta di un espediente simile a quello trovato da Alfonso de Valdés una cinquantina d'anni prima per tutelare le edizioni spagnole delle opere di Erasmo da Rotterdam (lui aveva fatto stampare in apertura ad esse una lettera dell'Imperatore Carlo V in cui questi elogiava l'umanista fiammingo).

Del suo lavoro filologico l'umanista salmantino dice che "el trabajo que he puesto en ellos – cioè negli scritti della santa – [...] no ha sido pequeño", e in seguito ne intraprende la descrizione:

Porque no solamente he trabajado en verlos y examinarlos, que es lo que el consejo mandó, sino también en cotejarlos con los originales mismos, que estuvieron en mi poder muchos días, y en reducirlos a su

propia pureza en la misma manera que los dejó escritos de su mano la madre, sin mudarlos ni en palabras ni en cosas, de que se habían apartado mucho los traslados que andaban, o por descuido de los escribientes, o por atrevimiento y error⁴.

Non ho qui lo spazio per commentare come si dovrebbe questo passo facilmente riconducibile all'orizzonte del sapere filologico dell'umanesimo, ma faccio notare che nei riferimenti ai *traslados* e alle *mudanzas* della citazione non manca una critica velata anche alle interferenze inquisitoriali. Non che ci sia solo quello, ma velatamente – ed è ovvio che non poteva essere che così – c'è anche quello.

In relazione agli scritti della santa e al suo lavoro filologico, Fray Luis conclude: “Así que yo los he restituido a su primera pureza”⁵. Fray Luis sa perfettamente che non è così, che non c'è più una *primera pureza*, che la prima purezza è quella che la macchina inquisitoriale che dominava la cultura spagnola dell'epoca aveva fatto correggere fino ad arrivare ad una versione accettabile per l'ortodossia controriformista uscita dal Concilio di Trento. Ma non accettare questo fatto sarebbe stato suicida (lo sapeva bene, perché l'aveva vissuto sulla propria pelle con i propri scritti), quindi chiama prima purezza quel punto di restituzione filologica in cui la filologia si doveva per forza arrendere di fronte all'istituto della Santa Inquisizione. Più che prima purezza sarebbe più esatto chiamarla seconda poiché, come si sa, Santa Teresa dovette fare due redazioni sia del *Libro de la vida* che di *Camino de perfección* (ma soltanto di quest'ultimo si conservano entrambi i manoscritti, quello de El Escorial e quello di Valladolid) ed è altamente plausibile che quando arrivò a scrivere *Las moradas* avesse già imparato la lezione e la sua scrittura procedesse di conseguenza⁶. È ovvio che Fray Luis non è colpevole di nulla, tutt'altro: lui opera all'interno delle possibilità che gli offrono il suo tempo e la sua circostanza. E questo operato è certamente magnifico⁷. D'altronde, a noi, poi, non è rimasta che la

⁴ *Carta dedicatoria de Fray Luis de León*, cit., p. 363.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Forse da un punto di vista strettamente filologico non è possibile sostenere la consapevolezza dell'autocensura negli scritti di Santa Teresa, ma è legittimo ipotizzare un processo di interiorizzazione della censura inquisitoriale che in molti aspetti agisca su di lei e che lei faccia proprio.

⁷ A scanso di equivoci va detto che Fray Luis individua perfettamente – e ne risalta il valore – le caratteristiche del merito letterario di Santa Teresa, un punto questo che finirà

testualità di quella seconda purezza della maggior parte dei testi di Santa Teresa (salvo le sorprese che di tanto in tanto ci regalano le aperture degli archivi che custodiscono il variegato operato inquisitoriale).

Dopo le fatiche di Fray Luis, sebbene questo non fosse il suo intento, ma parzialmente grazie ad esse, ebbe inizio la costruzione della leggenda di Santa Teresa d'Avila e la conseguente alterazione e falsificazione della sua biografia, ad incominciare dall'aspetto delle origini, ora nobili e con ascendenze appartenenti alla casta dei *cristianos viejos*. Questa leggenda sarà un fiume in piena che arriverà al punto di farla proclamare – insieme all'apostolo Santiago – patrona della Spagna franchista (è noto il rapporto morboso del dittatore con la reliquia della mano sinistra della santa). D'altro canto, all'interno della Chiesa cattolica, l'opera di Teresa d'Avila, sia come scrittrice che come riformatrice, ha intrapreso un cammino che ha portato la sua figura ai più alti riconoscimenti ecclesiastici: nel 1622, infatti, a quarant'anni dalla morte, viene proclamata Santa da Gregorio XV, e nel 1970, a cinque anni dalla fine del Concilio Vaticano II, e come evidente sua conseguenza, Paolo VI la proclama Dottore della Chiesa di Roma (da non trascurare il fatto che Santa Teresa è la prima donna cui viene conferito tale grado).

Riprendendo il discorso sui suoi scritti e sul lavoro filologico, che è quello che qui prendiamo in esame, vorrei fare ora un salto in avanti di quasi quattro secoli per situare il mio discorso *hic et nunc*: in fondo la filologia è un sapere, un'attività rivolta sempre al presente, non certo in modo aleatorio, ma in vista del lavoro di apertura che ogni presente responsabile fa del proprio futuro (cosa diversa è il culto del passato per il passato, indice di un atteggiamento politico-esistenziale che tende a snaturare quell'*amore* per i testi in cui consiste la filologia e a farne un'arma del tradizionalismo). Nel 1972, uno dei più grandi filologi del XX secolo, senza dubbio il maggiore in campo ispanico, Américo Castro, pubblicava un libro intitolato *Teresa la Santa y otros ensayos*. Si trattava apparentemente di una seconda edizione rivista e corretta di un

per costituire uno dei pilastri della fortuna letteraria della santa: "en la alteza de las cosas que trata y en la delicadeza y claridad con que las trata, excede a muchos ingenios; y en la forma del decir y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale". *Ibid.*, p. 361.

libro che aveva per titolo *Santa Teresa y otros ensayos* pubblicato nel lontano 1929. Ma, a ben vedere, considerando la profondità e la radicalità della revisione effettuata da Castro nel volume del 1972 forse sarebbe più consono e adeguato parlare non di due edizioni di un medesimo libro ma di due libri differenti⁸. Non credo sia stato sottolineato con la dovuta attenzione il cambiamento apportato da Castro nel titolo, ossia come si passi dal consueto “Santa Teresa” all’inusuale “Teresa la Santa”, indice indubbio di un cambiamento di prospettiva che andava a modificare in modo sostanziale la figura e l’opera di Teresa d’Avila. In fondo, si tratta di un cambiamento parallelo a quello avvenuto nel caso degli studi di Castro su Cervantes: ciò che si produce tra *Santa Teresa y otros ensayos* e *Teresa la Santa y otros ensayos*, cioè tra i libri del 1929 e del 1972, è la stessa cosa che si era prodotta tra *El pensamiento de Cervantes*, il libro del 1925 che aveva reso internazionalmente famoso Castro, e *Hacia Cervantes*, un titolo successivo, pubblicato nel 1957.

Quel che intercorre tra i due libri, e che spiega il cambiamento di Castro nella comprensione della “realtà storica” della Spagna, non è altro che il vissuto, sulla propria pelle, della tragica esperienza della guerra civile spagnola e il conseguente esilio dei vinti. Prima del 1936 Castro è il rappresentante più brillante della scuola filologica spagnola legata all’esperienza del Centro de Estudios Históricos sotto la guida di Ramón Menéndez Pidal. In modo coerente con gli ideali della Generazione del 1914, portabandiera della cosiddetta europeizzazione della Spagna, Castro portava avanti un intenso lavoro filologico che mirava a integrare la letteratura spagnola all’interno del generale sviluppo della letteratura europea. Il *Cervantes* del 1925 e la *Santa Teresa* del 1929 rispondevano a quest’orizzonte in cui il sapere filologico si metteva al servizio di un’idea di nazione in costruzione e di un nazionalismo fortemente impregnato dagli ideali liberal-riformisti e dal progetto politico-culturale della generazione del 1914 (quella, per intenderci, di Ortega y Gasset, Manuel Azaña, Gregorio Marañón e un lungo eccetera in cui non si può certo dimenticare Américo Castro)⁹.

⁸ A. Castro, *Santa Teresa y otros ensayos*, Madrid, Historia Nueva, 1929; A. Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, Alfaguara, 1972.

⁹ Si vedano in proposito i miei: *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, e “El príncipe y el hereje”, introduzio-

L'esperienza della guerra civile e dell'esilio segnarono Castro nel profondo e operarono in lui una sorta di capovolgimento intellettuale. Il Castro dell'esilio non è più il filologo brillante del Centro de Estudios Históricos, ma un intellettuale ossessivamente preoccupato per il carattere e il destino della Spagna. Tutto quello che farà dal 1936 in avanti non sarà altro che un tentativo di trovare una risposta adeguata alla tragedia della guerra civile, al perché mai il popolo spagnolo fosse giunto a quel punto estremo della storia. Nell'esilio Castro pensa alla Spagna come a una singolarità: a questo punto non gli interessa più – o non gli interessa soltanto – cosa la cultura spagnola abbia in comune con quella europea ma, al contrario, cosa renda entrambe differenti, radicalmente differenti. Castro parla ora della "differenza ispanica", e in base a quella costruisce quel monumento storiografico che è *La realidad histórica de España*. Un libro importante, decisivo, con cui ogni ispanista si dovrebbe confrontare prima di scrivere un solo rigo; un libro coraggioso che racconta una diversa storia della Spagna – diversa, s'intende, da quella ufficiale. In questa nuova narrazione della storia della Spagna né Cervantes né Santa Teresa potevano restare uguali a prima. Nulla è come prima, anche perché la scoperta di Castro è che l'intera storia della Spagna è certamente un falso¹⁰.

Nell'introduzione all'edizione del 1972 Castro spiega i motivi del suo cambiamento di prospettiva e soprattutto rende quest'ultima perfettamente esplicita: "Antes del desastre de 1936 – dice – me esforzaba yo por enlazar de algún modo la civilización española con la del occidente europeo"¹¹. E al poco, con evidente peso nello spirito, aggiunge: "Ni yo, ni mis lectores, ni mis maestros, ni mis colegas, ni mis alumnos teníamos la menor noción de las inmensas y ocultas fallas volcánicas de un pueblo que, a pocos años de salir mi *Santa Teresa*, iba a hacerse añicos

ne a *Epistolario Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

¹⁰ "Todo es singular y extraño cuando se trata del pasado español, ante todo porque lo problemático no es sólo el contraste entre la apariencia del fenómeno y su posible realidad, sino el conflicto entre las preferencias y los hábitos de los futuros historiadores frente a las exigencias de una realidad ya no tan fácil de manejar como antes. Ahí yace la penosa dificultad para quien pretende romper ese cerco mágico, alzado sobre hondos y seculares cimientos", A. Castro, "Introducción en 1965", en *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1987, p. 9.

¹¹ A. Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos*, op. cit., p. 10.

a sí mismo en alternados arrebatos de feroz ceguera”¹². È la susseguente ricerca e studio di quelle “fallas volcánicas” che percorrevano il sottosuolo della vita spagnola a portare Castro a un’inversione di rotta:

Nunca hubo *dos Españas*; lo que sí hubo fue una población castiza y religiosamente triple en los varios reinos, que acabó por unificarse en la unidad geo-política llamada hoy España, y en la cual perduraron algunas huellas o cicatrices de aquellos antiguos modos de reaccionar a las llamadas de la vida¹³.

È importante capire come si passi dalla problematica convivenza medioevale tra le cosiddette *tres castas*, cioè mori, ebrei e cristiani, alla conflittualità dell’epoca moderna tra i cristiani nuovi e vecchi, cioè tra i cristiani di lunga data e quelli che si erano dovuti convertire onde evitare l’espulsione da quella Spagna politicamente unificata dai Re cattolici all’insegna della religione cristiana: “con lo cual – dice Castro – se creó una situación social cuyo conocimiento es necesario para darnos cuenta del sentido de las vidas y de las obras de las excelsas figuras sacadas a nueva luz en este libro”¹⁴.

E arriviamo al punto che fa al caso nostro: “Fray Luis de León – dice Castro –, al editar las obras de la Santa de Ávila, sabía sin duda quién y cómo era la escritora que él ofrecía a sus contemporáneos”¹⁵. E aggiunge che:

El motivo de hacer esta observación es que el cultivo de cierta clase de literatura estuvo fomentado por el hecho de conocer el converso la forma en que sus predecesores se habían enfrentado al problema de liberarse de la cerrazón social que les afligía, y de reaccionar contra ella en algún modo – religioso, filosófico, científico, técnico¹⁶.

Per Castro, dunque, Fray Luis ha compreso a fondo i motivi a partire dai quali si configura in Spagna la letteratura dei *conversos* e dei suoi discendenti. E l’ha compreso perché egli stesso si è ritrovato nella

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ *Ibidem*.

stessa condizione. Il suo *Dicebamus hesterna die* con cui ritorna all'insegnamento dopo quattro anni di prigione racchiude in sé il disagio – esistenziale e intellettuale – provato verso la società in cui vive e di cui è parte integrante. Per Castro, la letteratura dei *conversos* e dei suoi discendenti porta in sé le stimmate del vissuto esistenziale all'interno di quella particolare conflittualità della società spagnola dell'epoca. La letteratura è per loro il campo d'indagine dove si ricercano possibili vie d'uscita al suddetto conflitto. Una di esse – ed è quella di cui Castro si serve per interpretare la letteratura mistica spagnola del Cinquecento e del Seicento – è quella dell'invocazione dell'ausilio divino:

Entre las posibles salidas al conflicto que atenazaba muchas almas de elección desde finales del siglo XV, una de ellas fue invocar el auxilio divino [...]. Los dotados de suficiente ímpetu y poder creativo se sirvieron de sus propias y confusas desdichas como de un material de construcción para con él erigir excelsas moradas en las cuales Dios y su criatura convivirían, glorificado el Uno, y libre de miserias y cadenas opresivas la otra¹⁷.

Per Castro, i fenomeni della cultura spagnola

fueron como podían ser dados los componentes de su población, del todo distintos de los europeos. [...] en la experiencia mística de la Santa de Ávila hay ecos de la tradición místico-cristiana, llegada a ella a través de sus lecturas, las cuales a su vez enlazarán remotamente con el neoplatonismo. Pero la originalidad del estilo de esta gran mística es que en su obra están presentes su vida personal y las preocupaciones de su medio social, entre otras la de encastillarse en la inexpugnable fortaleza divina, y adquirir así un linaje espiritual¹⁸.

Non c'è dubbio che l'interpretazione castrista della mistica ispanica è alquanto discutibile, soprattutto perché la sua intima tendenza a ridurla alla conflittualità della vita spagnola dell'epoca fa perdere di vista la portata di universalità che hanno le diverse vie mistiche, presenti all'interno di orizzonti culturali assai diversi e in rapporto alle più diverse forme di religiosità del nostro pianeta. Ma che sia discutibile

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

non significa necessariamente che sia errata, anzi, a mio avviso – salvaguardando un più giusto equilibrio tra l'universale e il particolare – è innegabile la portata di verità con cui illumina alcuni tratti salienti della mistica ispanica del Cinquecento e del Seicento. Credo sia perfettamente legittimo parlare della ricerca di un *lignaggio spirituale* da contrapporre al lignaggio di sangue dominante la vita spagnola d'allora: questo significa inserire la letteratura mistica spagnola all'interno del suo più autentico contesto e come conseguentemente rispondente ai problemi reali che attraversavano il campo della vita e della cultura ai tempi della Controriforma. Ed è ovvio, in questo senso, che chi ha più bisogno di costruire una *dimora* in cui rifugiarsi dalla brutalità delle forze dominanti dispiegate in campo sono per l'appunto i *cristianos nuevos*, cioè quelli a cui mancava un lignaggio di sangue e cercavano nella rivendicazione del lignaggio spirituale una patente di cittadinanza che li equiparasse socialmente ai *cristianos viejos*.

Questo significa forse che la produzione letteraria della mistica ispanica del Cinquecento e del Seicento sia un esclusivo riflesso della *sociedad conflictiva* di cui parla Castro? Certamente no. Ma ciò che non si può certo negare è che l'intrinseca conflittualità di cui parla Castro è ben presente nella configurazione letteraria delle opere dei *conversos* e dei loro discendenti. Anche nella mistica, certamente.

Con Castro appare chiaro il principio ermeneutico secondo cui la produzione culturale di un'epoca dev'essere necessariamente ricondotta alle forme di vita da cui emerge, e anche e soprattutto alle inter-relazioni che quelle stesse forme di vita stabilivano all'interno del più complesso campo della vita (con i suoi diversi mondi di vita) e della cultura (con i suoi diversi orizzonti) dell'epoca. Ma ciò che vale per la letteratura deve valere anche per la filologia, cioè per lo studio dei testi e per le pratiche di sapere che quello studio mette di volta in volta in campo per incarnare l'amore per la parola in cui consiste la filologia (*philo-logia*). È ovvio che anche questo *amore* della filologia deve anch'esso essere necessariamente ricondotto alle forme di vita da cui emerge. Non c'è l'amore assoluto, così come ovviamente non c'è il testo assoluto, ma soltanto imperfette concrezioni che si materializzano nelle diverse edizioni in cui si manifestano i testi e nei diversi studi dei testi che si susseguono nel tempo.

Per quanto grande sia la distanza che li separa, il lavoro filologico di Fray Luis de León e quello di Américo Castro sulle opere di Teresa

d'Avila presentano non poche analogie. Apparentemente il primo serve alla costruzione della leggenda di Santa Teresa (in modo consapevole o inconsapevole ne sancisce l'avvio), e il secondo attua il deliberato avviamento alla sua decostruzione; ma in fondo, a ben guardare, con le loro scelte filologiche tanto Fray Luis de León quanto Américo Castro rispondono ai problemi reali dei loro tempi incerti e convulsi. Per Fray Luis si trattava di preservare le opere della santa di fronte ai sospetti inquisitoriali, di far valere nel contesto del suo tempo le virtù – sia letterarie che spirituali – del *corpus* della santa d'Avila. Quello che mette in atto è un autentico tentativo di *salvezza*, cerca cioè di evitare che gli scritti teresiani finiscano all'*Indice dei libri proibiti*. E a tale fine – nobile quanto si voglia – subordina il proprio lavoro filologico, o meglio, mette questo a disposizione di quell'altro, ma – questo va detto in onore della verità – senza che quest'operazione contravvenga minimamente ai principi che regolavano la prassi filologica degli umanisti. Anzi, a dire il vero, quello che Fray Luis fa è cercare di limitare le aberrazioni filologiche inquisitoriali: meglio mascherare l'ascendenza *conversa* della santa, non parlandone, che è propriamente quello che consapevolmente lui fa¹⁹, che rischiare di vedere le sue opere bruciare sul rogo. D'altronde anche per Fray Luis ciò che doveva contare era il lignaggio spirituale della persona e non certamente lo statuto della *limpieza de sangre* che si sarebbe poi fatto socialmente ossessivo nella Spagna del Seicento.

Per quanto riguarda Castro, invece, bisogna dire che le sue scelte filologiche riguardo agli scritti della santa d'Avila sono da considerare in perfetta consonanza con gli orizzonti di pensiero in cui egli stesso si colloca prima e dopo la tragica esperienza della guerra civile spagnola. Nel primo caso, l'interesse per la santa nasceva all'interno del rinno-

¹⁹ "Fue esta dichosa muger natural de Ávila, ciudad antigua de Castilla, de padres nobles y virtuosos", Fray Luis de León, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús*, edición de María Jesús Mancho, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, p. 111. La scelta del silenziamento non è trascurabile in Fray Luis, cioè dev'essere considerata nella sua positività: è stata una scelta che tendeva a oscurare un dato che all'epoca era di massima importanza. In ogni modo, nella già citata *Carta dedicatoria de Fray Luis de León* si fa riferimento ai sospetti inquisitoriali sugli scritti della santa, ma lo si fa con un'abilità da maestro, rimandando tali sospetti al passato, come se – cosa non completamente vera – tali sospetti fossero già rientrati: "Mientras se dudó de la virtud de la santa madre Teresa, y mientras hubos gentes que pensaron al revés de lo que era [...]", cit. p. 364.

vamento degli studi sulla vita intellettuale e religiosa del Cinquecento spagnolo, sulla scia del grande filone di studi sull'erasmismo al quale Castro contribuì in modo prevalente e il cui frutto più eccelso fu la monumentale opera di Marcel Bataillon *Érasme et l'Espagne*, pubblicata nel 1937. Dopo la guerra e alla luce dell'esperienza dell'esilio, Castro, in un *work in progress* che si concluderà soltanto alla sua morte, subordina la filologia alla ricerca della vera *realtà storica* della Spagna e si serve della letteratura quale fonte di un nuovo sapere che avrebbe avuto il compito di partorire un nuovo paradigma storiografico secondo il quale la Spagna era la funzione risultante dalla problematica convivenza delle tre caste e dalle forme di vita ad esse associate. La Spagna non era un risultato, ma un problema da risolvere, cosa che si poteva realizzare solamente andando alla radice delle cose e non trascurando nessuno degli elementi della sua realtà storica. Tra questi due orizzonti di pensiero si colloca il libro su Santa Teresa, che non poteva essere soltanto uno ma due.

Castro e Fray Luis fanno della filologia una forma di vita. In loro si tratta di un sapere che dà forma alla propria esistenza, al modo di vivere la propria vita. In loro, gli scritti di Teresa d'Avila acquistano una voce che sentono propria e che era stata dimenticata. Una voce che parla senza parole, o con poche parole, magari solo con gesti, ma che riconduce l'intero dire dei testi alla forma di vita di appartenenza. Tutti e due *salvano* quella voce: l'uno dall'*Indice*, l'altro dalla *legenda*.