

SOR TOMMASA FIESCHI (1448-1534), LA PRIMERA MUJER QUE COMENTÓ A DIONISIO AREOPAGITA

Paula Pico Estrada*

Abstract

The essay aims to introduce Sister Tommasina Fieschi's (1448-1534) commentaries on the letters of Dionysius the Areopagite, the first known commentary on his work written by a woman. To this end, first I introduce Sister Tommasina, her writings, and the existing editions of her work. Secondly, I contextualize Tommasina's commentary in the affective dionysian tradition where it belongs. Finally, I analyze some passages of her commentary on Dionysius' Epistle V in order to show the uniqueness of her interpretation of the expression "*divina caligo*".

Keywords: Tommasina Fieschi, Mysticism, Affective dionysian tradition, *Divino amore*, Apophaticism

Tommasina Fieschi nació en Génova hacia 1448, en el seno de una familia noble.¹ El capítulo 45 del libro en que se consigna la vida y la doctrina

* Universidad del Salvador, Buenos Aires.

1 Desde la Argentina es difícil el acceso a los escritos de y sobre Tommasina Fieschi, a veces publicados hace muchos años en revistas de circulación restringida o en ediciones agotadas. La redacción de este trabajo fue posible gracias a la generosa ayuda de muchos amigos y colegas (para todas las obras mencionadas en esta nota, véase la bibliografía). La Dra. Ughetta Sorelli, referente de la Biblioteca Domenicana di S. Maria Novella Jacopo Passavanti, Firenze, fotografió el artículo *Meditazioni evangeliche*. Samuel J. Dubbelman (Boston University) escaneó la publicación *Le traité des sept degrés de l'amour de Dieu* y llamó mi atención sobre un acceso público a la traducción de las epístolas de Dionisio hecha por Juan Sarraceno. Samuel Baudinette (University of Chicago) escaneó el artículo *Una "devotio moderna" nel quattrocento italiano?* de Massimo Petrocchi y Sebastián Álvarez Murena me trajo desde Roma el volumen *Storia della spiritualità italiana (secc. XIII-XX)* del mismo autor. Hacer este tipo de favores lleva mucho tiempo y dedicación. Agradezco a todas las personas mencionadas no solo el favor en sí

de Catalina de Génova² – también apellidada Fieschi – es una pequeña biografía de Tommasina, en la que se busca subrayar las diferencias entre la vocación de una y de otra. Entre las compañeras de Catalina hay una, llamada Mariola, que pertenece “al mismo linaje Fiesca”³ y cuya disposición no deja de asombrar a la santa. Prefiere retirarse del mundo lentamente y de a poco, porque tiene miedo de volver a él si lo deja bruscamente. Ante la incomprensión de Catalina, la compañera le contesta que ella, Caterinetta, se toma el desprecio del mundo de modo desesperado (“*la prendeu alla disperata*”)⁴ y que de regresar a él sentiría una confusión demasiado grande. La sola idea de que pudiese querer regresar al mundo sorprendía a Catalina, que, sin poder entender a su amiga, le decía: “Si yo retrocediera, no solo querría que me sacasen los ojos, sino que se me sometiera a todo posible tormento y vituperio”.⁵ En la *Vita mirabile* se concluye que las diferencias entre las parientes dan testimonio de la diversidad de los caminos providenciales de Dios. Catalina fue convertida instantáneamente por gracia infusa y se perfeccionó en el acto (“*subito fatta perfetta*”). Mariola, en cambio, llegó a la perfección por medio de la virtud adquirida.⁶

En 1477, después de la muerte de su marido en Caffa,⁷ Mariola se unió al monasterio dominicano observante Corpus Christi de Génova, también conocido como monasterio de San Silvestre de Pisa, donde tomó junto con los hábitos el nombre de Tommasa.⁸ Pasados veinte años desde su profe-

mismo, sino sobre todo la generosidad con la que me hicieron sentir que la alegría por poder ayudar era de ellos.

- 2 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa, della beata Caterinetta da Genoa. Nel quale si contiene una utile et catholica dimostrazione et dechiaratione del purgatorio*, Génova 1551 (de aquí en más *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*). Sobre el problema de la composición de la *Vita* y, en general, del *Corpus Catharinianum*, véase S. Mostaccio, *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448-1534)*, Leo S. Olschki, Firenze 1999, pp. 60-68.
- 3 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*: “una sua compagna della stessa casata Fiesca”, f. 124r. Todas las traducciones al español, a menos que se indique lo contrario, son propias.
- 4 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*, f. 125r.
- 5 “S’io ritornassi in drieto, vorrei non sol che mi fusser cavati gli occhi, ma che di me fusse fatto ogni altro stratio e vittuperio” (ivi, f. 125r-125v).
- 6 Ivi, f. 125v.
- 7 Hoy conocida como Teodosia, Caffa, ciudad ubicada en la península de Crimea, fue una importante colonia genovesa, tomada en 1475 por el Imperio Otomano.
- 8 Véase el *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*, f. 124r, S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., p. 9 y S. Duval, *Il velo, la penna e la parola en Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Festa e G. Zari, Edizioni Nerbini, Firenze 2009, p. 93-112, nota al pie 2, p. 93.

sión, fue enviada, junto con once monjas “de vida santa”⁹ a reformar otro monasterio de la orden en Génova, el de los Santos Santiago y Felipe, del que sería madre abadesa más de una vez.¹⁰ En la *Vita mirabile* de Catalina, donde aparece el primer perfil de Tommasa, se cuenta que “sentía tanto ardor de espíritu, que para mitigarlo se ejercitaba en escribir, componer, pintar y hacer otros ejercicios devotos”.¹¹ Entre esos ejercicios se incluyen comentarios del Apocalipsis y de algunos textos de Dionisio Areopagita, la redacción de “otros hermosos tratados devotos y útiles”, la composición pictórica de “muchas devotas figuras de su propia mano” y la ejecución de una labor de aguja que representaba “un Dios Padre con muchos ángeles alrededor, y con un Cristo y otras figuras de santos”.¹² La variada producción de Tommasina es mencionada de nuevo por su primer biógrafo, Raffaele Soprani,¹³ que alaba a los padres por haberle dado una educación esmerada. Gracias a esto y en combinación con sus talentos naturales, dice, Tommasina pronto dominó “las ciencias más conspicuas” y, “superando la condición femenina, igualó en el saber a los más estudiosos de su tiempo”.¹⁴ Acerca de su obra, Soprani escribe que el comentario al Apocalipsis y las labores de bordado se conservan en el monasterio de San Silvestre, pero que “el tiempo, devorador de todas las cosas”,¹⁵ ha reducido a la nada o dispersado por otros lugares los cuadros que Tommasina pintó. Desde

9 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*, f. 124v.

10 Para una historia de la relación entre ambos monasterios y de las condiciones que impulsaron la reforma, véase S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., pp. 50-60.

11 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*, ff. 124v-125r: “[...] sentiu tanto ardor di spirito che per mitigarlo si essercitaua in scriuere, comporre, dipingere & far altri deuoti essercitii, quale ha composto sopra l’apocalipse & alcuna cosa sopra dionigio ariopagita, et fatto altri belli, deuoti et vtili trattati, dipingeu ancor di sua man molte deuote figure massime della pieta et vn certo deuotissimo mistero quando il sacerdote consacra su l’altare; lauoraua on l’aco sutilmente cose deuote et belle, di quale se vede ancor nelle monache del suo primo monastero, vn Dio padre con molti angeli d’intorno, et con vn Cristo et altre figure di santi con grande artificio et maestá [...]”.

12 *Ibid.* Véase la nota anterior.

13 R. Soprani, *Vita della venerabile suor Tomasa Fiesca monaca dominicana raccolta da Raffaele Soprani dedicata alle molto reuerende suor Anna Catterina, et suor Benedetta Vittoria Soprani, monache dominicane in S. Silvestro di Pisa*, Benedetto Celle, Génova 1667. Fue publicado como anexo a una nueva edición de la ya mencionada *Vita mirabile e dottrina santa della Beata Caterina Fiesca Adorna*, de C. Garabotto.

14 R. Soprani, *Vita della venerabile suor Tomasa Fiesca monaca dominicana*, cit., p. 8.

15 *Ivi*, p. 16: “Mà delle tanto lodate fatiche de suoi famosi pennelli [...] è per certo difficile il poterne dar conto; perché il tempo diuorator di ogni cosa hauendole ridotte al niente, ò in più luoghi disperse, di tal notitia affatto ci priua; [...]”.

entonces, el tiempo devoró también las labores de bordado, pero todavía se conservan tres manuscritos que contienen su obra.

De esos tres manuscritos, Silvia Mostaccio describe dos, ambos escritos por una misma mano que podría sospecharse autógrafa.¹⁶ Uno se conserva en el Archivio Storico Provinciale de la Orden Dominicana, Turín (T1) y el otro se conserva en la Biblioteca Civica Berio (m.r.Cf.Arm.23, T2), en Génova. T2 contiene cuarenta y dos cartas (transcriptas por Mostaccio),¹⁷ nueve sermones y algunos tratados y comentarios a las Escrituras. En T1 se encuentra un resumen de escritos del beato Juan Dominici (c. 1355-1419) y una serie de tratados breves y de comentarios bíblicos escritos por Tommasina. Varios de los textos que contiene han sido transcriptos y publicados. El capítulo 23 del *Libro de la caridad* (*Il libro d'amore di carità* o *Il libro della carità*) de Juan Dominici y el tratado sobre los siete grados de ascenso del alma a Dios, sobre cuya autoría se pregunta Mostaccio,¹⁸ han sido atribuidos a Tommasina en sendas publicaciones de Umile Bonzi.¹⁹ Las meditaciones sobre el encuentro de Cristo con la samaritana (Juan 4: 6-29) y sobre la transfiguración (Mateo 17: 1-13) fueron publicadas por Rina Cavalieri.²⁰ Finalmente, en 2006 Paolo Fontana transcribió y publicó los comentarios de Tommasina a ciertos pasajes de las cartas de Dionisio Areopagita a Doroteo (*Epistola V*), Timoteo (*Teología mística*) y Gayo (*Epistola I*). En todos los casos, la traducción que Tommasina comenta es la de Juan Sarraceno (fl. 1140).²¹ Para la transcripción del texto, Fontana incluye un tercer manuscrito, conservado en el Archivio di Santa Maria di Castello. Al igual que T1, al que Fontana señala como A, se trata de un manuscrito en papel, señalado por él como B y datado un siglo más tarde que T1, es decir, en el siglo XVII. B es una copia de T1 en la que se conservan pasajes que en aquel son ilegibles. Fontana transcribe el texto de T1, inte-

16 S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., pp. 69-72 y, sobre todo, pp. 259-264. En p. 70 se menciona la posibilidad de que los manuscritos hayan sido escritos por Tommasa.

17 Ivi, pp. 265-358.

18 Ivi, p. 260.

19 El capítulo 23 del *Libro de la caridad*: U. Bonzi, *Pagine inedite di una mistica italiana*, en "Il Regno", abril-junio de 1943, pp. 93-97. *Los grados de ascenso a Dios*: U. Bonzi: *Le traité des sept degrés de amour de Dieu de T. F.*, en "Revue d'ascétique et de mystique", XVI, 1935, pp. 29-86.

20 R. Cavalieri, *Meditazioni evangeliche*, en "Memorie domenicane", XLV, 1928, pp. 334-339; XLVI, 1929, pp. 34-39.

21 P. Fontana, "Nudi e disperati de le cosse créate". *Tommasina Fieschi commenta Dionigi l'Aeropagita*, en "Archivio italiano per la storia della pietà", XIX, 2006, pp. 171-186.

grándolo con el de B cada vez que T1 es ilegible o está incompleto.²² Las adiciones, impresas en cursiva, son mínimas en el comentario a la carta a Doroteo, aumentan significativamente en el comentario a *Teología mística* y constituyen el 80% del texto del comentario a la carta a Gaio.²³

La interpretación de Dionisio que hace Tommasa en estos textos se inscribe en lo que Bernard McGinn ha denominado “dionisismo afectivo”.²⁴ Los objetivos del presente artículo son (a) contextualizar el comentario de la autora en la tradición del dionisismo afectivo y (b) hacer un primer señalamiento de algunos rasgos propios de su lectura. Con ese fin, se dedica una sección a hacer un breve repaso de la recepción de Dionisio en la Edad Media y otra sección a analizar pasajes del comentario de Tommasina a la *Epístola V*, en el que se pone en evidencia su original interpretación de la expresión dionisiana “tiniebla divina”.²⁵ Queda fuera de los alcances de este trabajo el mundo histórico-político, religioso e intelectual de Tommasina, que ha sido objeto de una exhaustiva investigación por parte de Silvia Mostaccio, reflejada en su trabajo monográfico *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448-1534)*.

1. *La influencia de Dionisio en la mística de la Edad Media*

La aparición de las obras conocidas como *corpus aeropagiticum* tuvo lugar durante una conferencia de obispos convocada por el emperador Justiniano (532-533), en la que se pretendía resolver una disputa que había comenzado ochenta años antes, cuando un grupo de obispos orientales rechazó las conclusiones del concilio de Calcedonia (451) y afirmó

22 Ivi, pp. 171-172.

23 Véase, respectivamente, P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse créate*”, cit., pp. 173-177, 177-182 y 182-185.

24 B. McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Volume IV of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, The Crossroad Publishing Company, New York 2014, p. 449: “In the decades between 1230 and 1250, as we have seen (chapter I, pp. 12-14), two contrasting interpretations of the Dionysian writings emerged that can be described as affective Dionysianism and intellectual Dionysianism”.

25 Así comienza la *Epístola V*: “Divina caligo est inaccessible lumen in quo habitare Deus dicitur” (en P. Chevalier. *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'aréopage, et synopses marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps*, Desclée de Brouwer, Paris/Bruxelles 1937, pp. 620-623).

que la naturaleza divina y la humana se confunden en Cristo. Durante la conferencia convocada por Justiniano, los obispos partidarios del monofisismo (como se llamó esta doctrina) citaron en defensa de su postura los escritos de Dionisio Areopagita, que están ambientados como si hubieran sido redactados en tiempo de los apóstoles. Si bien los calcedonianos se negaron a reconocer el valor de este testimonio, a partir de entonces la autoridad del *corpus*, cuyo autor había sido identificado con Dionisio, el juez del Areópago de Atenas que según se lee en los Hechos de los apóstoles (17:34) fue convertido por san Pablo, fue creciendo, hasta ser utilizado como autoridad en el Concilio de Letrán (649). En 827, un embajador del emperador bizantino Miguel el Tartamudo le regaló a Luis el Piadoso, emperador de Occidente, un códice conteniendo el *corpus*. La primera traducción al latín fue realizada por el abad Hilduino del monasterio benedictino de San Dionisio de París, pero fines de ese mismo siglo el maestro irlandés Juan Escoto Eriúgena (800-860), que trabajaba en la corte del hijo de Luis, el rey Carlos el Calvo, realizó una nueva traducción del *corpus*, que incluía, además, los comentarios de Máximo el Confesor. Trescientos años después, Hugo de San Víctor (1096-1141) escribió un gran comentario al tratado dionisiano *La jerarquía celeste* y a partir de entonces el prestigio de Dionisio en Occidente se consolidó, convirtiéndose en uno de los pilares teóricos de los sistemas filosófico-teológicos de la Edad Media.²⁶

Como es sabido, el *corpus aeropagiticum* está formado por cuatro tratados, *Los nombres divinos*, *La jerarquía celestial*, *La jerarquía eclesiástica* y *La teología mística*, más un grupo de diez cartas o epístolas. La identificación del autor del *corpus* con un supuesto discípulo dilecto de san Pablo, combinada con las conclusiones a las que Hugo de San Víctor llegó a partir de esa identificación, condujo a que se considerara que la obra de Dionisio contenía los fundamentos de la teología mística y que para alcanzar la unión con Dios el amor era un medio superior a la inteligencia. En efecto, en el comentario a *La jerarquía celeste*, Hugo escribe que Pablo transmitió a Dionisio y a otros “los secretos de los que no está

26 Este resumen histórico se basa en: E. Bellini, *Introduzione*, en Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Traduzione di P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981; en G. Allegro y G. Russino, *Introduzione*, en Alberto Magno, *Tenebra luminosissima: commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Allegro e G. Russino, Officina di studi medievali, Palermo 2007; y en P. Cavallero, *Introducción*, en Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires 2005.

permitido al hombre hablar”²⁷ que le habían sido revelados en el raptó al tercer cielo. Agrega, además, un detalle que marcará la exégesis posterior y que aparece también en la lectura que Tommasina hace de Dionisio: aquellos a quienes Pablo reveló los secretos de la mística eran hombres *qui per Spiritum Dei humanam intelligentiam excesserant*,²⁸ es decir, que habían sobrepasado a la inteligencia o intelecto humano por obra del Espíritu Santo. Este exceso o sobrepasamiento de la inteligencia humana es interpretado por Hugo en clave afectiva. En *La jerarquía celestial*, Dionisio había escrito que “los que conocen las cosas de los hebreos afirman que la santa denominación de los serafines manifiesta o lo de ‘incendiarios’ o lo de ‘calentantes’; la de los querubines ‘multitud de conocimiento’ o ‘efusión de sabiduría’”.²⁹ Al comentar el texto, Juan Escoto Eriúgena (cuya traducción es sobre la que trabaja Hugo) explica el calor como el calor de la caridad y el fuego como ardor del amor. Hugo hace suya esta asociación entre fuego y amor, que no aparece en Dionisio, y da un paso más, concluyendo que porque los serafines son el grado angélico superior de la jerarquía dionisiana, un grado por encima de los querubines, entonces el amor es superior al conocimiento.³⁰ La digresión de Hugo sobre el

27 Hugo de San Víctor, *In s. Dionysii Areopagitae caelestem hierachiam*, en P. Chevalier, *Dionysiaca*, cit., pp. 620-623, L 175, 1029 CD: “Divinum, sanctumque perfectorem, sive doctorem suum neminem hic melius significasse creditur, quam apostolum Paulum, a quo baptizatus, et in fide catholica eruditus fuerat; qui usque ad tertium coelum in paradysum Dei raptus, ibique secreta, quæ non licet homini loqui, audiens; quantum de his huic vitæ mortali cognoscere vel utile, vel possibile fuit, tam huic viro sancto quam aliis, qui per Spiritum Dei humanam intelligentiam excesserant, ad memoriam posteritatis transmittendo per eos potius revelasse putatur”.

28 *Ibid.* Sobre esto, véase Ed. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, Aschendorff, Münster 1915, p. 28 y C. Németh, *Paulus Raptus to Raptus Pauli: Paul's Rapture (2 Cor 12:2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, en S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2012, p. 368.

29 *La jerarquía celestial* 205 B en: Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial, La jerarquía eclesiástica, La teología mística, Epistolas*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P.A. Cavallero, Losada, Buenos Aires 2008, p. 146. Si bien la traducción de Cavallero está hecha a partir del texto griego, traduce fiel y literalmente, como Eriúgena, así que nos transmite en castellano lo que Hugo leyó en latín. Por una parte, τὸ ἐμρηστὰς, los que arden, es traducido por Cavallero como “incendiarios” y por Eriúgena como “*incendentes*”. Por la otra, τὸ θερμαίνοντες, los calientes o los que dan calor, es traducido por Cavallero como “calentantes” y por Eriúgena como “*calefacientes*”.

30 Véase para esto P. Rorem, *A Case Study: “Love Above Knowledge”*, en Id., *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 172-176.

calor, el fuego y el amor dio inicio a una tradición interpretativa que tuvo su culminación en el siglo XIII con la *Compendiosa extractio* (1238) y la *Explanatio* (1241-1244) del también victorino Tomás Galo, la primera, un resumen y la segunda, un comentario del conjunto de la obra dionisiana. La corriente espiritual que se desarrolló en el marco de esta tradición, a la que pertenece el comentario de Tommasina, fue una mística del corazón, centrada en la afectividad. Uno de los motivos de su gran difusión probablemente haya sido que ofrecía una salida al apofatismo dionisiano.³¹

En efecto, aunque en otra de sus obras, *Los nombres divinos*, Dionisio haya escrito sobre una unión superior al intelecto,³² al parecer abonando la lectura de los victorinos, en el *corpus* predomina una concepción apofática, cuyo epítome es el opúsculo la *Teología mística*, uno de los textos que comenta Tommasina. En 1241 el obispo de París, Guillermo de Auvernia (1180-1249), censuró la enseñanza de algunas tesis provenientes de los Padres griegos y, entre ellas, una que afirmaba que la esencia divina no puede ser vista en sí ni por los hombres ni por los ángeles. La tesis condenada parecía sostener que el ser humano no puede alcanzar la perfección, es decir, no puede realizar su fin propio, el que le corresponde en tanto ser humano y que consiste en alcanzar la felicidad por medio de la unión con Dios.³³ Alberto Magno (1193-1280), titular de la cátedra de Teología en París a partir de 1245, abordó este problema en sus comentarios al *corpus* dionisiano y lo resolvió articulando la teología afirmativa, la negativa y la eminente, esto es, aquella que al negar la negación trasciende a las dos instancias anterior-

31 Véase B.T. Coolman, *The Medieval Affective Dionysian Tradition*, en “Modern Theology”, XXIV, 4, 2008, p. 615: “Arguably, this medieval interpolation of love over knowledge is produced by the convergence of two theological traditions flowing through the western Middle Ages: the (Augustinian) assumption that God is fully known and loved in a beatific *visio Dei*, which is the goal of human existence, and the (Dionysian) insistence that God is radically and transcendently unknowable. The affective reading of Dionysius is one of several medieval attempts to resolve this contradiction”.

32 Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, VII. 1. 194: “Es necesario saber que la inteligencia a nuestra medida tiene, por una parte, la potencia para inteligir, mediante la cual mira lo inteligible; por otra, la unión que supraeleva la naturaleza de la inteligencia, a través de la cual es coligada a las cosas más allá de sí misma” (Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. A. Cavallero, Losada, Buenos Aires 2015, p. 303). Si bien el texto no hace referencia al amor, la traducción de este tramo todavía se discute. Según el pasaje, ¿la unión con lo divino tiene que ver con el intelecto o con algo ajeno a esta facultad? Véase la edición citada, nota al pie 9, pp. 245-246.

33 Véase más arriba la cita de Coolman, donde atribuye a san Agustín la conceptualización de esta meta para la tradición latina.

res.³⁴ Es interesante que así como en su comentario a *La jerarquía celestial* Juan Escoto Eriúgena abonó inadvertidamente la interpretación afectiva de Dionisio, en un pasaje de *La división de la naturaleza* anticipa la solución de Alberto. Así, observa que mientras la teología afirmativa atribuye (por ejemplo, “La Trinidad es substancial”, es decir, es por sí misma) y la teología negativa niega (por ejemplo, “La Trinidad no es substancial”, ya que está más allá del ser y del no ser), el prefijo *hyper* consume la coincidencia entre afirmación y negación y, al hacerlo, las supera. Al decir, por ejemplo, que “La Trinidad es sobresubstancial”, la oración es formalmente una afirmación; sin embargo, al decir que es “sobresubstancial”, el contenido equivale a una negación de su substancialidad. Esta negación, sin embargo, no es la negación lógica de un opuesto, es decir, la privación de un supuesto atributo, sino la negación de todo límite categorial.³⁵ Aparece así la idea de una ignorancia que es al mismo tiempo cierto tipo de saber y que supera a la ignorancia natural. Como se verá en el siguiente análisis de algunos pasajes de su comentario a la *Epístola V*, Tommasina también es consciente de esta particular superación del apofatismo extremo.

34 Quien atribuye esta estrategia a Alberto es É.H Wéber O.P. en su artículo *L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école*, en Y. de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997, pp. 379-403. Para un breve resumen de las dos grandes interpretaciones de Dionisio, la afectiva y la intelectual, véase B. McGinn, *Contemplata aliis tradere: Mystic Knowing in Albert the Great and Thomas Aquinas and Nicholas of Cusa on Mystical Theology* ambos capítulos en Id., *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, cit., pp. 12-14 y pp. 449-452.

35 J. Escoto Eriúgena, *Sobre la división de la naturaleza*, traducción de A. Frascini, Universidad Nacional de Villa María, Villa María 2015, pp. 127-129: “Por consiguiente, si [0462C] te parece bien, que se cumpla la solución de esta cuestión presente de este modo: que todas estas expresiones que con la adición de las partículas “sobre” o “más que” se predicán sobre Dios, como superesencial, más que verdad, más que sabiduría y otros términos semejantes, sean comprendidas en sí plenamente como propias de las dos partes de la teología mencionadas; así pues, en la pronunciación obtienen la forma de la afirmativa; pero en el significado, la fuerza de la negación. Es esencia, afirmación; no es esencia, negación; superesencial es afirmación y a la vez, negación. En la superficie carece de negación; en el significado prevalece la negación. Porque quien dice es superesencial, no dice lo que es, sino lo que no es; pues dice que no es esencia, sino más [0462D] que esencia. No expresa qué es aquello que es más que esencia cuando afirma que Dios no es alguna de las cosas que son, sino que es más que aquellas que son; de ningún modo define, entonces, qué es Aquel”. Con respecto al tratamiento que hace Eriúgena del prefijo “*hyper*” o “*super*”, véase N.S. Strok, *Dionisio Areopagita y Juan Escoto Eriúgena en torno a la teología afirmativa y negativa: el peso de la fuente*, en “Versiones: Revista de Filosofía”, I, 2, 2009, pp. 33-42.

2. El comentario de Tommasina a la Epístola V

Los comentarios de Tommasa a Dionisio que se conservan en el manuscrito T1 comienzan en 78v con su explicación de la *Epístola V*. El título consignado, “*Ignorantemente ad Gaium monacum*”, presenta dos curiosidades. La primera es el adverbio “ignorantemente”, un neologismo que conserva todavía la fuerza del significado original del sustantivo utilizado como sufijo: con mente o con disposición ignorante. La segunda es que aparentemente hay un error en el nombre del destinatario, que en la *Epístola V* no es Gayo (a quien en efecto están dirigidas las cuatro cartas anteriores) sino Timoteo. En cuanto al contenido, llama la atención la interpretación que Tommasina hace de la tiniebla divina, tema de la breve carta de Dionisio, donde, en referencia a Éxodo 20:21, este la identifica con la “luz inaccesible en la que se dice que habita Dios”.³⁶ “*Divina caligo est inaccessible lumen*”, traduce Sarraceno y Tommasina, después de citarlo, comenta:

La tiniebla divina es el hijo de Dios hecho hombre, de ahí que cuando está oculta, esa luz inaccesible de la majestad eterna se llama ‘tiniebla’, porque se la comprende en parte y no se la ve en su totalidad, ya que es invisible y el conocimiento de ella está por sobre la capacidad humana. Se la comprende en parte, porque se la ve como al hombre maravilloso, que obra por sobre de la capacidad humana, iluminando a las mentes oscurecidas en tanto Dios poderosísimo y luz verdadera, que reluce en lo oculto.³⁷

En la lectura de Tommasina, como se puede apreciar, la divina tiniebla es identificada con Jesucristo. Esta identificación parecería sería propia de nuestra autora. Es una interpretación original tanto de la *Epístola V* como de la cristología de Dionisio y muestra su conocimiento de esta última. En *Los nombres divinos* (DN) II. 9, por ejemplo, se dice que “Para nosotros, sin embargo, lo que es más manifiesto en toda teología es la divina composición en Jesús y es inefable para toda palabra y desconocida para toda

36 Dionisio Areopagita, *La jeraquía celestial*, cit., p. 402.

37 Sor Tommasina Fieschi en P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse create*”, cit., p. 173: “(78v) Ignorantementi supra questa epistola ‘ad Gaium monacum’. ‘*Divina caligo est inaccessible lumen*’. La divina caligine he lo figiolo de Dio humanato, onde, se occultato, quello lume inaccessible de la magestà eterna dice caligina, perciöché in alcuna parte se comprende, e in tuto non se vede, perciöché esso he invisibile e la sua cognitione he supra la facultà humana. In parte se comprende, perciöché se vede homo admirabile, operatore supra de la facultà humana, illuminante le tenebrose mente, como potentissimo Dio e lume vero, relucente in oculto”.

mente, también para el primero entre los dignísimos ángeles”.³⁸ Es decir, que el misterio de la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo es accesible por medio de la fe e inaccesible a las capacidades humanas y angélicas. La idea de que la encarnación del Hijo sea en parte manifiesta y a la vez oculta se encuentra ya en el pasaje del comentario a la *Epístola V* de Tommasina referido más arriba; más adelante se verá además el énfasis que ella pone en la fe, que en el texto de Dionisio aparece en su mención de que la *ignota* encarnación se manifiesta en la teología. Además, la mención de Tommasina a las partes y al todo (“Se la comprende en parte y no se la ve en su totalidad”) podría ser un eco de DN II. 10, donde se dice: “*et neque pars est neque totum, et totum et pars*”,³⁹ es decir, “ni parte, ni todo, y todo y parte”.

Sin embargo, quizás no sea necesario ir tan lejos para explicar la identificación de la tiniebla divina con Jesucristo que hace Tommasa. El hecho de que su comentario esté titulado “*Ignoramente ad Gaium monacum*” establece un estrecho vínculo con las cuatro cartas anteriores, que sí están dedicadas a Gayo. Si las cinco cartas son leídas como un conjunto, la identificación entre la tiniebla divina y el Hijo parece más cercana. En la primera carta se habla de las tinieblas como aquello que oculta la luz y a la ignorancia como aquello que oculta el conocimiento; también se subraya la incognoscibilidad de Dios, que está por sobre todo lo conocido y que se conoce en la completa ignorancia.⁴⁰ La segunda carta habla de Dios como principio de la divinidad y de la bondad que se comunican o participan a las criaturas, haciendo posible la imitación de Aquello que, siendo inimitable,

38 P. Chevalier, *Dionysiaca*, cit., pp. 101-102: “Sed quod est omnis theologiae manifestativum, Jesu secundum nos divina compositio et ineffabilis est verbo omni, et ignota menti omni, et ipsi primo dignissimorum angelorum”. En M. Alvarado, *Misterio de la Encarnación en la obra de Dionisio Areopagita*, 2009 (recuperado el 30-03-2022 de <https://www.scribd.com/document/136610375/Misterio-de-la-Encarnacion-segun-Dionisio-de-Areopagita>) se encuentra un apto resumen del misterio de la encarnación de Cristo en Dionisio sustentado por referencias textuales.

39 P. Chevalier, *Dionysiaca*, cit., p. 106.

40 Dionisio Areopagita, *Epístola prima*, traducción de J. Sarraceno, en J. Walsh, *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, XXX, 1963, p. 202: “Tenebrae occultantur lumine, et magis multo lumine. Ignorantiam occultant cognitiones, et magis multae cognitiones. [...] Ipse autem super mentem et super substantiam supercollocatus in ipso universaliter non cognosci neque esse, et est super substantialiter, et super mentem cognoscitur; et secundum melius perfecta ignorantia cognitio est eius qui est super omnia quae cognoscuntur”.

está por sobre la divinidad y de la bondad.⁴¹ La tercera carta introduce la encarnación de Jesucristo. Esta es mi traducción de la versión de Sarraceno:

Súbite es aquello que contra esperanza es traído desde lo que no aparece hacia lo que se manifiesta. Pero en relación con la benignidad según Cristo, creo que la teología expresa también esto: desde lo oculto, lo suprasubstancial ha llegado a manifestarse a nosotros, hecho humanamente substancia. Pero también después de la manifestación o (para decirlo más divinamente) también en la manifestación está oculto. Y esto de Jesús está escondido y a ningún discurso, a ninguna mente, es mostrado lo que según Él es misterio, sino que permanece inefable y desconocido para el intelecto.⁴²

La cuarta carta completa esta visión de Jesús. Se pregunta cómo explicar que “Aquel que está por sobre todas las cosas” se haya substancializado como hombre. De un lado, Jesús es verdadera y plenamente hombre, y “existe verdaderamente según la substancia entera”. Sin embargo, no puede ser definido “hombre”, como si solo fuese un ser humano. Jesús, “amador de los humanos” [...] “por sobre los hombres y según los hombres, Quien es substancia suprasubstancial se hace a partir de la substancia de los hombres”, sin menoscabo de su suprasubstancialidad y operando “las cosas propias de lo humano por sobre los hombres”. Al final, la carta resume su discurrir volviendo a repetir lo dicho antes pero desde la predicación negativa: Jesús “no era hombre, no como no-hombre, sino como hombre hecho verdaderamente hombre a partir de los hombres, más allá de los hombres y por sobre el hombre. Y por lo demás, no haciendo cosas divinas según Dios, ni humanas según el hombre, sino que, hecho Dios hombre, una cierta nueva operación de Dios y del hombre se volvió hacia nosotros”.⁴³

41 Dionisio Areopagita, *Epistola secunda*, en J. Walsh. *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, cit., p. 205: “[...] supra praedictam deitatem et bonitatem est, sicut teachia et boni principatum, in quantum non imitabilis et incomprehensibilis excedit imitationes et habitudines et imitantium et participantium”.

42 Dionisio Areopagita, *Epistola tertia*, en J. Walsh. *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, cit., p. 209: “Subito est quod est praeter spem et non ex apparente ad manifestum eductum. In benignitate autem secundum Christum, et hoc arbitror theologiam significare ex occulto supersubstantialem ad nostram manifestationem humane substantiam factum pervenisse. Occultus autem et post manifestationem, aut (ut divinius dicam) et in manifestatione. Et hoc enim Jesu absconditum est et nullo sermone, nulla mente, quod secundum ipsum eductum est mysterium, sed et dictum ineffabile manet, et intellectu ignotum”.

43 Dionisio Areopagita, *Epistola quarta*, en J. Walsh. *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, cit., p. 211: “Quomodo (dicis) Jesus, qui est super omnia, omnibus est hominibus substantialiter ordinatus? Non enim sicut causa hominum hic dicitur homo, sed sicut ipse secundum substantiam to-

Si tomamos en consideración los contenidos de las epístolas a Gaio, podríamos conjeturar que Tommasina las tiene en mente -o quizás en su mesa de trabajo- mientras comenta la primera oración de la *Epístola V*. Quizás haya estimado que las cinco cartas formaban una unidad temática. Su afirmación de que “la tiniebla divina es el hijo de Dios hecho hombre” puede entenderse con base a tres de las cuatro epístolas anteriores. En la primera, en efecto, se habla de las tinieblas como lo que oculta la luz; en la tercera, se dice en referencia a la encarnación de Cristo que desde lo oculto se nos ha manifestado lo suprasubstancial; y en la cuarta se describe la imposibilidad de recurrir al lenguaje corriente para expresar el misterio del Dios hecho hombre. En esa misma cuarta carta, aparece una expresión que Tommasina utiliza en el pasaje citado. Ella explica que a la tiniebla se la comprende en parte “porque se la ve como al hombre maravilloso, que obra por sobre la capacidad humana” y en la *Epístola IV* se habla de Jesucristo como quien no hace “cosas divinas según Dios, ni humanas según el hombre, sino que, hecho Dios hombre”, obra mediante “cierta nueva operación de Dios y del hombre”.⁴⁴ Hay por lo tanto en la lectura de Tommasina elementos de las tres cartas mencionadas, los cuales, asimilados y meditados por ella, dan por resultado una interpretación única.

Por otro lado, su comprensión metafísica de Jesús como tiniebla divina se corresponde con una epistemología que niega a la razón y al intelecto el acceso a la totalidad de esa tiniebla y de la luz que se esconde en ella.

Y esta luz es inaccesible al intelecto humano y creado del hombre mortal. Es una luz sobrenatural para los fieles que aman y no para los intelectuales, porque

tam vere homo existens. Nos autem Jesum non humane definimus; neque enim homo est tantum (neque supersubstantialiter secundum quod homo tantum), sed secundum quod homo vere qui differenter est amator hominum super homines et secundum homines ex substantia hominum qui est super substantialis substantia factus. Est autem nihil minus supersubstantialitate superplenus qui semper est supersubstantialis videlicet hujus abundantia. Et ad substantiam vere veniens, super substantiam est substantia factus, et super hominem operatur ea quae sunt hominis. Et monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terre norum pedum sustinens gravitatem et non succedens, sed supernaturali virtute ad indiffusum consistens. Quid quidem aliquis reliqua (exsistentia multa) pertranseat? per quae divinitus videns super mentem cognoscet et ea quae sunt in benignitate Jesu affirmata virtutem excedentis negationis habentia. Etenim, ut colligentes dicamus, neque homo erat, non sicut non homo, sed sicut ex hominibus, ultra homines, et supra hominem vere homo factus. Et reliquum non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed, Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione nobis conversatus”.

44 Véase más arriba, *Epístola quarta*.

el intelecto se aturde y la razón no puede ver a Dios dentro de la carne mortal ni al creador siendo criatura. Sino que solo la fe penetra la tiniebla para ver esta luz inaccesible y ve en la medida en la que cree y en la que ama.⁴⁵

Aparece así en la interpretación de Tommasa la superación del apofatismo dionisiano por medio de la fe y del amor, dos capacidades humanas que dependen de la gracia sobrenatural. La razón y el intelecto humanos son facultades naturales que, sin la acción de la gracia, son rechazadas por la luz de la verdad. Para recibir algún resplandor, deben ser purificadas por el amor divino, el cual, siguiendo la tradición comenzada por Hugo de San Víctor y divulgada por Tomás Galo, es metafóricamente representada por el fuego ardiente. El proceso, sin embargo, no es inmediato y se corre el peligro de confundir alguna llamarada fugaz con el fuego del divino amor:

Quando no está bien purgada por el fuego ardiente sino por una pequeña llama, la pequeña luz de la mente cree ver un gran acontecimiento y cree haber entendido y conocido. Y esto ocurre por comparación con su oscura vida pasada o por la imperfección del espíritu. Porque a un pobre un regalo pequeño le parece grande y así le parece ver la gran bondad de Dios.⁴⁶

La mente purgada por el fuego ardiente del amor, en cambio, es sobrecogida por una experiencia “que supera todo sentimiento, humano y angélico” y frente al cual el intelecto detiene su función especulativa. Este amor ardiente lleva a un total abandono de lo propio y el alma se transforma en un vaso que recibe el amor divino:

Este amor, radicado en la simplicidad, pierde el objeto, pierde el porqué. Este amor simple no tiene un sí mismo ni tiene a Dios para sí mismo, sino a sí mismo para Dios. Este amor no ama para conocer, sino que conoce para amar y tanto quiere amar cuanto quiere a Dios. Y este es aquel amor que es infundido necesariamente por Aquel que ama, [un amor] sin ningún objeto, que une y

45 Sor Tommasina Fieschi en P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse create*”, cit., p. 173: “E questa luce he inaccesibile allo intelletto, humano e creato, del mortale homo. E esso he un lume supernaturale alli fedeli amanti e non ha li intelektuali, percioché l’intelto stupisce et la raxione mancha a vedere Dio inter la mortal carne e lo creator esser creatura. Ma solamente la fede intra inter la caligine, per vedere questo lume inaccesibile e tanto vede, quanto crede e quanto ama”.

46 Ivi, p. 174: “Il piccolo lume de la mente, non bene purgata per lo ardente focho, ma per la piccola fiamma, le par vedere grande fato e crede aver compriso e cognossuto, e questo he per la comparatione de la tenebrosa sua pasata vita, o vero per la imperfetione de lo spirito. Percioché ha un povero lo piccolo dono ghe pare grande e cossi li par vedere grande bontà de Dio”.

transforma el amor del corazón humano a semejanza de su amor. Y así, unida y transformada en Dios, canta con la esposa diciendo: ‘*Dilectus meus mihi et ego illi*’ [Cantar, 2:16], es decir, mi amado es vida para mí y mi vida es para él, por quien yo vivo. Para que no haya en mí otra vida que mi amor, ni otra voluntad que la suya. Para que ya no haya vida, ni muerte, ni ningún temor humano.⁴⁷

El tipo de conocimiento (que en tanto sobrepasa a las facultades humanas naturales no puede ser llamado “conocimiento”) hecho posible por el amor es la fe. “La tiniebla divina está donde se abandonan las cosas visibles por las invisibles y las presentes por las que se esperan”.⁴⁸ La afirmación evoca Hebreos 11:1-3, sobre todo si se tiene en cuenta que para Tommasa “tiniebla divina” equivale al hijo -es decir, a la palabra- de Dios.⁴⁹ En su comentario a la *Epístola V*, la autora exhorta el alma a este abandono, y subraya el hecho de que la función intelectual está al servicio del amor y que su tarea es acercarle a este los contenidos que impulsen el ascenso:

Con afecto puro y simple extirpemos la razón y el intelecto, impulsemos el amor y la pura fe y, con ellos, penetremos en la tiniebla divina, donde no puede acercarse el intelecto, que es sirviente del afecto porque, peregrinando en un cuerpo mortal, está sujeto a los sentidos y su cognición sirve al afecto para que este ascienda.⁵⁰

47 *Ibid.*: “Questo amore, semplicementi radecato, perde lo ogeto, perde lo perché. Questo amore de la semplicità non ha sé, non ha Dio per sé, ma sé per Dio. Questo amor non ama per cognoscere, ma cognosce per amare e tanto vole amare, quanto vol Dio. E questo he quello amore chi he infuso per forsa da quello chi ama, senza alcun ogeto, lo qual hunisce e transforma lo amore de lo cor humano alla similitudine de lo suo amore. E cossì, hunita e transformata in Dio, canta cun la sposa dicendo: ‘*Dilectus meus mihi et ego illi*’, cioè, lo mio dileto a me he vita e la mia vita he a lui, per lo qual vivo. Sciché non più altra vita in me che lo mio amore, ni altra volontà che la sua. Sciché non ge più vita, ni morte, ni alcun timore humano”.

48 *Ibid.*: “La divina caligine he a lassare le cosse visibile per le invisibile e le presente per le sperade”.

49 Hb. 11:1-3 en Biblia de Jerusalén, Desclée De Brouwer, Bilbao 1975, pp. 1723-1724: “La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven. 2 Por ella fueron alabados nuestros mayores. 3 Por la fe, sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultase de lo que no aparece”.

50 Sor Tommasina Fieschi en P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse create*”, cit., p. 176: “Cum puro e semplice afeto tagemo da noi la raxione e lo inteletto, pigiamo l’amore e la pura fede e, con quelli, penetreimo la divina calligine, unde non pò acostare lo inteletto, lo qual he servo de lo affetto, percioché, pelegrinando in el mortal corpo, sta sugeto alli sensi e la sua cognitione serve allo affeto per acendere quello”.

Notablemente, hacia el final del comentario al capítulo 2 de *Teología mística*, cuyo análisis detallado escapa los alcances de este trabajo, Tommasina parecería acercarse a una lectura más bien albertina de Dionisio, según la cual descubre en el texto dionisiano que en el conocimiento de la ignorancia hay cierto conocimiento, el de la propia ignorancia. Lamentablemente, en ese momento la transcripción del comentario está interrumpida por lagunas en el manuscrito:

“Aquí, en cambio, hicimos un ascenso desde las últimas hasta las más principales” [*Hinc autem ab ultimis <ad> principaliora assensus facientes*], es decir, en esta elevada vía de la religión cristiana, por medio de nuestra propia aniquilación, ascendería a lo más principal, es decir a la transmutación de la unión divina y, por medio de aquella, o por la operación de la divina cognición, de nuevo poseemos, sometidas, todas nuestras partes y solo en Dios tendremos nuestra felicidad, de modo que, por haber levantado el velo de nuestra primera ignorancia, conoceremos nuestra ignorancia y así, removida y elevada la ignorancia y los errores de todas las cosas transitorias, llegaremos a ver aquella tiniebla suprasubstancial, que es una luz verdadera, que reluce ocultamente en todas las cosas creadas, es decir, la verdadera cognición de aquella [...].⁵¹

En el pasaje citado se puede advertir la filiación intelectual dominicana de Tommasina no solo por la aparente lectura albertina de la ignorancia sino por la referencia a la aniquilación de lo propio, que de cierta manera ya había aparecido, sin recurrir a ese término, en su descripción del amor sin objeto en el comentario a la *Epístola V*. Si bien el estado actual de las investigaciones no proporciona elementos para establecer una recepción de la mística renana en el pensamiento de Tommasina, parecería verosímil, tal como lo resume Silvia Mostaccio, que cierta influencia haya sido recibida “al menos en forma indirecta por medio de la predicación, los coloquios y los intercambios epistolares con los padres de Santa Maria di Castello y de otras comunidades de la orden”.⁵²

51 Ivi, pp. 181-182: “Hinc autem ab ultimis <ad> principaliora assensus facientes», cioè in questa alta via de la christiana religione, per la nostra propria anichilazione, assenderia allo più principale, cioè alla tramutatione de la divina coniunzione e, per mezo di quella, o per operatione de la divina cognitione, de novo tegnimo como sugette tute le nostre parte e, in solo Dio, averemo la nostra felicitade, acciò che, per havere levato lo velame dela nostra prima ignorantia noi cognosceremo la ignorantia nostra e cossi, amota e levata la ignorantia e li errori di tute le cosse transitorie, noi averemo a vedere quella superstantiale caligine, la quale he un vero lume, in occulto elucente fra tutte le cosse create, cioè la vera cognizione di quella [...]”.

52 S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., p. 199: “Dionigi, definito dalla domenicana Tommasina maestro di ‘alto parlare’ e guida sicura nel ‘vedere e conoscere per

Ya acercándonos a la conclusión de esta breve presentación, dos observaciones sobre el tratamiento que hace Tommasina del afecto como vía a la unión con Dios. El primero, relacionado a la recepción de esta tradición, es que la referencia al *Cantar de los cantares* remite directamente a la lectura de Dionisio que hace Tomás Galo, quien, para decirlo con las palabras de R. Walsh, “nunca se cansa de repetir su convicción fundamental de que la *Teología mística* y el *Cantar* son complementarios”.⁵³ Sin embargo, a la hora de estudiar las fuentes de la lectura afectiva de Tommasa, no se puede dejar de lado la doctrina del *fuocoso amore* de su pariente y amiga la mística Catalina de Génova, así como tampoco el *Libro de la caridad* del beato Juan Dominici. En *Osservanza vissuta, osservanza insegnata* de Silvia Mostaccio, citado muchas veces a lo largo de este artículo, se encuentra, entre muchas valiosísimas investigaciones, tres capítulos sobre la influencia en su pensamiento de Dominici (capítulo VII), Dionisio Areopagita (capítulo VIII) y Bernardo de Clairvaux (capítulo X), además de una revisión de la posible biblioteca de Tommasa (capítulo XI).⁵⁴

El segundo comentario sobre el tratamiento del afecto en Tommasa se relaciona más bien con su estilo literario y el temperamento filosófico que este trasunta. Por de pronto, llama la atención la agudeza de su lectura de las cartas de Dionisio, su capacidad para establecer relaciones y la originalidad de su lectura cristológica. A pesar de la sencillez y de la claridad de su escritura, no le es ajeno por momentos el lenguaje inflamado de la narrativa de los éxtasis místicos. Pero en el tono predominan siempre la serenidad y la prudencia, recordando la anécdota del biógrafo de Catalina según la cual Tommasa prefería ir dejando el mundo de a poco. Así, comentarios muy humanos como “a un pobre un regalo pequeño le parece grande” alertan a las monjas a su cuidado de que no todo sentimiento de exaltación implica que el alma haya sido inundada por el amor divino. A la vez, cuando se refiere a las características del fuego verdadero, sor-

modo negativo’ è legato alla tradizione speculativa dell’ordine sin dalla rinascita intellettuale del XII secolo: se la conoscenza da parte della religiosa dei maggiori commenti domenicani al corpus dionysianum è evidentemente insostenibile, pare invece del tutto verosimile che una simile influenza si sia fatta sentire almeno in forma indiretta attraverso la predicazione, i colloqui e gli scambi epistolari con i padri di Santa Maria di Castello e di altre comunità dell’ordine. A ciò si aggiunga la lettura diretta degli scritti legati alla teologia apofatica quali appunto la *Mystica theologia* e le *Epistulae*”.

53 J. Walsh, *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, cit., p. 218: “Gallus never tires of repeating his fundamental conviction that the *Mystical Theology* and the *Canticle* are complementary”.

54 S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., pp. 167-235.

prende por su rigor y por su precisión: ese amor “sin objeto” conlleva un completo vaciamiento de sí. Pero quizás el aspecto más conmovedor del comentario sea la ternura y la humildad que acompañan a su perspicaz inteligencia, expresadas en la siguiente descripción del estado del alma anegada por el amor divino:

En este amor descansa el Dios de amor y habla en secreto en el corazón humano; de modo que la mente lo conoce, conoce y no conoce, conoce porque siente su dulce, amable presencia y no conoce su excelentísima esencia pero, así, siente y no siente, siguiendo a Aquel como un perrito a su señor, solo por amor y no por el intelecto.⁵⁵

55 Sor Tommasina Fieschi en P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse create*”, cit., p. 175: “In questo amore, vero lume (79v), arde lo amore. In questo amor riposa Dio de l’amore et in occulto conversa nel cor humano, scì che la mente cognosce quello, cognosce e non cognosce, cognosce perché sente la sua dolce, amabile, presentia e non conosce la sua excelentissima essentia, ma, cossi, sente e non sente, sequa quello, como lo cagnolino lo suo segnore, solo per amore e non per intelete”.