

# Santa Teresa de Jesús y el misticismo español

Panel celebrado con motivo de las  
Semanas de España en República Dominicana 2014



**UNAPEC**  
UNIVERSIDAD APEC



# **Santa Teresa de Jesús y el misticismo español**

Panel celebrado con motivo de las  
Semanas de España en República Dominicana 2014

Santo Domingo, D. N.  
Junio 2015

Santa Teresa de Jesús y el misticismo español : panel celebrado con motivo de las Semanas de España en República Dominicana / Antonio Luis Ramos Membrive ...[et al] ; Jaime Lacadena Higuera, prólogo. -- Santo Domingo : Universidad APEC, 2015.  
113 p. : fotografías.

ISBN: 978-9945-423-32-7

1. Teresa de Jesús, santa, 1515-1582 - Crítica e interpretación. 2. Teresa de Jesús, santa, 1515-1582 - Religión. 3. Literatura española - Aspectos religiosos. 4. Literatura religiosa. 5. Poesía española. I. Ramos Membrive, Antonio Luis. II. Cruz, Alfredo de la, padre. III. Mateo, Andrés L. IV. Céspedes, Diógenes. V. Maceiras Fafián, Manuel.

291.432

T316

CE/UNAPEC



Título de la obra:

***Santa Teresa de Jesús y el misticismo español***

*Panel celebrado con motivo de las  
Semanas de España en República Dominicana 2014*

Primera edición:

*Junio 2015*

Gestión editorial:

*Oficina de Publicaciones*

*Vicerrectoría de Investigación, Innovación y Relaciones Internacionales*

Composición, diagramación y diseño de cubierta:

*Departamento de Comunicación y Mercadeo Institucional*

Impresión:

Editora Búho

ISBN: 978-9945-423-32-7

*Impreso en República Dominicana  
Printed in Dominican Republic*

## **JUNTA DE DIRECTORES DE LA UNIVERSIDAD APEC**

Lic. Roberto Leonel Rodríguez Estrella  
Presidente

Ing. Antonio César Alma Iglesias  
Vicepresidente

Lic. Pilar Haché  
Tesorera

Dra. Cristina Aguiar  
Secretaria

Lic. Álvaro Sousa Sevilla  
Miembro

Dr. Fernando Ferrán  
Miembro

Lic. Peter Croes  
Miembro

Lic. Isabel Morillo  
Miembro

Lic. José De Moya Cuesta  
Miembro

Lic. Franklin Báez Brugal  
Miembro

Lic. Mario Dávalos  
Miembro

Dr. Franklyn Holguín Haché  
Presidente de APEC

Ing. Francisco Hernández  
Pasado Presidente

Dr. Radhamés Mejía  
Rector

### **COMITÉ EDITORIAL**

Radhamés Mejía  
Carlos Sangiovanni, APEC Cultural  
Diógenes Céspedes, Asesor  
Francisco G. D'Oleo  
Andrés L. Mateo  
Luz Inmaculada Madera  
Giovanna Riggio  
Kary Alba Rocha



# Índice

Presentación, Radhamés Mejía.....	9
Prólogo, Jaime Lacadena Higuera.....	11
Semblanza.....	13
Algunas notas introductorias sobre el misticismo, Antonio Luis Ramos Membrive.....	19
La fe de Santa Teresa, Rev. padre Alfredo de la Cruz.....	57
El Dios de los místicos, Andrés L. Mateo.....	63
Teresa de Jesús: poética y política de la mística española, Diógenes Céspedes.....	69
Perspectivas actuales en los textos de Teresa de Jesús, Manuel Maceiras Fafián.....	85
Los expositores.....	105



## Presentación

Cada año, UNAPEC se une a las actividades coordinadas por la Embajada de España, durante los meses de septiembre y octubre, para promover un reencuentro de la cultura nacional con sus raíces hispánicas. Este conjunto de actividades ya se conoce en el ámbito cultural, social y diplomático del país como “Semanas de España en la República Dominicana”.

“Semanas de España en la República Dominicana” se ha convertido en un espacio privilegiado para el diálogo y la reflexión en torno a la dimensión hispánica de la cultura nacional. En el marco de esta iniciativa, durante los meses de septiembre y octubre del pasado 2014, la Universidad APEC llevó a cabo un conjunto de actividades que convocaron lo místico y lo profano, lo histórico y lo literario, la danza y la música española en nuestro campus.

Como parte central de la celebración del año 2014, surgió la idea de conmemorar el quinto centenario del nacimiento de Santa Teresa de Jesús, con una ponderación de su obra desde la más amplia perspectiva. Para ello se organizó un panel sobre la Santa de Ávila, con la participación de destacados pensadores y prominentes académicos y literatos nacionales e internacionales, y el concurso de la Iglesia Católica.

La calidad y profundidad de las diferentes exposiciones trascendió el análisis místico e intelectual de la obra de Santa Teresa, para convertirse en una fiesta de la palabra, el pensamiento, la crítica y la fe. Así lo expresa uno de nuestros panelistas internacionales, el Dr. Manuel Maceiras Fafián, filósofo y catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, cuando señala: “Nuestras palabras, sobre todo las que escribimos, expresan nuestra interioridad. Pero también imponen orden a nuestras ideas, atribuyen sentido propio a los conceptos y otorgan valor a los juicios, graduación a los afectos”.

Con motivo de la conmemoración, este año 2015, del 50 aniversario de la fundación de la Universidad APEC, nos hemos propuesto editar por lo menos 10 libros y hemos considerado un privilegio el que uno de éstos sea el que recoge las brillantes exposiciones de quienes analizaron

la obra de Santa Teresa. Estamos seguros que esta publicación, por la calidad y diversidad de perspectivas de las contribuciones intelectuales que reúne, facilitará el conocimiento de Santa Teresa.

La Universidad APEC agradece a la embajada de España, en la persona de su embajador Jaime Lacadena Higuera, por invitarnos a participar en el programa “Semanas de España en República Dominicana 2014” y compartir la conmemoración del quinto centenario del nacimiento de una de las más grandes y excelsas figuras de la espiritualidad y la intelectualidad españolas, Santa Teresa de Jesús.

De igual modo expresamos nuestra gratitud al reverendo padre Alfredo de la Cruz y a los señores Antonio Ramos Membrive, Andrés L. Mateo, Diógenes Céspedes y Manuel Maceiras Fafián por sus magníficas exposiciones.

Dr. Radhamés Mejía  
Rector UNAPEC

## Prólogo

Me cabe el honor de prologar este libro, que recoge las ponencias pronunciadas con motivo del panel sobre “Santa Teresa de Jesús y el misticismo español”. Dicha actividad tuvo lugar en la Universidad APEC, y en la misma participaron intelectuales de la talla de los premios nacionales de literatura de República Dominicana, Andrés Luis Mateo y Diógenes Céspedes; del reputado filósofo español Manuel Maceiras Fañan y del consejero cultural de esta Embajada, Antonio Ramos Membrive.

Este libro, como ya lo hiciera el panel, rinde homenaje a una de las cimas espirituales, intelectuales y literarias de la lengua y la cultura que españoles y dominicanos compartimos. Teresa de Cepeda y Ahumada, más conocida como Santa Teresa de Jesús, nació hace ahora quinientos años, el 28 de marzo de 1515, en la ciudad de Ávila, conocida entonces como Ávila del Rey, de los Leales y de los Caballeros, a la sazón una de las principales capitales de la Corona de Castilla.

Su obra está considerada una de los máximas exponentes del misticismo y de la Contrarreforma en Europa, y abarca desde *Camino de perfección* hasta *Las moradas*, pasando por su célebre poesía lírico-religiosa o por su epistolario con algunas de las mayores personalidades de la España que le tocó vivir, como Felipe II o San Juan de la Cruz, su gran cómplice. Y se mezcla con una vida azarosa y fecunda, cuyo ejemplo llega hasta nuestros días, la que autores de este libro abordan desde distintos ángulos.

Este prólogo me permite además expresar mi gratitud a la Universidad APEC, por su espíritu constante y comprometido con el estrechamiento de los vínculos robustos que nos unen a dominicanos y españoles. Buena prueba de ello es su entusiasta y destacada participación en el conjunto de actividades que, bajo el título “Las Semanas de España en la República Dominicana”, la embajada de España viene organizando desde el año 2012.

La Universidad APEC es, con muy justos títulos, una de las grandes colaboradoras en esta ambiciosa iniciativa anual, tanto así que el panel sobre Santa Teresa, anticipándose unos meses a las celebraciones oficiales del quinto centenario de su nacimiento, constituyó este pasado año el acto inaugural del ciclo académico que organizó con tal motivo.

Vaya para terminar mi agradecimiento a esta prestigiosa institución y a su Rector Magnífico, D. Radhamés Mejía, por su empuje y empeño, cristalizados de forma brillante en la propia edición de este libro, a cuyos autores también felicito y distingo.

Jaime Lacadena Higuera  
Embajador de España  
en República Dominicana

# **Semblanza**



## Semblanza

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, Santa Teresa de Jesús —o Teresa de Ávila como también se le conoce—, nació en Gotarrendura, provincia de Ávila, España, el 28 de marzo de 1515. Era hija de Alonso Sánchez de Cepeda y Beatriz de Ahumada, y provenía de una familia numerosa pues tuvo tres hermanas y nueve hermanos.

Su interés por la lectura despertó a temprana edad, ya que creció en un ambiente familiar sensible a las letras y a la cultura pues su padre era aficionado a la lectura. Desde sus primeros años Teresa mostró una imaginación vehemente y apasionada, y aprendió a leer y escribir alrededor de los siete años. Su confesor, Francisco de Ribera, la describe así:

Era de muy buena estatura, y en su mocedad hermosa, y aun después de vieja parecía harto bien [...] La tez color blanca y encarnada, y cuando estaba en oración se le encendía y se ponía hermosísima [...] Toda junta parecía muy bien y de muy buen aire en el andar, y era tan amable y apacible, que a todas las personas que la miraban comúnmente aplacía mucho.<sup>1</sup>

La etapa regular de su vida familiar concluyó alrededor de los 20 años de edad. En ese primer periodo perdió a su madre y vivió las experiencias propias de la adolescencia, según ella misma explica:

Comencé a traer galas, y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores, y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa [...]

[...] tomé todo el daño de una parienta que trataba mucho en casa [...] con ella era mi conversación y pláticas, porque me ayudaba a todas las cosas de pasatiempo, que yo quería, y aun me ponía en ellas, y daba parte de sus conversaciones y vanidades.<sup>2</sup>

---

1 De Ribera, Francisco, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Gustavo Gili Editor, Barcelona, España, 1908, páginas 357-358.

2 “Libro de la vida”, *Santa Teresa. Obras completas*, Editorial Monte

En noviembre de 1533 Santa Teresa ingresó al convento Carmelitas de la Encarnación, en Ávila, para iniciar su vida religiosa. Comenzaba a cumplir su verdadera vocación, aunque en contra de la voluntad de su padre. Poco después de su ingreso enfermó gravemente, y debió regresar al seno familiar; sin embargo, se reintegró al convento aún enferma y allí vivió durante poco más de dos décadas, con entradas y salidas dictadas por su frágil salud.

Fue alrededor de los 40 años cuando Santa Teresa experimentó su verdadero despertar espiritual con el inicio de una serie de experiencias místicas. También alrededor de esa época comenzó a relacionarse con las personas que incidieron en ese despertar, entre ellos San Luis Beltrán, quien se dice la instó a desarrollar su proyecto de reformar la Orden del Carmen, o Carmelitas; y fray Juan de San Matías (San Juan de la Cruz), el socio sabio que tanto incidió y colaboró en su legado.

Cabe destacar que dicha reforma planteaba la obligación absoluta de la pobreza, la soledad y el silencio. Y como parte de sus rigurosas prácticas, Santa Teresa y sus adeptos vivían bajo la más absoluta austeridad, lo que implicaba dormir en el suelo sobre paja, ayunar ocho meses al año y no ingerir carne, entre otros rigores.

Durante sus dos últimas décadas de vida recorrió buena parte de España, y directa o indirectamente erigió diversos conventos de la Orden del Carmen, bajo la rama reformada fundada por ella y San Juan de la Cruz en diversos puntos de la geografía ibérica: los Carmelitas Descalzos.

Fue en la década de 1560-1570 cuando Santa Teresa desarrolló el arte de la escritura. A instancias de sus superiores, en 1561 escribió su biografía, y un lustro después, en 1566 debió escribirla nuevamente. Entre sus obras más importantes se cuentan *Camino de perfección*, *Conceptos del amor de Dios*, *El castillo interior* (o *Las moradas*), *Meditaciones sobre los cantares*, *Visita de descalzas*, *Ordenanzas de una cofradía*, y *Desafío espiritual*, entre otras. Escribió también poesías, ensayos breves y numerosas cartas que fueron publicadas en diversos epistolarios.

Santa Teresa de Jesús fue beatificada por Paulo X en 1614, Gregorio XV la incluyó entre las santas en 1622, y en 1627 Urbano VIII la designó patrona de España. También fue nombrada Doctora Honoris

---

Carmelo, Burgos, España, 2001, páginas 13-15.

Causa por la Universidad de Salamanca, y luego fue designada patrona de los escritores. En 1970 se convirtió en la primera Doctora de la Iglesia Católica, bajo el pontificado de Pablo VI.

Murió en Alba de Tormes, Salamanca, el 4 de octubre de 1582. En su obra refleja su convencimiento propio: que la oración es la vía por excelencia para la comunicación con Dios.



**Algunas notas introductorias  
sobre el misticismo**

Exposición de  
Antonio Ramos Membrive



## **Algunas notas introductorias sobre el misticismo**

Señoras y señores,

Representa para mí un grato placer poder estar aquí con ustedes, en estas espléndidas instalaciones de la Universidad Acción Pro Educación y Cultura, con ocasión de la mesa redonda sobre “Santa Teresa y el misticismo español” que esta Universidad ha organizado en el marco de la segunda edición de las *Semanas de España en la República Dominicana*, mesa redonda que precisamente sirve para abrir el propio ciclo de actividades con que, de hoy al 15 de octubre, UNAPEC pretende homenajear a España.

Por ello, en primer lugar, permítanme comenzar estas palabras agradeciendo de la forma más patente y sincera el esfuerzo y trabajo desplegados por los responsables de este gran centro del pensamiento que tanto prestigia a la República Dominicana, para que este hermoso proyecto de reafirmación de nuestros vínculos y de la cultura en español, desde una perspectiva netamente intelectual, haya podido ver la luz entre los muros de esta institución. En particular, vaya mi afectuoso reconocimiento al Excmo. Sr. D. Radhamés Mejía, Magnífico Rector de esta Universidad, y a la Sra. Dña. Fior D’Aliza Bencosme, su responsable de relaciones internacionales, ambos presentes.

Como todos ustedes saben, el próximo 2015 se cumplirán 500 años del nacimiento de Santa Teresa de Jesús. Adelantándonos unos meses a esta celebración, esta Universidad y la Embajada de España proponen abrir esta tarde un espacio de reflexión en torno a esta corriente humana, religiosa y literaria en la Historia de España, que tanta incidencia tuvo (y tiene) sobre la historia del pensar y del sentir occidental.

En atención a la importancia del asunto planteado, así como a la calidad de los panelistas –un reputado filósofo español, D. Santiago Maceiras, así como dos Premios Nacionales de Literatura dominicanos, D. Andrés L. Mateo y D. Diógenes Céspedes- el funcionario que ahora les habla se halla ante una encrucijada no por perentoria menos cierta. Frente al deber de prologar la discusión de profundo calado intelectual a que un asunto de este grueso calibre debiera dar lugar, puede, o bien colocarse de soslayo, dejar acontecer unas pocas palabras de porte estilizado y maneras protocolarias, o bien tratar, por infructuosa que pueda parecer de antemano la empresa, así sea sólo de entonar o anticipar algunos de los primordiales rasgos que con más profundidad y rigor y autoridad esas mismas personas abordarán en las intervenciones que siguen.

Aún mermada, *jeunesse oblige*, y por tanto he elegido el segundo de los caminos. Trataré pues de compartir con ustedes algunos pensamientos panorámicos en torno al fenómeno del misticismo en general, del misticismo español en particular, y de la relación entre misticismo y modernidad, con la esperanza, digo, de que ello sirva no tanto para estorbar cuanto para poner en suerte la enjundiosa discusión que ha de seguir a mis palabras. En todo caso, me gustaría aclarar que me atenderé en estas palabras, sobre todo, a la tradición occidental.

En primer lugar, es importante destacar que los primeros escollos a los que debemos hacer frente son puramente semánticos. Como ustedes saben, el vocablo *mística*, derivado del verbo griego *myein*, “encerrar”, de donde *mystikós*, “cerrado, arcano o misterioso”, designa un tipo de experiencia que denota el roce o la unión de un ser humano con lo Sagrado. Lo Sagrado como potencia posible de la existencia, como potencia supralógica, como potencia de lo no visible y sin embargo *experienciable*. Esa unión, a lo largo de la historia, se ha revelado bajo muy diversas guisas, desde una pertenencia o inundación total de lo divino en la carcasa del ser, que no pierde sin embargo su propia personalidad, sino que la agranda y magnifica, como es el caso del tema del Esposo y la Esposa en el Cantar de los Cantares o como permea en toda la obra de Santa Teresa o San Juan, hasta una aniquilación de la propia persona por obra de la contemplación de lo Sagrado, que lleva a su perdición y confusión

con Ello (lo que en árabe se conoce como *fana* o aniquilación de sí mismo, la cual predicaba, sin ir más lejos, en Europa, el Maestro Eckhart). Simétricamente, la *unio mystica* significa un alejarse, ya paulatino, ya repentino, de las cosas de este mundo, lo que Santa Teresa llamaba en *Las Moradas* el desasimiento y lo que el Maestro de Colonia denominaba *Abgescheidenheit: sich abscheiden*, despedirse.

Este desasirse o despedirse de la tierra y lo terrenal, a su vez, nos lleva al concepto de éxtasis, intelectual (*Aufklärung*, Iluminación, pero también Ilustración) o intuitivo y espiritual (*Erleuchtung*). En ambos casos, el éxtasis se traduce a lenguaje por vía de dos atributos complementarios, la luz y la levedad, que se conjugan constantemente en forma de audaces metáforas: un iluminar de dentro hacia fuera, un volverse leve por entero, un separarse de lo corpóreo, que no es grávido y busca asemejarse a la luz, para acercarse al otro lado de la vida, a lo que está más allá de la vida, aquello a lo que se puede acceder sólo si se puede despertar. Tanto más audaces, estas metáforas, por cuanto aspiran a nombrar por treta de asociación lo innombrable, es decir, de significar lo insignificable, y que, en sus más altos ejemplos literarios, ofrecen un excedente de sentido que permite columbrar ese ignoto reino exterior.

La experiencia mística no es privativa de una cultura o de una época, sino común a todas. Como recuerda Mircea Eliade, el fenómeno místico debe enraizarse con el fenómeno mágico, con el alquímico y aún con el artístico, para entender plenamente su emergencia como una constante cultural y vital, que atraviesa de punta a punta nuestra historia. En efecto, las primeras expresiones artísticas del hombre, durante sus rojizos albores, han de ser observadas en su inocente desnudez no sólo como una proyección de lo visible, sino también como un propósito de comunicación con aquello que permanece inasequible a los sentidos, mas existe y es, superado el confín de éstos. Y por ello también el ocre, color de la alborada, símbolo de la sangre que une por igual a hombre y animal, cazador y cazado, aparece en todos esos túmulos y representaciones pictóricas, como una moneda cuyas caras exhibiesen a un tiempo el envés y el revés de una trama unitaria. Curiosamente, si nos dejamos llevar por estas palabras, tal vez podríamos ubicar entonces un primer antecedente del misticismo ibérico en los panoramas rupestres de Altamira.

Hasta época muy reciente, las hierofanías, las apariciones o revelaciones del dios, han justificado la humana existencia de cada hombre, ya fuese vivida en carne propia o bien trasladada y asumida por medios culturales. En ambos casos, esas manifestaciones de lo suprasensible dotaban al acto de vivir de un sentido tan real y verdadero como intangible y desconocido. Al mismo tiempo, siendo el basamento de las religiones, las hierofanías han ordenado el ejercicio social del poder en tanto que semilla del cuerpo establecido por el dogma, en cuyo centro se sitúa esa revelación sagrada. En esta divergencia – experiencia mística como exaltación y sublimación definitivas de la vivencia personal, atemporal y ahistórica, y experiencia mística como venero de la institución religiosa, temporal e histórica- radica una antinomia especialmente significativa: por su rechazo de esa sucesión arbitrariamente ordenada de sucesos comunes que llamamos historia, así como por el radical individualismo del que nace, la experiencia mística propicia una actitud siempre problemática ante el poder, por esencia anclado y petrificado en formas tajantemente históricas, y obligado a tratar con sujetos no menos tajantemente históricos -los pueblos, las clases o las masas-, no así con el individuo. Apropiándose del espíritu de la crítica de Ernesto Sábato al materialismo dialéctico de Marx, ejemplo por antonomasia del apego a lo sensorial, puede decirse que una experiencia hierofánica se desentiende por completo de cualquier atisbo de sometimiento a una superestructura, y de hecho desafía con su obstinación en aparecer en todo tiempo y lugar –rayana para algunos en la contumacia- la propia noción de estructura *en cualquier sentido*.

Lo místico, decimos, es ante todo una experiencia única e irrepetible, una singularidad por emplear el lenguaje cientificista en boga, una experiencia sustraída al tiempo y que sustrae del tiempo al sujeto que la sufre. Fíjense. Allá por el 2650 a.C., el Poema de Gilgamesh, que narra la vida de ese rey, nos presentará al héroe preguntando en mitad de la noche a su inseparable amigo Enkidu:

*¿Por qué me ha rozado un dios? ¿Por qué mi carne se estremece?*

Cuarenta y cinco siglos más tarde, en 1922, Rainer Maria Rilke escribe:

*(...) und gesetzt selbst, es nähme  
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem  
stärkeren Dasein*

*(Y aun si de repente algún ángel  
me apretara contra su corazón, me suprimiría  
Su existencia más fuerte).*

Como vemos, la sensación vital, de *presenciar* una entidad pulsativa y abrumadora fuera de nosotros, que sólo puede sentirse apenas o presentirse (y ya es mucho) por el héroe y el vate, resulta en esencia idéntica, más allá de las profundísimas diferencias sociales, culturales, económicas y políticas de sus respectivas épocas. Rilke es Gilgamesh, por encima de la distancia aparentemente insalvable que abre y agranda el paso y el peso del tiempo, de un plumazo suprimido. Ahora bien, esta identidad o comunidad incluso a la hora de expresarse no implica que el origen de la experiencia mística sea asimismo uno: misticismos hay muchos, encauzados en diversas corrientes religiosas, sometidos en principio a circunstancias particularmente históricas. La experiencia mística se engendra siempre como una aventura particular que se eleva a lo universal, como un acto que toma una forma histórica para después deshacerse de ella y darle la espalda.

En los fragmentos señalados del *Gilgamesh* y de la *Primera Elegía* rilkeana, además, podemos percibir los dos principios primordiales que permiten y sustentan la propia experiencia mística: por un lado, la presencia incesante de esa esfera suprasensible que ordena y da significado a lo sensible, y que es sentida siempre *con exceso*; y por otro, la dualidad entre el cuerpo que habitamos y el alma que somos, dualidad que permite el fenómeno místico, y que implica no sólo el reconocimiento de la existencia del alma, sino, y esto es especialmente reseñable, su propia superioridad frente al cuerpo de carne, materia corruptible y adocenable y meramente terrestre, puesto que, a fin de cuentas, el alma puede fundirse, perderse, elevarse a esa esfera radicalmente exterior por pertenecer originariamente a ella, mientras que el cuerpo está destinado a la consunción con el polvo, primero, y la indiferencia, después. Ello no obstante, estando anclada el alma al cuerpo y a los sentidos que ofrece el cuerpo, esa superioridad

del alma no ha de considerarse como un desprecio de lo corporal, porque lo corporal no es sólo alojamiento. El místico necesita de su cuerpo para alcanzar la experiencia que sus sentidos proporcionan al alma, y aspira por ello a una sintonía, una conciliación entre ambos. El poeta José Ángel Valente recuerda que ya Santa Teresa en su epistolario hablaba de *estos sentidos sensuales, que quiso Dios darles parte del gozo del alma*. Y, en puridad, tan sobrenatural es el cuerpo como es el alma y como lo es todo lo que rodea a cuerpo y alma alrededor de nosotros, por participar de esa raíz común, el mismo misterio de su existencia, la misma carencia aparente de significado aprehensible. Por eso mismo, por esta sobrenaturalidad natural, si se permite el oxímoron, puede hablar Valente de la *trivialidad esencial de los milagros* para los místicos verdaderos y de la ausencia de espectacularidad de las auténticas visiones que ellos sufren, preferentemente en soledad.

Estos dos principios establecidos a propósito de lo suprasensible y la dualidad entre el alma y el cuerpo, –conocidos como ecosistémico y antrópico- nos ubican de lleno, a los efectos de esta introducción, en la eclosión del pensamiento griego-occidental, y más específicamente en la confluencia entre orfismo, pitagorismo y platonismo. Para Platón el alma es vida y el cuerpo sepulcro, a la vez que existe una coincidencia entre el microcosmos del ser humano y el macrocosmos que lo circunda, llegando a darse una homología entre alma, Estado y cosmos. Esto es, una unidad que se quiere implícita y que tiende a la armonía. El misticismo, que vincula macro y microcosmos a través del hombre que es su vehículo y víctima, puede así entenderse como la figura mayor del discurso antrópico, por colocar al hombre, precisamente, en su propio centro imaginario, y, por esta causa, la tríada unitaria compuesta por la verdad, la bondad y la belleza se asocia a la cúspide del mundo ideal platónico a través de la figura del hombre, sustentando su privilegiada participación en ella. Un poco como si le diéramos la vuelta al por todos conocido fresco de la creación de Adán de la Capilla Sixtina: el hombre asume su centralidad porque trata de alcanzar con su índice el índice de Dios, y así restaurar la unidad perdida. O como diría San Pablo en su Segunda Epístola a los Corintios: *conozco a ese hombre (si en el*

*cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe), que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar.*

A partir de estas premisas –el profundo concepto de misticismo, su carácter personal y atemporal, su rechazo de la historia y del poder pese a que historia y poder han crecido hasta hace muy poco como secuencias de diversos epifenómenos místicos, la creencia del alma como sustancia rectora que permite la experiencia del dios- podremos ahora elaborar unos pocos esbozos sobre el misticismo específicamente español y la alta sombra que arroja.

Vayamos, en primer lugar, a la propia noción de misticismo español, que tiene una fuerte carga ideológica previa, que casi podría ser considerada fundacional en la historia de las ideas españolas y del propio concepto de España -¿hasta qué punto la aparición en la batalla de Clavijo de Santiago redivivo matador de moros no es una experiencia en cierto modo mística para quienes aseguran verlo?-. Y, en este sentido pero en dirección inversa, respondiendo una pregunta con otra, interroguémonos en rigor, sin velos ni blasones: ¿hemos de entender por misticismo español el misticismo católico, en especial el postridentino, con preferencia a otras manifestaciones místicas ibéricas o hispánicas e incluso en exclusión de ellas? Dejando ahora de lado el misticismo ibérico pre-medieval, cuya apreciación supera los angostos fines de estas palabras introductorias, es bien sabido que la denominada España de las Tres Culturas será fértil vivero de místicos de renombre y brillo, como Ibn Arabi, murciano venido al mundo en torno al 560 de nuestra era, y en palabras de Eliade *uno de los genios más profundos del sufismo y una de las figuras más destacadas de la mística universal*. Tal como explica no sin arrobos el autor rumano al glosar su doctrina, según Ibn Arabi, *gracias a la imaginación creadora, las formas latentes que existen en la realidad son proyectadas sobre el telón ilusorio de la alteridad, de forma que Dios puede percibirse a sí mismo como objeto*, con lo que *la escisión de la realidad en sujeto divino y objeto creado conduce a la reintegración en la unidad primordial, ahora enriquecida por la experiencia del conocimiento de sí misma*. El místico -defiende el musulmán- realiza un periplo inferior pero semejante al de Dios, un

periplo que aspira a la reunificación del ser por obra de la creación de imágenes intuitivas interiores que *recrean la creación*, con la postrer finalidad de reintegrarse, él también, en la indivisa unidad de ser. Y qué decir de la Cábala trasplantada a España desde la Provenza alrededor del siglo XIII, acrecentada en vigor y relevancia por sefardíes como el zaragozano Abulafia –que denomina al éxtasis *redención anticipada*- o Moisés de León, discutido autor del Zohar o Libro del Esplendor, verdadera apología de un antropocentrismo del pecado que apasionaba a Jorge Luis Borges.

La fuerza y calidad de los antecedentes del misticismo cristiano en la península han traído consigo un debate abierto en torno a los orígenes de éste y la influencia menor o mayor que las corrientes no cristianas operaron sobre él. Pese a la oposición de historiadores como Rafael Sánchez Albornoz o de poetas reconocidísimos como el ya mencionado Valente, Américo Castro señaló hace casi sesenta años que *la espiritualidad sufí hizo posible alcanzar alturas expresivas (...) por cuyo camino entendemos el arte de Santa Teresa, que no gana nada al ser disuelto en los tópicos de la mística universal, sin tiempo ni patria, sin color ni sabor*. De igual forma, el célebre arabista Miguel Asín Palacios había defendido a comienzos del periodo de entreguerras, tan frágil y ominoso como intelectualmente fecundo, a caballo entre las dos mayores catástrofes de la historia, que ese gran poema inaugural de la sensibilidad occidental que es La Divina Comedia entroncaba directamente con los escritos del propio Ibn Arabi, venero primordial de la intrincada y numerosa escatología del florentino. Y esta disquisición, a su vez, nos enfrenta a dos cuestiones previas al estudio de Santa Teresa o San Juan o aún Fray Luis de León o San Ignacio de Loyola: de una parte, la de dilucidar si existía una España o proto-España en sentido cultural y no político, con manifestaciones místicas diversas y propias, y, de otra, la de tomar postura frente a la consecuencia lógica de la primera aserción, frente al abundante y rico legado místico pre-cristiano que haría la España cristiana inteligible, en tiempos, además, en que la religión en general y la mística en particular, como reaseguro ésta última de la verdad religiosa, poseían una superlativa importancia política. Nos enfrentamos por tanto a la medida del peso que esos antecedentes pudieron o no poseer sobre la España unificada.

Al mismo tiempo, la gran época del misticismo español cristiano acontece en unos parámetros históricos marcados precisamente, a todo lo largo de los debates del Concilio de Trento, que se dilata desde 1545 hasta 1563, por el combate frente a la disidencia y por el integrismo doctrinario como forma de defensa. La Contrarreforma, palabra que etimológica y epistemológicamente recuerda a la *Refutación de la Refutación* de Averroes- Contrarreforma es Reforma contra la Reforma-, es en sí un enroque de valores que, en materia de artes, genera ese tributo al arabesco espejeado y multiplicado sin saciedad, tan límpido como enrevesado, que denominamos Barroco. La Contrarreforma necesita campeones que subyuguen, con las armas de la fe, al enemigo protestante: en 1622, Gregorio XV canoniza junto a San Isidro a tres españoles que sirven a los ejércitos católicos – ejércitos ideales plasmados con riqueza de colores y jaeces en lienzos como el Triunfo de la Iglesia de Rubens-: Ignacio de Loyola, Francisco Xavier, y Teresa de Ávila. En 1651, se inaugura en la iglesia romana de Santa Maria della Vittoria la célebre Capilla Cornaro, obra de Bernini, con la estatua *Santa Teresa in Estasi* como insignia, no sólo de la capilla, sino de la sensibilidad católica barroca y de la imagen, que fijada por esa sensibilidad, queda para la posteridad de Santa Teresa: esculpida en mármol y cubierta de una carismática luz de oro, la Santa en suspensión es arrobada por la presencia del Serafín: el simple espectáculo, el buscado asombro popular, se revelan como elementos fundacionales de toda *propagatio fidei*. Las obras de Santa Teresa y San Juan –figura mucho más problemática para las autoridades eclesiales y que sólo será canonizada en 1726- se difunden y propagan por toda la Europa católica, se convierten en instrumentos de la reacción de acuerdo con una cierta lectura, que denota una ideología precisa y predeterminada. San Ignacio de Loyola, que predicaba la “contemplación en la acción”, se adecua mejor a esta horma.

No así Santa Teresa o San Juan, que en sus escritos predicán el acendramiento de la visión por la austeridad continuada de los medios para lograrla: el místico está a solas con su cuerpo, a secas. Valente nos recuerda que San Juan, en su Subida al Monte Carmelo, dice sin ambages que *pierden, pues, mucho acerca de la fe los que aman*

gozarse en estas obras sobrenaturales (como la obra de Bernini, hecha para representar *al pie de la letra* la experiencia mística tal como debiera visualizarla el pueblo). Pero hay más. Los propios escritos de Santa Teresa o San Juan se engarzan mal, en no pocas ocasiones, en la ortodoxia romana. Ninguno de los escritos de San Juan fue publicado en vida de su autor, por temor a ser tachado de *iluminista*. La corriente *iluminista*, que se extendió en España por toda la primera mitad del siglo XVI, situaba la experiencia mística por encima de cualquier otro criterio de verdad, en colisión directa con la doctrina de la caridad por las obras y sospechosamente cerca de los criterios de fe protestantes. Sus principales figuras –Pedro Ruiz de Alcázar, Isabel de la Cruz, Gaspar de Bedoya– serían condenados en 1525, y aún así, tal fue su fuerza, reaparecería a mediados del siglo siguiente con el nombre de *quietismo*, igualmente perseguido y erradicado, su figura principal, Miguel de Molinos, recluido a perpetuidad por la Inquisición a partir de 1685.

Mírese el tiento con el que Santa Teresa escribe el siguiente pasaje de las Sextas Moradas:

*(...) parece que Su Majestad desde lo interior del alma hace crecer la centella que dijimos ya, (...) que abrasada toda ella como un ave fénix queda renovada y, piadosamente se puede creer, perdonadas sus culpas; (hase de entender, con la disposición y medios que esta alma habría tenido, como la Iglesia lo enseña), y así limpia, la junta consigo, sin entender aquí nadie sino ellos dos, ni aun la misma alma entiende de manera que lo pueda después decir, aunque no está sin sentido interior; porque no es como a quien toma un desmayo o paroxismo, que ninguna cosa interior ni exterior entiende.*

De igual manera, en varios pasajes de los comentarios a sus poemas, San Juan se acogerá al *superior criterio de la Santa Madre Iglesia*. En su más profundo sentido libertario, las obras de ambos Santos bien pudieran ser emparentadas con la *devotio moderna* nacida en el siglo XV en los Países Bajos, cuya principal figura, Tomás de Kempis, escribiera la muy difundida *Imitación de Cristo*, y que curiosamente, también es citada como antecedente de los instintos reformadores del norte de Europa. En el fondo, tal vez hubiera un

anhelo común, compartido, por retornar al ideal monástico de los primeros tiempos de la Iglesia, tal como nos han sido transmitidos, por ejemplo, en la literatura bizantina de El Prado, esa obra de compilación, atribuida a Juan Mosco, alentadora del deseo de conversión, y saturada de eremitas y monjes tocados por la gracia y en contacto casi constante con la divinidad, en sus soledades o comunas.

Así pues, de igual forma que antes se ha mencionado una primera encrucijada en torno a la pureza o impureza de los orígenes del misticismo español cristiano, tal vez podríamos aventurarnos a plantear otra, al respecto de la plena adecuación a la ortodoxia, fijada por Trento, de algunas de las más altas figuras del misticismo hispánico, saludadas como lumbreras de lo católico. Y lo son, claro está, aunque el poder establecido haya observado con recelo partes de la obra producida a tal efecto, y las haya querido *readecuar*, para que encajen sin desentonar en el fresco mayor de las relaciones históricas entre catolicismo e hispanidad. Hoy día, Miguel de Molinos, figura reivindicada, ocupa su justo lugar entre los grandes místicos españoles, pese a que haya sido señalado, una y otra vez –de la forma más eximia en la Historia de los Heterodoxos Españoles de Menéndez Pelayo– como un disidente.

El misticismo español como fenómeno literario es igualmente de una importancia inmensa, por no pocas características que lo hacen singular y muy moderno.

En primer lugar, es, frente a las obras de otras latitudes –piénsese en Santa Catalina de Siena o Ana Catalina Emmerick–, reactivo a la irracionalidad y al automatismo en su escritura. La austeridad en el trato al cuerpo es austeridad en el trato de la lengua y se traduce en una prosa o una poesía adelgazadas, sutilizadas, que siempre pueden ser reconducidas a racional explicación, aún cuando en el caso de la poesía, se pierda algo esencial con ello. Piénsese en la conocidísima última estrofa del *Cántico Espiritual*:

Que nadie lo miraba,  
Aminadab tampoco parecía,  
y el cerco se sosegaba,  
y la caballería  
a la vista de las aguas descendía.

Cada párrafo será consecuentemente condensado en un somero párrafo por San Juan en sus comentarios, *pese a que éstos no digan nada y la poesía lo diga todo*.

En este punto de la exposición, cabría hacer dos asociaciones. Por un lado con la relación entre cuerpo y escritura: ni San Juan ni Santa Teresa serán estigmatizados, al tiempo que su escritura será diáfana, aún cuando se divise inabarcable, mientras que en el caso de otras famosas místicas, como la Emmerick, ese proceso de relación resultará inverso. A los estigmas parece corresponder una saturación que sin cese borbotea imágenes aparentemente inconexas las cuáles, en el caso de la germana, deben ser mediatizadas por Clemens Brentano, que las trata y fabrica en forma propia e inteligible para proceder a su publicación.

Y por otro, con la no relajación del pulso meditado de la escritura, que resiste los requerimientos de precipitar la caída en el torrente de lo irracionalmente inspirado, de lo no intelectual, parecería una traza específicamente hispánica, porque, de forma similar, con ocasión del segundo gran movimiento automatista de la literatura occidental contemporánea, el surrealismo, una de las virtudes que distinguirá a la rama española de ese movimiento será precisamente su poca querencia por la pura y radical automatía. Sin negar el carácter estrictamente no racional de la obra, el surrealismo español producirá un duermevela esplendente, verdadero estar sin estar de raíces autóctonas que diferenciaría la obra de un Aleixandre o un Lorca de la de un Desnos en sesión hipnótica, convocando el espectro de Rrose Sélavy en compañía de Breton, Aragon o Deschamps, duermevela que, así, nos habla de la pervivencia de un racionalismo hispánico iluminado, un iluminismo racional que subleva los sentidos y el intelecto sin anularlos, y que no necesita, por tanto, de un *desarreglo sistemático de los sentidos, sino de un sistema arreglado para sentir de veras*.

Ahondando en esta razón, la tersura de la prosa teresiana o sanjuaniana no evita el misterio ni lo engalana, sino que trata de ir presentándolo, desnudo y accesible, aparentemente pobre de medios, según el dictado de las conocidas etapas purgativa, iluminativa y

unitiva, por peldaños invariablemente seguidos. Jorge Guillén, en un estudio memorable, razona cómo San Juan cincela palabras comunes, conjugadas en rimas fáciles, para producir un *lenguaje inefable*. Fijémonos en el conocido verso *Estando ya mi casa sosegada* de la *Noche Oscura*. Denota un estadio previo y necesario a todo místico —que ha puesto en orden las cosas terrenales antes de salir en busca de la palpable, la latente experiencia de dios-, pero, como señala Borges con acierto, establece verbalmente una sonoridad por la aliteración, de forma especial entre las eses, sonoridad que sugestiva supera con creces el puro significado racional de esas palabras diarias — y ello pese a que el argentino prefiriese, como casi parece costumbre, la traducción inglesa del verso, en este caso a manos del escocés Roy Campbell: *When all the house was hushed*, igualmente aliterada con gusto y entendimiento-. Así, en este lenguaje a un tiempo no pretencioso, aparentemente comprensible y sin embargo inefable radica otra característica tal vez propia de nuestra literatura mística: los españoles usan conscientemente dicho medio particular para asomarse a ese *esprit de finesse* que Pascal exige cuando se pretende tratar asuntos de fe y desenmadejar esos *principios* de los que hablaba el jansenista, *que son del uso común y están a la vista de todo el mundo (...) pese a estar tan sueltos y ser tan numerosos*. A resultas, el místico español no suele ceder a la tentación de lo monstruoso, tal como observamos en el Canto XXIX del Purgatorio, aparatosa procesión de alegóricas rarezas improbables, muy justamente reprochada a Dante por no pocos comentaristas.

A partir de estas consideraciones podríamos tal vez adelantar una tesis, que sirviese para poner en relación el misticismo, en particular el español objeto de discusión, con la modernidad: en el místico se manifiesta con extrema tensión una doble insuficiencia, del lenguaje y del cuerpo. La insuficiencia del lenguaje místico refleja una insuficiencia del cuerpo que padece la experiencia, y entre ambos se establece una relación recíproca de dependencia frente al alma. Como hemos visto, el místico aspira a la unión total y definitiva con Dios, y ello sólo se salda —si acaso- con la muerte. La incapacidad de alcanzar un vocablo que efectivamente designe a Dios se enlaza directamente con la aparición de estigmas y otros signos corporales —o bien con la

extenuación y la sensación de tunda de las que habla Santa Teresa a continuación de sus visiones-, signos que, por otra parte, manifiestan cómo el periplo místico es, por encima de cualquier otra consideración, un riesgo vital que pone en peligro todo lo que se es. En un contexto de progresiva secularización – espoleada ideológicamente por la glosa filosófica de las teorías científicas de Copernico, de Newton, de Darwin o de Einstein, por el concepto de aplicable progreso técnico-industrial, así como por la propia evolución de la sensibilidad y la filosofía-, en los siglos que siguen a la *aventura terrestre* de Santa Teresa –permítanme que tome prestada la expresión de ese otro gran místico, a su manera, que fue Rimbaud-. esta doble insuficiencia irá convirtiéndose, para los atrevidos que se embarquen a bordo de la nave mística, en acercamiento al límite de la propia cordura y de la propia salud física, que topan con su descarrilamiento, así como en presentimiento del límite de la palabra, que debe enfrentarse al silencio, muerta la divinidad –pero siempre presente el vacío que deja su ausencia-, a medida que, huérfana, el alma es relegada a su nuevo papel de elemento objetivo cosificado, y a medida que con esa forma decae en favor del vencedor cuerpo material, entendido entonces como la causa de ese efecto artificial que apenas es más que un temeroso espaviento producido por la proyectada imagen de la conciencia, carente de norte y luminiscencia, ante sí misma.

Para arribar a esta costa dentellada, hay que matar, como no puede ser de otra manera, a Dios primero. Y la forma casi ritual en que acaece el crimen no deja de ser extraordinariamente explícita. Recordemos que así Nietzsche anuncia por boca de *El loco*, en su obra *La Gaya Ciencia*, el deicidio:

*¿Qué a dónde se ha ido Dios? Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó su esponja para bebernos el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra del sol? ¿Hacia dónde caminará ahora?*

Como ha mostrado Heidegger, la muerte del Dios cristiano significa la muerte de lo suprasensible en general, como *mundo*

*verdadero y efectivamente real*, y el advenimiento del nihilismo como movimiento histórico que constata la ausencia de lo suprasensible. Esto ya lo sabíamos. Ahora bien, dice Heidegger, el decreto de la muerte de Dios no es solamente una fórmula de falta de fe, sino una vuelta de la metafísica contra sí misma: matar a Dios es una acción sólo realizable desde los cielos, a los que hay que prender fuego, después, porque de éstos debe hacerse una gigantesca pira cósmica que arruine por completo el previo orden, y que destituya por la llama todas sus gradas y teatros, impiadosamente aniquilando a las cohortes de ángeles que engrosaban la celestial corte.

Para Nietzsche, la matanza de Dios y sus allegados significa que *los valores supremos han perdido su valor*; los deslavazados valores de un más allá no por más idealizado menos envejecido para su privilegiado depositario –el hombre–, de forma que el nuevo mundo, tras la primera canción de alabanza sin deidad, debe proceder, también, a una instauración de valores nuevos, o mejor, a una *transvaloración de todos los valores*, desde la perspectiva de un nihilismo activo y militante, con lo cual el profesor de Basilea reconoce, como bien explica Heidegger, que *aunque Dios, en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aún cuando esté vacío*. En consecuencia, para la ética de Nietzsche, aunque los nuevos valores supremos han de encontrarse de este lado visible de la vida, como manifestación superior de ésta, la conocida voluntad de poder nietzscheana no es apego material a lo sensible y dominio del más apto sobre el medio sino, ante todo, voluntad de vivir desde la plenitud inicial del ser, plenitud que invierte, sin anularlos, los principios de la metafísica. Así, el sujeto, aún cuando pierde a Dios, se autodetermina y se alcanza a sí mismo a través de sí mismo, convirtiendo al mundo en *una obra de arte que se procrea a sí misma*. La radicalidad del mensaje de Nietzsche estriba en que lejos de cosificar lo humano, trata de enaltecerlo sin por ello endiosarlo, haciéndolo aspirar a una nueva centralidad espiritual (en el centro de la nada, en el centro de ninguna parte). No se trata de que el hombre asuma el papel de Dios, sino de que admire su posición orgullosamente adquirida, por primera vez en su historia, ante la intemperie metafísica, sin recursos ante

una instancia superior, y tal vez incluso de que, más tarde, aspire a un replanteamiento radical desde esta nueva posición de todas las cuestiones metafísicas.

Siguiendo esta misma lógica, como podemos observar, el personaje nietzscheano de *El loco* usa un lenguaje inequívocamente místico, sin pretensiones objetivistas o científicas, para describir la muerte de Dios, y Zaratustra se viste, a su manera, de profeta y de santo y de místico, y no de físico o ingeniero o meteorólogo, para comunicarse con el recién estrenado mundo de la modernidad, y anunciar al *transhombre* que será dueño total de su voluntad de poder y aún de la vida, de lo *efectivamente real*.

El diagnóstico de Nietzsche, pese a ser tan acertado, y pretender ofrecer respuestas sólidas y profundas a una época ciertamente en crisis, peca tal vez de un exceso de optimismo, porque, apoyándonos de nuevo en Heidegger, rebajar a Dios a la condición de valor, y desacralizarlo por esta vía, acarrea también la conversión del hombre en valor y la propia desacralización de su alma, y eso, en la medida en que el anunciado transhombre no aparezca para restituir el equilibrio perdido, puede precipitar –de hecho, ha precipitado– que, desprovistos de los valores supremos anteriores –la creencia en un orden suprasensible regido en último caso por la aludida triada de la verdad, la bondad y la belleza–, y sin la efectiva instauración de valores nuevos, nos encontremos en un plano en el que el propio sentido de orden permanezca en suspenso, desvalorizado, y en el que, por tanto, creer en la dignidad de la persona, dignidad derivada de la propia divina y así sagrada, y, para la mayor parte de todas las tradiciones, consecuencia de ser el hombre un cuerpo con alma, pase a ser una convención o un artículo, y no una profesión de fe. Fíjense la forma sucinta en que Wittgenstein despacha este asunto en su *Tractatus*:

*Si el mundo careciese de substancia, el que una proposición tuviera sentido dependería de si otra proposición fuera verdadera o falsa.*

*Sería entonces imposible trazar una figura del mundo (verdadera o falsa).*

Estamos hablando, claro está, del conocido nihilismo pasivo o incompleto que tanto denunciaba el propio Nietzsche como una lacra o una peste que anublase por igual con el furor y con la razón, fenómeno que marca el descenso al elemental y craso materialismo, y que con ello asesta un golpe tal vez de muerte a la propia idea de comunicación mística. A fin de cuentas, si como hoy es lugar común pensar, Dios no existe y el hombre ha tomado su lugar –tergiversando el delito de deicidio y tomándolo por el de usurpación de identidad-, y por ello lo suprasensible es una emanación de lo sensible y lo sensible es lo materialmente determinado y aprehensible –verificable- por el solo raciocinio humano, ente igualmente material y determinable por sí mismo, ¿para qué necesitamos místicos? De hecho, ¿dónde queda la centralidad del ser humano, que tan bien encarnaba el personaje místico como receptor de la experiencia sagrada? O bien, parafraseando a uno de los más conocidos personajes de Dostoievski: *el diablo no necesita de Dios para existir*.

Al comienzo de estas palabras citábamos a Rilke, uno de los grandes poetas de los dos pasados siglos, como ejemplo de alta literatura en el sentimiento místico. Y en efecto, pese a la denuncia de cimas intelectuales de nuestro tiempo, como T.S. Eliot, lo cierto es que, desde la Revolución Francesa hasta nuestros días, será en la poesía, en la novela, en el teatro, en cierta filosofía, donde lo místico, concepto cada vez más vulgarizado, busque asidero como en los restos de un pecio, junto con otras palabras marcadas y crecientemente denostadas como metafísica, hasta el punto de que en nuestro imaginario contemporáneo místico, mágico o metafísico tienden a satirizante amalgama y a un en ocasiones vergonzante y superficial orientalismo, en realidad no pocas veces saturado del peor instinto relativista y materialista occidental. En última instancia, nuestra sociedad del espectáculo tiende a ver en toda mitificación una mistificación, y en todo misticismo, un espejismo.

Mencionemos así sea brevemente en algunos de los nuevos exploradores que, desafiando las nuevas convicciones en trance de emergencia, se embarcaron, a su manera, en viajes hacia lo místico. El propio Wittgenstein, por ejemplo, que lleva las conclusiones filosóficas de la modernidad a su extremo más radical, que como Nietzsche da

la vuelta a las preguntas, que espeta que los problemas filosóficos son esencialmente malentendidos lingüísticos, y que enfrenta la palabra al silencio, porque no somos capaces, ni tan siquiera, de plantear el problema de la existencia en términos válidos -¿es la existencia un problema?-, admirará y subvencionará, sin embargo, al gran poeta austriaco Georg Trakl, por el *tono* de su poesía, por *cómo* escribe, pese a declararse inválido para entenderla racionalmente (o precisamente por ello), y debido al hecho de que ese *lenguaje privado* permite columbrar un sentido auténtico y sin embargo no verificable:

*Schweigsam über der Schädelstätte öffnen sich Gottes goldene Augen.*

Silenciosos sobre el calvario se abren áureos los ojos de Dios.

Unos años antes, el poeta Rimbaud predicará la *verdadera vida* (resuena el eco de los pasos de San Juan a Nietzsche en esta expresión) y la *alquimia del verbo* en sus *mañanas de ebriedad*:

*Ô mon Bien! Ô mon Beau! Fanfare atroce où je ne trébouche point! Chevalet féérique! Hourra pour l'ouvre inouïe et pour le corps merveilleux, pour la première fois! Cela commença par le rire des enfants, cela finira par eux.*

Muchas de las aproximaciones “experimentales” practicadas posteriormente por los dadaístas, los surrealistas, o los *beatniks*, para lograr la superación de esta realidad que les cala por entero y por eso mismo les repele como un polo magnético inverso, tienen un honroso origen en este párrafo del adolescente vate francés que quería ser en el sentido etimológico de esa palabra *vidente*.

Y no obstante, ya en el centro del abierto y desacompañado corazón de nuestra época, la gran mística de nuestros días tal vez provenga del vendedor de seguros Franz Kafka, ese meticuloso burócrata del vértigo de la nada y del intrincado absurdo que la circunda, para que sólo se atisbe lo verdaderamente estupefaciente que ésta es. Como un reverso del Castillo Interior de Santa Teresa, en cuya última Morada se participa de Dios, el Castillo para el que trabaja el agrimensor K., hombre anónimo maltratado por su psique –esto es, desprovisto de alma-, está habitado por lo no pronunciable, por lo

racionalmente no conocible, aunque, de alguna manera, sea intuido o sentido y temido, con un sentimiento como de sagrado pavor. Lejos quedan ya entonces los tiempos en que Rimbaud se preguntara:

*Ô Saisons, Ô Chateaux, quelle âme est sans défauts?*

Que en nuestros días algunos denuncien como cierta la próxima desaparición de la alta cultura tiene no poco que ver con el arrinconamiento de esta forma de sentir y de indagar que, conscientemente o no, continúa una secular tradición, y a su vez, precisamente por ello, se emparenta con la divergencia creciente que existe entre el paradigma materialista actual y la inmovilidad del discurso cientificista que lo ampara, de un lado, y los restos del credo tradicional occidental, que aunó bajo diversas formas idealismo y antropocentrismo, de otro.

Y miren hasta dónde hemos llegado. Arrollada y defenestrada el alma, derribadas las puertas de la ciudadela que ésta guardaba, nuestros propios impulsos han seguido el cauce lógico abierto para poner en tela de juicio, con atroz velocidad y no menos rigurosa coherencia, no sólo ya la idea de alma, o de conciencia no física, como se denomina actualmente esta proposición, sino la propia noción de psique individual, de conciencia unitaria, de yo. Como saben, muchos neurocientíficos contemporáneos, desde Francis Crick a Max Velmans, apuntan en nuestros días a que la conciencia es un verificable conjunto de procesos causales físico-químicos que nos relacionan fenomenológicamente con una determinada versión de la realidad, de tal forma que a cada experiencia humana corresponde un correlato neuronal específico que la precede y dictamina. La experiencia de la realidad por uno mismo, según algunas hipótesis, constituiría en puridad una argucia de la genética, destinada a generar la imagen de un yo como reafirmación del principio de preservación de la especie, que sintiese de esta forma una necesidad propia de sobrevivir y, así, como de tapadillo, pese a ser su cometido original y casi único, aportar una carga genética mejorada a la sucesiva generación.

Démonos cuenta de algo. La primera fractura de fe en el hombre se produjo, como hemos visto, de la forma más paradójica, al matar a Dios. Fue como disparar ritualmente al cielo y sufrir el impacto físico

de las balas. La segunda, que estamos viviendo, tiene lugar al decretar un monismo materialista radical, según el cual al hombre nada lo separa de la piedra, y ello *no sólo en sentido físico sino en todos los sentidos*, esto es, en cuestión sólo de moléculas y rigurosamente en nada más. Es como romper el espejo en que se refleja nuestra imagen, y hacerla añicos de paso junto al propio espejo, y ya no tener dónde reflejarse. A estas fracturas hay que añadir otra quiebra de fe, cada vez más evidente, respecto de la antaño imperturbable idea de progreso técnico-científico. Entiéndase: la ciencia avanza a pasos adelantados, quizá como nunca antes. Sin embargo, la idea clásicamente decimonónica de progreso teleológico, dotado de metas alcanzables, validadas por ideologías científicas o cuasi científicas, está en crisis: ¿dónde vamos? Si Nietzsche aventuraba un *tranhombre* que dominase este lado de la vida y replantease la metafísica desde ella, hoy lo que tenemos es, sin embargo, un hombre radicalmente físico, que no conoce norte ni sabe qué creer, que recela de los rumbos y que, inerme y amalgamado con su entorno, queda a merced, ética y filosóficamente, de la propia vida, igual que un espectador que se encontrase en un colosal teatro y que de forma repentina fuese reparado por todos y todo y observado, acto seguido, con obscuro escrutinio. Y si bien sería ridículo poner en entredicho los avances y el método científico, fascinantes como son en su relación con la naturaleza, no menos necesario es percatarse de que avances y método ejercen un cada vez mayor dominio carismático y extra científico sobre todos nosotros, con repercusiones evidentes en la vida pública y la privada, y que tanto las consecuencias lógicas de los nuevos descubrimientos y teorías científicas *per se*, como los desbordamientos de estas consecuencias en ámbitos distintos del propio, pueden llevar a lo aberrante, y separar, en postrer término, de la verdad etimológicamente filosófica. Exiliar del debate cualquier posibilidad de representación de la vida más allá de lo físico es, en este sentido, el preludio. En efecto, estamos filosóficamente indefensos ante nuestra propia doctrina, que presenta ramificaciones en cualquier faceta de nosotros mismos, como personas y como sociedades.

Recuérdese que antes hemos mencionado como, para el místico, resultaba necesario operar una conciliación entre cuerpo y alma: ambos eran igualmente relevantes para la consecución del

fin propuesto, y la existencia de una jerarquía confirmaba no sólo la realidad de ambos sino también su interdependencia. El paradigma materialista contemporáneo, en cambio, proyecta una superestructura metapolítica, metaeconómica y metasocial a tenor de la que la realidad suprasensible es en realidad sensible, o bien no existe, produciendo la visión, como parodia el esloveno Slovaj Žižek, del *desierto de lo real*; esta superestructura está basada en cosmogonías que sólo tienen en cuenta al hombre como observador observado, y que, como en el caso del modelo defendido por el físico Max Tegmark adelantan que el universo es en realidad un objeto matemático –esto es, platónico-, un engranaje por multidimensional no menos estrictamente determinista, o que, como en el caso de la teoría del universo holográfico, probada matemáticamente por el argentino Juan Maldacena, defienden que todo lo que vemos y percibimos es una proyección –por seguir con el ejemplo de Platón, un poco como si fuéramos, nosotros mismos también, las sombras de la caverna; en definitiva, esta superestructura buscar aunar materia y una especie de mostrenca espiritualidad, moralmente anestesiada, a través de la propia materia: así el movimiento transhumanista, implantado en decenas de países, y que preconiza la superación de lo simplemente humano en alianza con lo cibernético para lograr la posthumanidad –perspectiva que de seguro desconcertaría, por decirlo de alguna manera, a Nietzsche. Incluso en el caso de teorías científicas o pseudocientíficas que no rehúyen el estudio de lo inmaterial, como el orden implicado de David Bohm, o que permiten el libre albedrío cerebral, caso de Roger Penrose, en ambos casos apoyándose en la no localidad cuántica, éstas no menoscaban –no podrían hacerlo, por principio- el predominio teórico imperante, sino que sólo cuestionan una forma de encarar ciertas teorías físicas atendidas como incompletas o prejuiciadas. No deja, en este sentido, de ser significativo, e irónico, que estas corrientes de pensamiento en física o neurobiología “inmaterialistas” hayan recibido el nombre –peyorativo- de *misticismo cuántico*. En cualquier caso, el férreo aparataje de esta superestructura marca el fin, y sentencia a muerte, cualquier noción de platonismo humanístico idealista, arrinconando lo más sustancial, moralmente necesario, y prácticamente ventajoso del principio antrópico, convirtiendo con ello el triunfo del materialismo en una particular versión del tiempo, reducido a instante perpetuo

sin fin, y operando con ello una gran paradoja: la de ver cómo nos lanzamos a la conquista del mundo para terminar conquistados, interminablemente, por él. ¿Qué nuevas filosofías o pseudofilosofías, creencias o pseudocreencias, no emergerán de este nuevo estado de cosas, y qué papel otorgarán al hombre concreto?

Todo ello es en especial acuciante si atendemos a la relación, antes anotada, entre legitimidad, mística y poder. Referíamos al comienzo de estas palabras el vínculo inextricable que existe entre mística y poder, así como la relación casi antinómica que a experiencia mística plantea entre individuo y comunidad políticamente organizada. Aún en los casos de místicos-legisladores, como Moisés o Mahoma, o de místicos-caudillos, como Juana de Arco, se da, por así decirlo, una duplicidad personal originada en, o renovada por, la experiencia mística: Moisés lanza al pueblo elegido tras la tierra prometida después del contacto con Dios, no durante; Juana de Arco pone asedio a Orléans con sus sentidos plenamente alertados por el combate. Así, la experiencia mística se separa del poder al separarse de lo terrenal, y, al mismo tiempo, como piedra de toque que marca el tránsito de lo sensible a lo suprasensible, representa su más alto origen, raíz superlativa de legitimidad carismática, por ello, tanto en el nacimiento del poder, como en su ejercicio. Acabamos de apuntar, por otro lado, que existe una creciente divergencia o diacronía entre el paradigma y la superestructura actuales, de raigambre monista, materialista, objetivista y determinista, frente a otras fuentes de conocimiento, de aceptación de la realidad, y de acción. En nuestros días, a causa de los cambios radicales en trance de producirse y de la conformación de esta nueva *Weltanschauung*, tal vez la divergencia más pronunciada se esté produciendo entre el paradigma dominante, todavía parcialmente circunscrito, y la formas filosóficas y de actividad política que aún imperan en las maquinarias estatales y burocráticas. Por ello, precisamente porque nunca han parecido más distantes, las relaciones entre poder y mística continúan estrechamente vinculadas.

Relata Carl Schmitt que, siguiendo el decurso general de la historia de las ideas, la historia del Estado occidental está marcada primero por la desteologización y después por la despolitización, trasladando paulatinamente una ciega confianza por la trascendencia

hacia otra confianza, no menos ciega, por la inmanencia. De aspirar nosotros a Dios, Dios se va acercando hacia nosotros, hasta confundirse con nosotros y luego desaparecer: *la esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad a sí misma*, como diría Engels (y seguramente suscribiría Feuerbach). Así, de la lenta construcción de la monarquía absoluta a las reformas religiosas y de la época de las revoluciones decimonónicas a un siglo XX marcado por una radicalización de la lucha entre ideologías, llegamos a nuestros días, signados por la niebla. Y si el derecho canónico imprimió un nuevo carácter al concepto jurídico previo de persona, heredado de los romanos, si la Revolución Francesa se consagró a un racionalismo teísta que igualase legalidad racional a legitimidad superior a y superadora del orden viejo, será sobre todo con aires decimonónicos que el progreso técnico-científico se añada a un progreso idealista de tipo más general del que los nacionalismos organizados en Estado, el normativismo y el liberalismo resultarán exponentes fundamentales para su organización y expansión. Con la conciencia nacional y la aparición del Estado moderno se franquea el rubicón hacia la definitiva entrada en la historia y en la inmanencia, porque, al margen del papel asignado a Dios en el particular ordenamiento jurídico del Estado, la metafísica política será estatal y ya sólo se orientará hacia el cumplimiento del telos histórico del Estado en sentido hegeliano (por mucho que ese telos se identifique con la voluntad manifestada de Dios); por otro lado, la organización del Estado nacional como organización derivada de la existencia de un pueblo, y creada para servir a un pueblo, al margen de la forma política que adopte, vaciará todo rol que la gracia divina hubiese ostentado en el pasado y ancla la capacidad jurídica individual en la capacidad jurídica estatal; con la progresiva identificación del Estado como orden jurídico, por último, se operará una transición hacia el relativismo, basado en una actitud científica y crítica que tendrá como correlato político inicial la doctrina liberalista.

Todo el ímpetu reformador y revolucionario de los siglos anteriores chocará sin embargo con el siglo XX, que testimoniará del fracaso sucesivo, una tras otra, de todas las revoluciones políticas, hasta el punto que la propia noción de telos histórico suscita en

nuestros días abierta desconfianza. De una parte, si no hay fin de la historia, sencillamente no sabemos lo que hay –y tampoco parecemos muy interesados en saberlo. Y de la otra, contra lo que opinan los defensores de esa doctrina popularizada, el pronosticado advenimiento a perpetuidad de sociedades democrático-capitalistas no es revolucionario ni afirma la pertinencia de nuestras esperanzas. En ambos casos, en consonancia con el emergente paradigma técnico-científico del que hablamos, parece, por el contrario, que nos hallamos ante un escenario novedoso e inesperado, una nueva y desnuda realidad política retratada por el concepto de vida biológica, capital en los análisis de Foucault y de Giorgio Agamben. Téngase en cuenta que ni el derecho ni la filosofía de las ideas son nunca lingüísticamente puras, y que por ello son siempre científicamente impuras: hoy día podemos hablar de nación, soberanía, derecho, pueblo, democracia, voluntad general, pero sin percatarnos de toda la carga histórica pasada de esos vocablos, y, a la vista de su trayectoria, de toda su carga ideológica presente, ¿realmente sabemos qué estamos pronunciando?

Tal como ha dejado escrito Agamben, en la presente configuración jurídico-política de nuestras sociedades, la vida humana en su sentido puramente biológico se revela cada vez más –por no sufrir de las constricciones que su presencia suscitaba en el pasado- como el elemento central del discurso político actual. Según Agamben, el concepto de pueblo debe ser repensado a la luz de esta descubierta centralidad, porque si en efecto la vida biológica se encuentra hoy en el centro –entiéndase, la vida biológica y sobre todo la humana, no el hombre-, eso quiere decir que caímos en la propia trampa que inadvertidamente nos tendimos. Desprovisto de parapetos, ese mismo hombre no puede ofrecer ni siquiera su libertad, como antaño, a cambio de la protección del poder soberano. Sólo puede ofrecer su vida como animal pensante. La soberanía, según la teoría del profesor italiano, es en realidad el nudo que ata la vida biológica del poder constituyente a la vida biológica del poder constituido. Y en un mundo fundamentado en la total inmanencia, nada más inmanente que la carne que así pasamos a ser. De tal simple manera, el hombre vuelve a sacralizarse, a volverse sagrado, pero esta vez para consagrarse a la muerte, y de forma peor a los antiguos ritos: inundado de cegadora luz de clínica.

En el reino de la vida biológica, el pueblo es soberano sobre el pueblo para que el pueblo pueda, llegado el caso, sacrificar al pueblo frente al tribunal del vacío cósmico. La biologización de la vida política implica la medicalización de amplias esferas de la vida humana como forma de constante purificación, y así también su tecnificación y judicialización. La política así resultante, post-histórica por vocación y tecnificada por necesidad, tiende lógicamente a identificar derecho, ética y legitimidad, pensadas de forma casi tautológica (aunque la legitimidad, como antes el concepto de alma, pase a ser un fantasma temporalmente útil pero inexistente, un poco como las ropas no visibles del Emperador). La legalidad, bajo este punto de vista, se convierte en administración de un estado de cosas, una parte de la economía entendida en el sentido clásico de esa palabra. Al mismo tiempo, porque ser ciudadano confiere derechos sobre la propia vida biológica, ser ciudadano se hace una premisa primordial para ser hombre de veras, mientras que los no-ciudadanos, una categoría jurídica por definición completamente indeterminada, que agruparía en nuestros días desde los excluidos de las Convenciones de Ginebra hasta los refugiados o los propios inmigrantes irregulares, quedan en mayor o menor medida excluidos de la vida jurídica, y con ello, también, potencialmente, de la propia vida biológica.

En el reino de la vida biológica, las singularidades son percibidas, ejerciendo una inversión de valores, como algo alienante. Este reino es, a fin de cuentas, el de la sociedad del espectáculo de Débord, vaciadora de tradiciones y creencias, desdibujadora de la separación entre identidad y comunidad, sustituidora del pueblo por el público y de la voluntad por la opinión. Es decir, un reino y una sociedad en los que no sólo somos nuestros verdugos, sino también nuestro circo, nuestras víctimas y nuestros panes.

Evidentemente, de encontrarnos en lo cierto, acabaríamos sólo de cruzar los umbrales de esta época de contornos distópicos. Pero apreciemos las potencialidades, porque sin ningún tipo de defensa por nuestra parte, estamos inermes ante nosotros mismos, y porque nuestro paradigma actual, basado en el método científico, su aplicación técnico-industrial y la sociedad de consumo necesaria para mantenerlo en pie, nos conduce continuamente de la asepsia valorativa

al enjuiciamiento masivo de valores, ante cuya destitución tal vez no tengamos alternativas. Contrariamente a lo vaticinado por Nietzsche, no hay transvaloración de valores, sino atiesado empobrecimiento de valores, y, de hecho, las nuevas formas de entender la biología, la sociedad y la técnica que resultan de ello están cuestionando sin ambages muchos de los más valiosos aspectos del antropomorfismo que nos ha servido de base por miles de años. Al mismo tiempo, la única legitimidad que hoy conocemos, la legitimidad de lo incesantemente nuevo, inasible e inatrapable, está basada en el solo hecho de que la racionalidad se justifica a sí misma: frente a este autismo confesado, llegado el momento, ¿qué piedad tendrá ella con nosotros, seres impuros, la mayor parte de las veces manchados de irracionalismo? Y al hilo de esta pregunta, ante este abrupto final de la historia que parece confinarnos, ¿de dónde podrá venir una nueva fuente de legitimidad, que dé alas a nuevos impulsos reformistas o incluso revolucionarios y que cuestionen, como ha pasado antes en la historia, nuestras aparentemente inamovibles convicciones? ¿Y así también, qué papel tendrán en ese ejercicio por venir singularidades individuales, hombres y mujeres excepcionales de todo tipo, también como Ibn Arabi, San Juan, Santa Teresa, Miguel de Molinos, Georg Trakl, o Jean-Arthur Rimbaud, que han sido protagonistas en estas palabras?

Con esto no intenta decirse que se propugne un renacimiento irrestricto de formas antiguas. El jarrón, por valioso que sea, está roto, y por necesidad, lo que venga forzosamente habrá de ser distinto a lo que hubo antes. Más bien se quiere llamar la atención sobre la radicalidad que siempre han demostrado, frente a todo tipo de poder establecido, el lenguaje y la experiencia místicos, y señalar que, para encarar la posibilidad de una nueva alborada y una nueva albada al modo de Hölderlin –otro espíritu tocado por un dios-, no deja tal vez de ser útil establecer un paralelismo y recordarnos que, aunque el místico, en el sentido histórico que hemos estudiado, haya desaparecido junto a la deidad que le rozaba del lugar que ocupaba en nuestro mundo, dicho lugar sigue existiendo, aún cuando esté vacío. Por expresarlo con ligero tono de duda e interior afirmación, y con mucha más belleza de la que trasladan mis palabras, déjenme citar

por último al poeta español José Hierro, que allá por los años 50 del pasado siglo cantó:

*Juan de la Cruz, dime si merecía  
La pena padecer con fuego y sombra,  
Beber los zumos de la pesadumbre,  
Batir la carne contra el yunque, Juan  
De Yepes... Vagabundo por el amor  
y huérfano de amor...*

Muchas gracias por su atención.





Vista general del panel. De izquierda a derecha rev. padre Ramón Alfredo de la Cruz Baldera en el pódium, Antonio Ramos Membrive, Diógenes Céspedes, Andrés L. Mateo y Manuel Maceiras Fafián.



Parte de los expositores, de izquierda a derecha rev. padre Ramón Alfredo de la Cruz Baldera, Diógenes Céspedes, Manuel Maceiras Fafián y Andrés L. Mateo.



Antonio Ramos Membrive



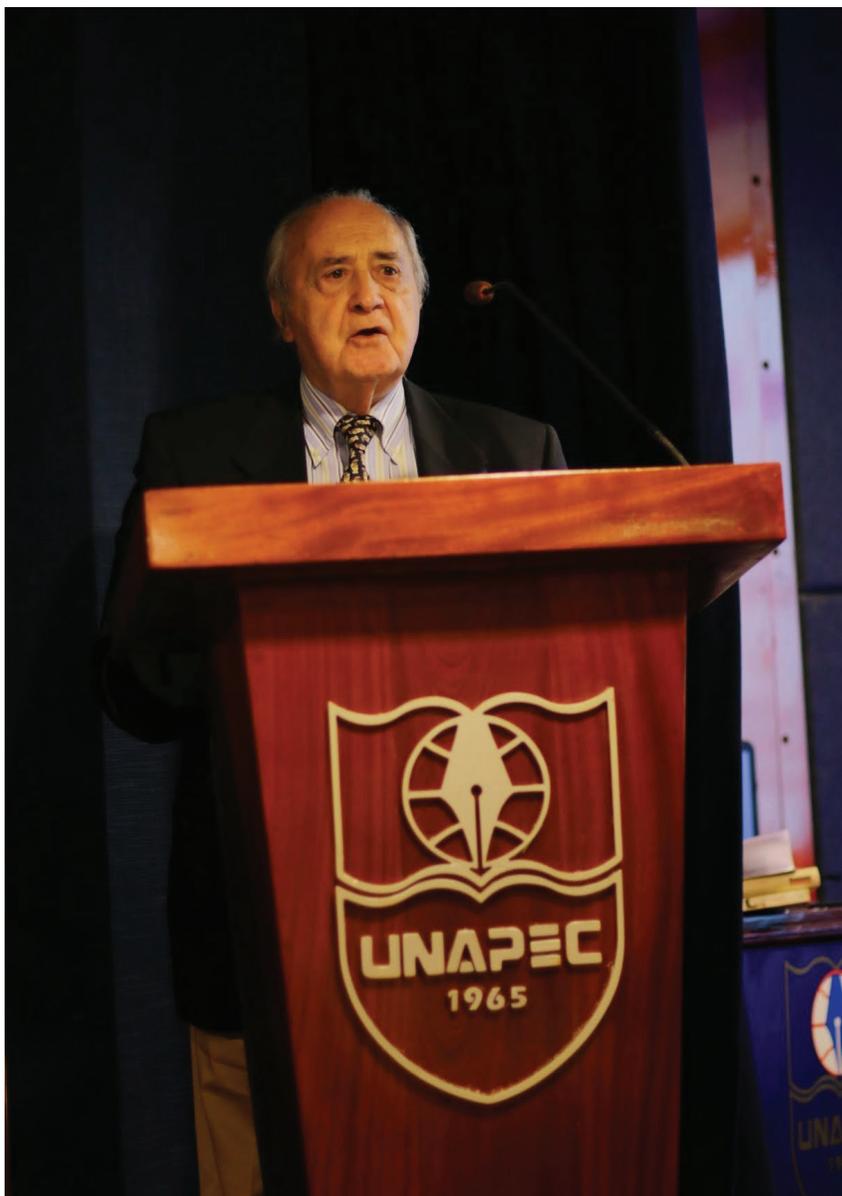
Reverendo padre Ramón Alfredo de la Cruz Baldera



Andrés L. Mateo



Diógenes Céspedes



Manuel Macciras Fafán



El Grupo de Danza Moderna de UNAPEC escenifica el poema “Vivo sin vivir en mí”, de la autoría de Santa Teresa de Jesús.



Expositores, equipo organizador y asistentes distinguidos al evento. De izquierda a derecha Andrés L. Mateo, Diógenes Céspedes, Fior Bencosme, Manuel Maceiras Fafián, rev. padre Ramón Alfredo de la Cruz Baldera, Francisco D’Oleo, el nuncio apostólico monseñor Jude Thaddeus Okolo, Franklyn Holguín Haché, Inmaculada Madera y el padre Francisco Antonio Jimenes Cualo.



Expositores y público asistente.



Expositores y público asistente.

# **La fe de Santa Teresa**

Exposición del reverendo padre  
Dr. Ramón Alfredo de la Cruz Baldera



## La fe de Santa Teresa

La *Carta a los hebreos* define la fe como la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve (Hb 11,1). Para poder aclarar esa definición, el escritor sagrado acude a varios ejemplos de hombres de fe y nos dice:

Por la fe, ofreció Abel a Dios un sacrificio más excelente que Caín, por ella fue declarado justo, con la aprobación que dio Dios a sus ofrendas; y por ella, aun muerto, habla todavía.

Por la fe, Henoc fue trasladado, de modo que no vio la muerte y no se le halló, porque le trasladó Dios. Porque antes de contar su traslado, la Escritura da en su favor testimonio de haber agradado a Dios. Ahora bien, sin fe es imposible agradarle, pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan.

[...]

Por la fe, Noé, advertido por Dios de lo que aún no se veía, con religioso temor construyó un arca para salvar a su familia; por la fe, condenó al mundo y llegó a ser heredero de la justicia según la fe.

Por la fe, Abraham, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba. (Hb 11, 4-8.)

De esa fe vivió Santa Teresa de Ávila. La misma se nos muestra, no recurriendo a conceptos teológicos, sino a los diferentes recursos literarios de la época, haciéndonos visible una vida transparente, motivada y guiada por la fe.

Llama la atención que Santa Teresa, en su deseo ferviente de afianzar su fe en Jesucristo, inicia la búsqueda del origen y fundamento de la fe: “La divina Verdad es verdad en sí misma sin principio ni fin; y todas las demás verdades dependen de esta Verdad, como todos los amores del divino Amor, y todas las grandezas de la divina Grandeza”

(*Libro de la vida*, c. 40, 4). La fuente donde se guarda esa fe es la Sagrada Escritura, de aquí que la Santa se centra en un profundo estudio de la Palabra Divina y expresa que en cosa de la fe o por cualquier verdad de la Escritura, “me pondría yo a morir mil muertes” (*Libro de la Vida*, c. 33, 5).

La Santa dedicaba largas horas a la lectura contemplativa de la Palabra de Dios, de tal manera que cada verso bíblico era transformado en una profunda oración. Escudriñaba las Escrituras para encontrar las respuestas a tantas preguntas que perturbaban su alma. Era una inquieta que no se conformaba con simples respuestas.

Al leer sus escritos, resaltan las frecuentes referencias a la *Biblia*. De hecho, podemos afirmar, que la fe de la Santa la lleva a hacer de su vida y en su vida un reflejo de la realidad bíblica. La fe es para ella la fuente de todas las virtudes, la cual nos lleva a vivirla con humildad. La Santa insistía en la humildad que brota desde la fe. Es sentirse acogido por Aquel que, siendo grande, se hizo el más pequeño de todos. Mirar desde Él y aceptar la fragilidad, pues, siendo débil en Cristo, se siente la fortaleza.

### **Apasionada de la fe en Dios Padre y Dios Hijo Jesucristo**

La pasión que siente Santa Teresa por Jesucristo es comparada con el fervor de la fe del gran apóstol de los gentiles, San Pablo. Es una fe centrada en Jesucristo la que la lleva a querer partir de este mundo terrenal para unirse en la mirada directa del Eterno Padre:

“Vivo sin vivir en mí,  
y tan alta vida espero,  
que muero porque no muero.  
Vivo ya fuera de mí,  
después que muero de amor;  
porque vivo en el Señor,  
que me quiso para sí:  
cuando el corazón le di  
puso en él este letrado,  
que muero porque no muero”.

En la cristología teresiana nos encontramos con un Cristo como nosotros, un Cristo con nosotros, un Cristo para nosotros y por nosotros.

Ella caminaba acompañada por esa fe en Jesucristo, con quien muchas veces, como una amiga, conversaba e incluso discutía.

Santa Teresa, aun en los momentos de soledad y oscuridad, mantenía su fe firme en Dios. Con mucha razón, no le quedó más que expresar esa seguridad con las siguientes palabras:

“Nada te turbe,  
nada te espante,  
todo se pasa,  
Dios no se muda;  
la paciencia  
todo lo alcanza;  
quien a Dios tiene  
nada le falta:  
sólo Dios basta”.

Es la fe en aquello que no vemos ni comprendemos. Es la fe que siente la seguridad aun cuando el alma está llena de inseguridades. Es la firmeza en medio de las turbulencias, saber que sólo Dios basta.

### **Una fe probada**

Como cristianos, sabemos que tener fe es también saber que hay tentaciones, que en la medida que nos acercamos más a Dios mayores son las pruebas. Santa Teresa fue probada. En muchos de sus escritos nos deja saber cuántas caídas y cuántos intentos fallidos de levantarse. Sin embargo, en esos intentos encuentra la fuerza de la fe que la hace levantar y rechazar el mal que habita en ella.

Teresa vivió momentos de lucha interior tan fuertes, que ella misma llega a reconocer que incluso se había apartado de la oración (*Libro de la vida*, c. 8,11-12) y que en algún momento sintió que el demonio se estaba apoderando de ella (*Libro de la vida*, c. 19, 10-11). No obstante, sigue firme en su combate.

Esa lucha encuentra su alto sentido cuando, frente a una imagen de Cristo, experimenta que la oscuridad de su alma se convierte en una radiante luz. A partir de ese momento sintió en lo más recóndito de su alma que se caían todas las amarras y que los criterios de la fe se

imponían en su corazón. Cristo ya sería su único amor (*Libro de la vida*, c. 9,1-3, 9).<sup>3</sup>

Después de largas noches oscuras y de lucha interior, siente que las mismas la hacen más fuerte en su fe y la animan a proclamar de la forma más gloriosa:

Si este Señor es poderoso (Dios), como veo que lo es, y sé que lo es, y que son sus esclavos los demonios —y de eso no hay que dudar, pues es fe—, siendo yo sierva de este Señor y Rey, ¿qué mal me pueden hacer ellos a mí? ¿Por qué no he de tener yo fortaleza para combatirme con todo el infierno? Y así dije: ‘Ahora venid todos, que siendo sierva del Señor yo quiero ver qué me podéis hacer’.

---

3 Cfr. Secundino Castro Sánchez, “La fe, la experiencia más bella, según Santa Teresa”, *Teología Actual*, 88. <http://www.portalcarmelitano.org/component/k2/item/93-libro-de-la-vida-%7C-pdf.html>

# **El Dios de los místicos**

Exposición de  
Andrés L. Mateo



## El Dios de los místicos

En el poema “Remordimiento por cualquier muerte”, el inmenso poeta argentino Jorge Luis Borges dice lo siguiente:

“Como el Dios de los místicos,  
de quien deben negarse todos los predicados,  
el muerto ubicuamente ajeno  
no es sino la ausencia y perdición del mundo”.

Sin dudas que este poema tiene los ecos de Santa Teresa de Jesús, y es un buen punto de partida para entender sus mortificaciones espirituales, sus reflexiones teológicas y sus textos poéticos. ¿Por qué del Dios de los místicos, como dice Borges, deben negarse todos los predicados? La respuesta está en la idea del Dios que inunda la poesía de Santa Teresa y el ideal de los místicos.

Para la espiritualidad mística, Dios es un ser sin atributos, sin predicados, porque Él encarna la suma de todos los atributos posibles. De ese Dios de los místicos no se puede decir que sea bueno o malo, que es alto o bajo, iracundo o apacible, bondadoso, amoroso o malvado. Por lo tanto, el único gozo de la existencia reside en morar dentro de ese absoluto. Habitar esa totalidad envolvente y fundirse en el resplandor que no quema de la fe es el ideal místico por excelencia.

Yo creo que ese es el norte definitorio de todo el pensamiento de Santa Teresa, y de su poesía. Y creo, además, que por ello su orden sobrevivió, muy a pesar de que se bamboleó en las encrespadas olas del pensamiento inquisitorial y de que esa propia concepción del Dios sin atributos se escamoteó en la metáfora, como veremos.

Pero, por eso mismo, la Santa Teresa de Jesús que disfrutamos no se concibe sin el combate. Al igual que San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús habita con incomodidad un siglo XVI que la acorrala. Nacida en 1515, el camino de su espiritualidad es un tortuoso tormento, y si miró a su alrededor y halló una Orden de los Carmelitas relajada, su reacción no fue la colérica confrontación, sino la humildad. Que es

la verdadera modalidad de su combate, y en cierto modo su fortaleza, porque la humildad puede parecer debilidad y, sin embargo, es fortaleza.

Es importante vincular de nuevo lo dicho por Borges con las luchas y los padecimientos de Santa Teresa, porque si “del Dios de los místicos deben negarse todos los predicados”, la estrategia correcta debería ser entonces la humildad. Si leemos sus poemas, si hurgamos en su *Castillo interior*, o en sus *Moradas*, encontraremos de inmediato que su arma preferida es la humildad. Nada hay en ella que sea expresado como gozo que no se encuentre antes en Dios. Dios es el acto y la transustanciación, el camino y la meta; y si nuestro proceder ilumina cualquier costado de la vida es porque Él así lo quiso. Santa Teresa lo dice de manera magistral:

“Vivo sin vivir en mí,  
y tan alta vida espero,  
que muero porque no muero.

Vivo ya fuera de mí,  
después que muero de amor;  
porque vivo en el Señor,  
que me quiso para sí;  
cuando el corazón le di  
puso en él este letrero,  
que muero porque no muero”.

Quizás el poema bordea el límite de la experiencia mística, porque el estremecimiento de vivir en Dios supera incluso el absoluto de la muerte. La humildad es entonces impulso, es determinación y coraje de conocerse uno mismo y de que Dios mismo te conozca; porque, según lo dice la misma Santa Teresa, “Dios únicamente puede encontrarnos cuando somos humildes”.

Y este predicamento teologal (puesto que para ella la humildad es una virtud teologal) nos introduce en la gravedad y la gracia de anular en la existencia la supremacía del yo. Para ella, como decíamos más arriba, todo cuanto es valioso en su ser está más allá de sí misma, y es, en última instancia, un préstamo divino. Veámoslo en ese poema que construye el ritmo desde la anáfora:

“Dadme riqueza o pobreza,  
dad consuelo o desconsuelo,  
dadme alegría o tristeza,  
dadme infierno o dadme cielo,  
vida dulce, sol sin velo  
pues del todo me rendí:  
¿qué mandáis hacer de mí?

Si queréis que esté holgando,  
quiero por amor holgar.  
Si me mandáis trabajar,  
morir quiero trabajando.  
Decid, ¿dónde, cómo y cuándo?  
Decid, dulce amor, decid:  
¿qué mandáis hacer de mí?

Vuestra soy, para vos nació:  
¿qué mandáis hacer de mí?”.

Pero si el Dios de los místicos es un Dios sin predicado; en cambio, es un Dios anhelado, deseado, buscado, frenéticamente requerido. La experiencia mística es angustiada en la espera, se desespera y clama por “el Amado”. Tanto en Santa Teresa como en San Juan de la Cruz, ese frenesí que produce la búsqueda desesperada del Amado ha sido interpretado incluso como el despliegue de una relación erótica. La mayor aspiración de la experiencia mística es fundirse en un solo ser con el Amado.

El alma del místico es la Esposa anhelante, y el Esposo es Dios. En San Juan de la Cruz, por ejemplo, el Alma, la Esposa, emprenderá un recorrido angustiante clamando en los caminos por el Amado, el Esposo; y proclamará sin ningún pudor su deseo de ayuntamiento con el Esposo. Pero en San Juan de la Cruz el ayuntamiento queda en el plano de la aspiración, mientras que en Santa Teresa el Esposo consume en ocasiones el ayuntamiento y luego se marcha: precariedad del espíritu místico que debilita la fe. Veamos cómo lo dice ella:

“!Ay!, cuando te dignas  
entrar en mi pecho,

Dios mío, al instante  
el perderte temo.  
Tal pena me aflige  
y me hace decir:  
ansiosa de verte,  
deseo morir.

Mas no, dueño amado,  
que es justo padezca;  
que expíe mis yerros,  
mis culpas inmensas.  
¡Ay!, logren mis lágrimas  
te dignes oír:  
ansiosa de verte,  
deseo morir.

Es la entrega absoluta, el desasimiento total, la renuncia al deseo terrenal y a la ostentación del falso vivir. Lo que se proclama es ese ardor de fundir al Esposo con la Esposa.

Santa Teresa vivió también, como escritora, la decepción mayor del oficio. Pese a que una parte considerable de sus textos fueron encomiendas, murió sin haber visto publicada ninguna de sus obras. Yo siempre recuerdo una imagen del pluriempleo que ella misma describe, en la que se pinta en el acto de la escritura al mismo tiempo que hilaba. Según decía, no podía dejar de hacerlo, ya que vivía en casa pobre y esos menesteres eran ineludibles.

Pero ella dibujó con gran maestría todo cuanto el espíritu del místico quiso decir en la coyuntura de un siglo XVI español convulso y trastornado, sobre todo en los asuntos de la fe. Deberíamos estar muy agradecidos por su esfuerzo de escribir a pesar de todos sus contratiempos. No hay mejor testimonio que su obra.

# **Teresa de Jesús: poética y política de la mística española**

Exposición de  
Diógenes Céspedes



## Teresa de Jesús: poética y política de la mística española

El período del Barroco europeo se extiende de 1550 a 1770. Es el mismo período para las colonias de los imperios europeos en América. Teresa de Jesús nació en Ávila, Segovia, el 28 de marzo de 1515, pero su accionar (escritura, fundación y reforma de órdenes religiosas) se desarrolla a partir del comienzo de la era barroca.

Su muerte en Alba de Tormes,<sup>4</sup> el 4 de octubre de 1582, está perfectamente incluida en el epicentro del desarrollo del Barroco español, el que alcanzaría su apogeo en la centuria siguiente con los grandes escritores del llamado Siglo de Oro: Cervantes, Góngora, Quevedo, Lope, Tirso y la enorme retahíla de secuaces mayores y menores.

La obra emprendida por Teresa de Jesús (descendiente de familia judeoconversa<sup>5</sup> y cuyo nombre religioso adoptó al profesar en el

---

4 No ha habido santo o santa canonizada por la Iglesia cuyos restos hayan tenido una suerte tan azarosa como los de Teresa de Jesús. A los nueve meses de su entierro comenzaron a sufrir los sacrílegos procedimientos de la mutilación, la dispersión, la confiscación y la *fetichización*. De acuerdo a Wikipedia, el pie derecho y parte de la mandíbula superior están en Roma; la mano izquierda, en Lisboa; el ojo izquierdo y la mano derecha (cortada por el padre Gracián en 1683 según confesó), en Ronda (España); el brazo izquierdo y el corazón se hallan en relicarios del museo de la iglesia de la Anunciación, en Alba de Tormes; el cuerpo incorrupto, en el altar mayor de dicha iglesia, en un arca de mármol jaspeado custodiado por dos angelitos; un dedo se halla en la iglesia de Nuestra Señora de Loreto, en París; otro dedo, en Sanlúcar de Barrameda; y otros dedos y restos santos se encuentran esparcidos por España y por “toda la cristiandad”. Todavía en pleno siglo XX, según afirman los mismos datos de Wikipedia, el Generalísimo Francisco Franco conservó la mano derecha de la Santa luego de haberla recuperado de manos de las tropas republicanas.

5 Un hermano de Santa Teresa vivió en Santo Domingo. Leamos lo que nos dice al respecto Carlos Esteban Deive: “De familia de mercaderes conversos procedía Lorenzo de Ahumada, hermano de Santa Teresa de Jesús, el cual participó en la expedición de Alonso de Ojeda de 1499 para pasar luego a la Española en 1504. Asociado con Ojeda, ignoramos si se dedicó al comercio o a la extracción de oro, pero cualquiera que haya sido su actividad es indudable que llegó a prosperar,

Convento de la Encarnación en 1537) es la demostración fehaciente de su nueva fe, a pesar de la vigilancia que la Inquisición le montó a ella y a Juan de la Cruz (Fontiveros, Ávila, 1542 – Úbeda, 1591), su colaborador en la fundación y reforma de los carmelitas para mujeres y hombres.

El Santo muestra su deuda con la poesía mística de Teresa en la glosa de *Vivo sin vivir en mí* que acompaña su poema *Copla del alma que pena por ver a Dios*, cuyo título primero es: “Que muero porque no muero”.<sup>6</sup>

Pero, ¿qué es el misticismo? Sus antecedentes inmediatos surgen en el siglo XIII, luego del susto del año 1000. Como el juicio final no se produjo, las almas medievales siguieron preparándose, por si acaso. De ahí que la gran crisis espiritual, económica y moral que surgió a raíz del hartazgo de riquezas procedentes de la explotación de las colonias americanas produjera un revulsivo cuyo efecto fue una mirada interior a la España corrupta.

De esas riquezas se beneficiaron solamente la Corte y los banqueros flamencos y alemanes. A los grandes escritores del Siglo de Oro les correspondió realizar el escrutinio acerca de las causas de aquella descomposición.

Las mejores obras que aluden y evidencian ese escrutinio son *Don Quijote de la Mancha*, *El buscón* y *El pícaro Guzmán de Alfarache*, para no citar la literatura novelesca menor y el teatro, especialmente la zona gris de Lope y Tirso.

En 1898, ante el desastre de la derrota española a manos de los Estados Unidos en las guerras de Cuba y las Filipinas, fueron también los grandes intelectuales y escritores de la época quienes efectuaron, no

---

pues en 1507 remitió a la península 1700 pesos oro, una de las partidas más altas de las enviadas por los españoles residentes en la isla en esa fecha (Otte: 1963, 528). [...] El caso de la familia de la Santa es típicamente representativo del tránsito de unas generaciones a otras que, a partir de un origen converso, recaen en el judaísmo para, una vez reconciliadas por el Santo Oficio, levantarse de nuevo con la práctica del comercio, ya en la península ya en las Indias, y adquirir un título de hidalguía con el que ocultar su ‘infamia’ e ‘impureza’.” En *Heterodoxia e Inquisición en Santo Domingo. 1492-1822*, Premios Siboney 82/Taller, Santo Domingo, 1983, p. 89.

6 San Juan de la Cruz, *Poesías completas y comentarios en prosa a los poemas mayores*, 3ª ed., Colección Crisol Literario, Aguilar, Madrid, 1973, p. 42.

sin cierto eurocentrismo, el correspondiente examen de conciencia. Eso lo realizó la Generación del 98.

Pero antes y después de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz estuvieron el Arcipreste de Hita, Juan Martínez de Talavera, Cristóbal de Castillejo, el Caballero de la Tranca, María Salas de Sotomayor y Francisco Delicado, herederos todos de la poesía árabe-andaluzo-provenzal. Por supuesto, la deuda con el *Lazarillo de Tormes*, de Alfonso de Valdés, es, desde la picaresca, impagable.

Al misticismo, al igual que a sus antecesores lejanos, los anacoretas y ermitaños cristianos, no le interesaba el mundo material corrompido. Su negocio era con Dios, pues en la tierra todo perece con el tiempo, y necesidad era para el cristiano prepararse para la muerte o el día del juicio final.

Los místicos de los siglos XVI y XVII, como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, estaban interesados solamente en salvar su alma y entrar en comunión con Dios. Y el movimiento artístico, cultural, político y económico llamado luego Barroco les brindó la ocasión perfecta para zambullirse en el mundo del misticismo y del ascetismo. Dicho movimiento no quería nada de crítica, sino restablecer los dogmas del escolasticismo.

Observa Irving A. Leonard: “La amargura resultante fue causa de una sustitución inconsciente de los mecanismos intelectuales del escolasticismo como fines en sí mismos y del abandono de los últimos fines. El efecto fue la tendencia a trocar el contenido por la forma, la idea por el detalle, otorgar nuevas sanciones a los dogmas, evitar preguntas y sustituir la sutileza del pensamiento por la sutileza del lenguaje; y todo ello sirvió para la represión que no para la liberación del espíritu humano y para divertirlo mediante espectaculares expresiones y excesivas ornamentaciones”.<sup>7</sup>

La labor de vuelta al cristianismo prístino, tal como lo conciben Teresa de Ávila o Juan de la Cruz, sólo es posible a través del amor a Dios, de la comunión con Dios y del abandono de este mundo. Así, el trabajo de escritura de ambos tendrá como guía el dogma de los grandes moralistas del Barroco español, quienes, según Xavier Domingo,

---

7 *La época barroca en el México colonial*, FCE, México, 2004, p. 52.

condenaron “ásperamente la introducción de los términos del amor ‘divino’ en la poesía amatoria ‘profana’”. Pero, prosigue Domingo: “¿No fueron acaso clérigos los que, faltos de un lenguaje más apropiado, ‘elevaron’ a lo divino las candentes formas y palabras de la poesía de los juglares árabigo cristianos?”<sup>8</sup>

El propósito del libro de Domingo ayuda al lector y al investigador a meter el filo del cuchillo a un tema encriptado en el cuerpo de todo sujeto español, a saber, que no hay separación, sino unidad dialéctica con dominante de lo humano, entre lo divino y lo terrenal: “Amor divino y amor humano; a qué desgarros, a qué extremos de dolor y de extravío, a qué desviaciones y confusionismos aberrantes haya llevado esta irresoluta contradicción capital en el erotismo español es lo que en nuestro ensayo nos proponemos analizar”.<sup>9</sup>

Y como nuestro tema es el examen crítico de lo poético y lo político en el discurso mítico de Teresa de Jesús —y en el misticismo-ascetismo español—, me detengo en esta reflexión de Domingo:

La lamentable ignorancia en que se tienen las cosas de España, la superficialidad y la facilidad de las interpretaciones metafísicas, basadas casi siempre en la especulación sobre místicos menores, como los ortodoxos Juan de la Cruz o Teresa de Ávila (que aun conscientes de los ‘movimientos y humedades’ físicas que provoca la vida mística se inclinan por la autodestrucción por medio de una espiritualidad castradora), en las que incurre hasta un Georges Bataille, han hecho que una de las corrientes más profundas y más poderosamente influyentes de la cultura española: la que —partiendo de lo árabe, de lo hebreo y de lo cristiano provenzal— va a dar en MIGUEL DE MOLINOS (el único auténtico místico español) y, a través de Miguel de Molinos, pasando a Francia y Alemania, formará finalmente la sensibilidad moderna en sus más inclitos representantes.<sup>10</sup>

Ha dicho Xavier Domingo, en la cita de arriba, “interpretaciones metafísicas”. ¿Cuál es la teoría del lenguaje y del signo de la mística, de lo divino, de lo religioso, de lo santo, de lo sagrado? El dualismo

---

8 *Erótica hispánica*, Ruedo Ibérico, París, 1972, p.12.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*, p. 143.

entre significante y significado, entre cuerpo y alma, entre lo divino y lo humano.

La lingüística de la mística y de la religión católica está en el Génesis, en los padres de la Iglesia y en los filósofos católicos y cristianos desde la Edad Media hasta hoy (que tienen como padres putativos a Platón y Aristóteles). Está en Antonio de Nebrija, en su gramática y su diccionario.

Está también en Juan de Valdés y su *Diálogo de la lengua*. Y en cuantos españoles o extranjeros escribieron y reflexionaron sobre el lenguaje, la lengua y el signo, que fueron muchos en esos siglos XVI y XVII.<sup>11</sup> Su teoría es la metafísica del signo, es decir, el humo. Pero tal teoría funciona como un partido, el del signo, y su estrategia es el mantenimiento del orden social y divino en la tierra y en el cielo.

Henri Meschonnic ha trabajado esos dualismos, tanto en el Viejo Testamento como en el Nuevo:

Hay varios efectos de teoría contenidos en lo que llamaré ahora la política del ritmo, contra la política del signo. En la política del signo existe el paradigma teológico, es decir lo teológico-político. La política del ritmo es ateológica. Proclama que no hay mayor enemigo de la libertad individual y de la vida que lo teológico-político. Que no se debe confundir con la religión o con la fe en Dios. Lo teológico-político es diferente: es la explotación política de lo religioso. Es toda la diferencia entre Islam e islamismo por ejemplo. Pero todas las religiones —¿alguien lo ignora todavía?— tienen algo de teológico-político.<sup>12</sup>

Luis Santullano, editor, autor del estudio preliminar y de las notas explicativas de la edición de las *Obras completas* de Santa Teresa de Jesús,<sup>13</sup> es uno de esos espíritus cuya labor consiste, según Xavier

---

11 Las opiniones acerca del lenguaje y el signo en esta época las encontramos en una variada gama de intelectuales que tuvieron por fuerza que definir esos conceptos al tratar el problema del traducir. A tal propósito, véase el libro del editor Miguel Ángel Vega, *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Cátedra, Madrid, 1994.

12 *Crisis del signo. Política del ritmo y teoría del lenguaje*, Ferilibro, Santo Domingo, 2000, p. 25.

13 11ª reimpresión, Aguilar, Madrid, 1974.

Domingo, en validar la ortodoxia creada por la política del Poder en España, esto es, en hacer aceptar como estado de naturaleza cultural la supremacía de Teresa de Jesús o de Juan de la Cruz. Estos son así elevados a fundadores de la verdadera mística española, en oposición, por ejemplo, a un Miguel de Molinos.

Dice Santullano en la primera frase de su estudio:

¿Son los estados místicos como ventanas abiertas a un mundo nuevo? Para William James eso es lo que importa averiguar ante el fenómeno que la mística ofrece, lo que todo espíritu curioso del misterio quisiera ver revelado. Mas al plantear así el problema se olvida el carácter subjetivo de la experiencia mística, que imposibilita la enseñanza ajena. No se trata de un empeño de conocimiento intelectual, transmisible, sino de una relación directa con la divinidad. ‘Ninguna cosa —dice San Juan de la Cruz— criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios... Todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quiere asir’.<sup>14</sup>

En esa cita de Juan de la Cruz se advierte la estrategia mayor de la mística ortodoxa fundada por Teresa de Jesús y él: el rechazo radical a conocer otro mundo —el humano, por ejemplo— que no sea el de la unión y fusión del sujeto místico con Dios. Teresa de Ávila lo dice más paladinamente: “Lo que no entendáis, no os canséis. No es para mujeres, ni para hombres, muchas cosas”.<sup>15</sup>

En efecto, Teresa sintoniza con lo expuesto por Juan de la Cruz, y así la Santa declara en sus *Mercedes de Dios*: “Mientras menos lo entiendo, más lo creo”. En otro lugar afirma: “El entendimiento, si se entiende, no se entiende cómo entiende; al menos, no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entienda, porque, como digo, no se entiende: yo no acabo de entender esto”.<sup>16</sup>

A esa figura paradigmática, la mayor del misticismo y del barroco, se le llama paradoja. Es la misma de arriba, la usada por Juan de

---

14      Ibídem, p. 9.

15      Ibídem.

16      Ibídem.

la Cruz. Obedece a lo dicho por Leonard más atrás. La paradoja cristiana funciona como la unidad de los contrarios, es decir, como lo radicalmente alérgico a la contradicción indefinida. Si la paradoja como figura literaria resulta graciosa o hilarante, incluso confusa, su finalidad es retorcer el pensamiento y someterlo a la unidad como discurso de sujetos.

En eso consiste el misticismo y lo teológico como concentrado de clichés de una ideología teológico-política, la del mantenimiento del orden sagrado y la borradura del sujeto humano que se desvanece ante la vida para alcanzar a Dios a través del amor, lo que es vana pretensión.

¿Por qué es vana esa pretensión? A causa de la paradoja misma de Teresa y Juan: Dios es lo absoluto, e intentar conocerlo es “el pecado del intelecto, que es pecado satánico, de querer comprenderlo todo y abarcar los misterios más allá...”, como señala Pérez de Ayala (también citado por Santullano).<sup>17</sup>

Contra esa pretensión se vuelve la frase de San Pablo, la que Santullano cita para que concuerde con el rechazo a entender propalado por Teresa: “Dios vive en una luz adonde nadie puede llegar”. Santullano capta sutilmente la imposibilidad de la pretensión: “Y, sin embargo, se aspira precisamente a ese imposible, y en esa aspiración radica esencialmente la disposición mística, originada en una apetencia indomitable de divinidad que impulsa a los místicos y no les deja sosegar”.<sup>18</sup>

Esa aspiración es la fabricación de una ideología del reino del orden divino entendido inconscientemente como orden terrenal. A lo que se aplica Leibniz, siguiendo a Santa Teresa, para fundar su *Teodicea*, o tratado teológico-político: “Si Dios está aún más cercano a mí que mi mismo cuerpo, el mundo aparece como algo que no cuenta. Esencialmente: yo soy, Dios es” —*Seo in Deo esse*—.<sup>19</sup>

A partir de ese postulado se retoma la soledad o apartamiento del mundo material —ya practicado por ermitaños y anacoretas en el cristianismo primitivo— como la única forma de alcanzar a Dios.

---

17      Ibídem.

18      Ibídem, 9, 11.

19      Ibídem, 11.

A la propuesta de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, reproductora del dogma oficial, se opone la propuesta del “desapego de Dios”,<sup>20</sup> de Miguel de Molinos, aragonés enviado a Roma en 1663 por la Diputación de Valencia para postular la beatificación del sacerdote Francisco Gerónimo Simón.

Los poemas de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz redoblan el discurso ideológico-informativo en el que ambos explican el camino para llegar hasta Dios. Los poemas, para que no se los confunda con la mística de los profanos, contienen siempre la mención de Dios o de los símbolos de lo sagrado en la invocación o la dedicatoria. Los poetas profanos sí pueden invocar lo divino en sus composiciones eróticas. Como proclama el poema *Gólgota rosa* de Fabio Fiallo:<sup>21</sup>

“Del cuello de la amada pende un Cristo,  
joyel en oro de un buril genial,  
y parece este Cristo en su agonía  
dichoso de la vida al expirar.  
Tienen sus dulces ojos moribundos  
tal expresión de goce mundanal,  
que a veces pienso si el genial artista  
dióle a su Cristo el alma de don Juan.

Hay en la frente inclinación equívoca,  
curiosidad astuta en el mirar,  
y la intención del labio, si es de angustia,  
al mismo tiempo es contracción sensual.  
¡Oh, pequeño Jesús Crucificado!  
Déjame a mí morir en tu lugar,  
sobre la tentación de ese Calvario  
hecho en las dos colinas de un rosal.  
Dame tu puesto, o teme que mi mano  
con impulso de arranque pasional,

---

20 Para una explicación profunda del origen histórico de esa tendencia de la mística española, véase el ensayo de Jesús Esquerria Gómez, “El desapego de Dios en Miguel de Molinos”, *Teruel* 87 [II], 1999, pp. 143-171. Recuperado el 4 de octubre de 2014 en: [www.revistateruel.org/.../IET/.../Teruel\\_87\\_II\\_5.pdf](http://www.revistateruel.org/.../IET/.../Teruel_87_II_5.pdf)

21 *Obras completas*, vol. I, Editora de Santo Domingo, Santo Domingo, 1980, p. 89.

la faz te vuelva contra el cielo y cambie  
la oblicua dirección de tu mirar”.

Pero no hay dos lenguajes, uno divino y otro profano. Sólo hay un lenguaje. Y cuando éste se vuelve actividad del discurso, los signos funcionan en diferentes planos y adquieren una pluralidad de sentidos según el contexto o situación. Místicos y profanos están obligados a usar el mismo y único lenguaje. En el discurso es donde se distinguen unos de otros. O sea, se distingue cuál es divino y cuál es profano.

Por ejemplo, no existe posibilidad de confundir los poemas místicos de Santa Teresa o San Juan con poemas profanos. El sentido que los distingue es único y total, verdad del dogma católico y contrarreformista. En los poetas profanos, como en el texto de Fiallo citado arriba, el canto al amor de la amada es deseo carnal de ayuntamiento con ella. En los poemas místicos, católicos o no, se desea el ayuntamiento con la divinidad a través del discurso.

Al usar el mismo y único lenguaje, el riesgo de blasfemia es enorme. De ahí la vigilancia de la Inquisición y la prohibición a los sacerdotes y monjas católicos de escribir acerca de temas profanos. El caso de Tirso es emblemático: pese a la prohibición, siguió su camino. Por eso no es santo.

En cambio, el quietismo o discurso doctrinal de Molinos — según Esquerria Gómez lo demostró y Xavier Domingo lo adelantó— se abre a múltiples posibilidades de sentidos, al ser radical proposición de algo nuevo que no se conocía ni entre alumbrados o dejados de Toledo, ni en diversas sectas místicas católicas o protestantes. Molinos bebió en la fuente primigenia de Antonio Panes y su libro *Escala mística*, pero transformó su discurso mítico, al igual que cambió la propuesta de su cercano amigo Juan de la Cruz. Por esa razón fue encausado y condenado por la Inquisición en Roma. Dice Esquerria Gómez:

Dios y hombre —y este es tal vez el misterio central del cristianismo— no son sino dos espejos que se reflejan mutuamente. Cada uno recibe la imagen del otro, pero al mismo tiempo, y en virtud del mismo movimiento reflexivo, la devuelve y la rechaza. Dios se hace hombre en Cristo y el hombre se hace Dios en el

místico. Por eso Dios desampara al hombre y éste se desapega de Dios. Dios y hombre han perdido en definitiva subsistencia: están perdidos, disueltos en un torbellino de reflejos que a la vez los identifica y los diferencia.<sup>22</sup>

Siguiendo el hilván del discurso místico de De Molinos, Esquerra Gómez plantea que “la contradicción constitutiva de toda religión [es] que conciba a Dios como un absoluto”.<sup>23</sup> Al no existir Dios sin su contraparte (el creyente), ambos se vuelven relativos; según planteó De Molinos: “Esa indiferencia hacia lo absoluto nos vuelve absolutos a nosotros mismos. Si el sabio epicúreo al imitar a los dioses en su indiferencia se volvía indiferente a esos mismos dioses, el místico, en su indiferencia hacia Dios, se vuelve Dios, lo reencuentra en sí mismo, aunque ya sin sí mismo”.<sup>24</sup>

Para Esquerra Gómez la doctrina mística del desapego de Dios implica los demás desapegos, lo que la vuelve mística de la nada:

El hecho religioso es aquí, paradójicamente, ausencia de “religación” o, dicho provocadoramente: es ateo. La mística nadista —como la de Molinos— es la máxima y más perfecta expresión de esa ausencia de “religación”: ni relación con el mundo (desapego de las criaturas), ni relación con el yo (desapego de sí), ni relación con Dios (desapego de Dios). La nada es lo absoluto (Dios) en tanto que absoluto desasimiento de todo absoluto.<sup>25</sup>

Finalmente, y como conclusión, palabras de Esquerra Gómez que glosan las de De Molinos:

La quinta y última cosa de la que se ha de desapegar el alma del que quiere llegar a la ciencia mística —tras haberlo hecho de las criaturas, de las cosas temporales, de los dones del Espíritu Santo y de sí misma— es, dice Molinos, *el mismo Dios* [...]. Pero, ¿cómo puede desapegarse de Dios ni de nada un alma despojada

---

22 Jesús Esquerra Gómez, loc. cit., p. 168.

23 *Ibidem*, p. 169.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

de sí misma, es decir, un alma aniquilada, desalmada? En el diccionario de autoridades se ofrece la siguiente acepción de ‘desalmamiento’: olvido de Dios. El alma desalmada no puede ni necesita desapegarse de Dios pues se halla olvidada de él por olvidada de sí. No queda *nada* que desapegar, puesto que no hay ya *nadie* de quien desapegarse. Desnudada el alma de sí misma, ¿qué sentido tiene el último grado de desapego místico?<sup>26</sup>

Estas citas pertinentes resumen el quietismo, doctrina fundada por Miguel De Molinos, místico barroco que desarrolló sus conceptos en el libro *Guía espiritual* (1675), y que tuvo una influencia y un peso teológico-político incluso en el interior del Vaticano. Aun cuando tal doctrina fue condenada por la Inquisición mediante la bula *Coelestis Pastor* del papa Inocencio XI (del 20 de noviembre de 1687), no se cerró ahí ese capítulo.

Anterior a la obra de De Molinos, el racionalismo cartesiano (Descartes, 1591-1650), con su duda metódica, empalma con la teoría del desapego de Dios. Además, un siglo más tarde (1687-1789) la Revolución francesa y su sector más radical crearon abolir todo teísmo y cambiarán —aunque por menos de año y medio— el calendario gregoriano.

En el siglo XX el concepto de desapego será reivindicado por las terapias de la psicología clínica, el psicoanálisis y la psiquiatría. Todavía más, hace 55 años surgió en España, según Xavier Domingo, tremendo reperpero:

[...] el Reverendo Padre don Hipólito Lucena, cura párroco de Málaga, la de Santiago, da un escándalo ahogado a duras penas gracias a los esfuerzos conjuntos de la Iglesia todopoderosa y de las autoridades complacientes. Don Hipólito, eminente profesor, además, de Teología, tenía organizada en la parroquia de Santiago una iglesia clandestina en la que celebraba constantes ‘desposorios’ ante el altar con sus numerosas y bellas seguidoras. En un clima de inmensa exaltación mística y sexual, resucitando una antigua tradición gnóstica y mediterránea, don Hipólito y las ‘hipolíticas’ (como se las llamó) se acercaban a Dios mediante el sexo. Don Hipólito fue descubierto [...] el caso es que éste

---

26      *Ibidem*, p. 169-170.

último y grandioso heterodoxo español está hoy<sup>27</sup> recluido en un convento de Austria.<sup>28</sup>

Este embrollo, así como el de los dejados de Toledo, los heréticos del Espíritu Santo y una retahíla de asociaciones de este tipo surgidas en España, es el producto del Concilio de Trento, que el 11 de noviembre de 1563 instauró el celibato en contra de los dictados de la biología humana y del precepto “Creced y multiplicaos” contenido en la *Biblia*. La biología humana da este tipo de respuestas a la sexualidad reprimida cuando la testosterona y la progesterona se “revoltean”.

Ni la ortodoxia mística de Santa Teresa y Juan de la Cruz ni el quietismo de Miguel de Molinos aportan una respuesta a la sexualidad, pero al menos la de éste último puede desembocar en ella. La Iglesia dio en Trento una respuesta como la que dieron Grecia y Roma con sus pitonisas, sibilas y vestales.

Eso significó la inscripción de los fantasmas de la sexualidad reprimida en el inconsciente de curas y monjas: así como antiguas vírgenes se desposaban con los dioses paganos, nuestras monjas modernas se casan con Cristo.

Y tal inscripción se manifiesta, hasta hoy, en las prácticas conocidas de todos: el homosexualismo masculino y femenino, la pederastia, el animalismo, las sollicitaciones en el confesionario, el fetichismo, la necrofilia, la masturbación, los éxtasis tipo Teresa y Juan de la Cruz (muy vigilados por la Inquisición a causa de sus poemas; en el caso del santo, se vigilaba también su posible conexión con Miguel de Molinos), el pecado venial más benigno traducido en poluciones nocturnas, y cuando no, el abandono de las vocaciones para abrazar el matrimonio o la unión consensual.

Traumas de la castración sexual que a lo largo de la historia de la cristiandad han convertido a millones de fieles en psicóticos, esquizofrénicos, sadomasoquistas y enfermos de amor.

Pero debe decirse, con Menandro, que en materia de prácticas humanas nada ha de sernos ajeno. Y aquello que los códigos religiosos

---

27 Este “hoy” debe entenderse como el año 1972, momento en que se publicó el libro *Erótica hispánica*.

28 Xavier Domingo, op. cit., p. 143.

y penales llaman aberraciones sexuales —y que condenan como tales— no son más que prácticas de sujetos. Ello prueba hasta la saciedad que no hay separación entre lo divino y lo humano, que tales prácticas son realizadas por hombres y mujeres divinos nacidos de simples mortales profanos.

Grecia y Roma no separaron nunca a sus dioses paganos de los seres humanos que creyeron en ellos. Por eso los dioses del Olimpo y del Panteón eran, y tenían, figuras humanas. La *Biblia* dice que Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, pero la Iglesia Católica —más ortodoxa que la realidad— quiso romper con esa concepción pagana.

No obstante, *velis nolis*, tuvo que volver sobre sus pasos y dar rostros humanos a Dios, las vírgenes, los santos y al propio Jesús. Si la Iglesia se hubiera quedado en la pura abstracción y la invisibilidad de Dios, nadie la hubiese seguido.

Además, es solamente con el paso de los siglos, cuando la vida y las obras literarias o conceptuales de los místicos logran demostrar no poseer ni un milímetro de heterodoxia, que el Vaticano les proclama santos y santas. El arte de pensar, que es invención de un conocimiento nuevo, opera de forma diferente a los místicos y los dogmas: anuncia las transformaciones venideras para que otros, al apropiárselas y practicarlas, cambien el mundo que les toque vivir.

Aparte de esos traumas, existen otros de carácter social y político. Uno de ellos es el hecho de que el sujeto eclesiástico se ve reducido a una no persona a través del asistencialismo: al no trabajar, vive de mantenido; y al no poder casarse, no adquiere una responsabilidad. Eso le convierte en una especie de menor asistido. Peor aún, no sabe la burocracia eclesiástica de dónde proviene el dinero de su mantenimiento.

En paradoja claroscuro de *sintaxero*, el dinero de la supervivencia de clérigos y monjas proviene de una parte de la universal extracción de la plusvalía al proletariado mundial. Es el resultado, si se me permite la comparación, de una suerte de clientelismo y patrimonialismo semejante al practicado por los sistemas políticos seculares. De ahí la conexión y el trabajo en común de ambas burocracias para producir el mantenimiento del orden. La burocracia eclesiástica se encarga de la producción y reproducción de la ideología del miedo al infierno eterno, a la muerte fuera de la gracia de Dios.

Y en América, precisamente en el México colonial, el Barroco místico produjo, con Miguel de Guevara (¿1585?-¿1646?), “oscuro monje agustino que vivió en Tiripetío, Michoacán”, el más refinado soneto ideológico capaz de competir con el *Vivo sin vivir en mí* de Santa Teresa y la *Noche oscura del alma* de San Juan de la Cruz. Leamos:<sup>29</sup>

“A Cristo crucificado”

No me mueve, mi Dios, para quererte,  
el cielo que me tienes prometido;  
ni me mueve el infierno tan temido  
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor; muéveme el verte  
clavado en una cruz y escarnecido;  
muéveme ver tu cuerpo tan herido;  
muévenme tus afrentas y tu muerte.  
Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera  
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,  
y aunque no hubiera infierno te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera,  
Pues aunque cuanto espero no esperara,  
lo mismo que te quiero te quisiera.

---

29 Irving A. Leonard, op. cit., p. 122.

# **Perspectivas actuales en los textos de Teresa de Jesús**

Exposición de  
Manuel Maceiras Fafián



## Perspectivas actuales en los textos de Teresa de Jesús

Con el propósito de prevenir ambigüedades, convendrá adelantar que mi aproximación a la figura de Santa Teresa no se sustenta en supuestos de naturaleza religiosa o espiritual, sino en intenciones exclusivamente historiográficas. La presente reflexión se nutre, por tanto, con una lectura de sus textos —llenos de exuberancia, espontaneidad y gracia— que pudiera calificarse de laica. O, cuanto menos, neutra.

Esta actitud sugiere la pregunta de si es legítima tal abstracción frente a una obra literariamente articulada, de su primera a su última página, en torno al amor a Dios. Por mi parte entiendo que sí, que la obra escrita de Santa Teresa de Jesús, como la totalidad de la *Biblia*, en el *Antiguo* o el *Nuevo Testamento*, y como cualquier otro libro de contenido religioso, puede ser leída como si de un libro cualquiera se tratase. Será su interpretación la que dé cuenta de la diversidad de sentidos que puedan derivarse de la literalidad de sus páginas.

Para esa abstracción provisional de los supuestos cristianos y religiosos de la obra de Teresa de Jesús, me amparo en la *homilía* que el papa Paulo VI pronunció el 27 de septiembre de 1970, en ocasión de su proclamación como Doctora de la Iglesia, algunas de cuyas ideas he tenido presentes al redactar estas páginas. Ello no impide que mis palabras se acojan a una clara neutralidad racionalista, independiente de las propias creencias.

Con estos supuestos, atentos solo a la “textualidad”, dividiré esta exposición en dos partes. En la primera, muy breve y preliminar, titulada “La persona y su época”, haré dos precisas referencias a la condición de autora y al contexto doctrinal en el que se sitúa la figura histórica de Teresa de Ahumada. En la segunda, que ostenta el epígrafe de “Virtualidades y sugerencias de sus textos”, me aproximaré a cuatro perspectivas de su obra que, a mi juicio, guardan notable interés para nuestra actualidad.

## La persona y su época

La primera referencia preliminar atiende al talante psicológico de la mujer llamada Teresa de Cepeda y Ahumada, que vive de 1515 a 1582. A mi juicio, ella es una personalidad cuya densidad biográfica no se alcanza tanto atendiendo a lo que hizo cuanto a lo que escribió, al cúmulo de experiencias que relata en sus obras.

La totalidad de sus afanes monacales reformadores no fue más que obra mundana, conjunto de preocupaciones menores, me atrevería a decir, aun con riesgo de ser mal entendido. Y así es porque en sus escritos es donde ella misma dice que condensó la esencia de sus vivencias.

En la figura de Teresa las palabras sobrepujan, en significación y valor, a las cosas mismas, a su pragmatismo comprometido con las obras y hechos que entretuvieron su actividad. La totalidad de su personalidad, psicológica y espiritual, se deduce de sus propios escritos, no del conocimiento histórico de los avatares y acontecimientos en los que se enzarzó, ni siquiera del valor ético de sus sacrificadas conductas personales. Teresa está, por entero, en sus libros.

Dando un paso más, no parece discutible o dudoso que su actividad de escritora contribuyera a fraguar su específico perfil interior. La mujer Teresa, ¿habría llegado a recorrer el camino de su progresión espiritual en la forma en que lo hizo si no hubiese ido poniendo por escrito sus experiencias más personales y subjetivas?

No cabe duda de que su santidad habría sido la misma, ni de que no serían menos admirables sus virtudes; pero lo que parece claro, al leer sus textos desde perspectivas simplemente laicas, es que su escritura fue contribuyendo a articular su peculiar percepción de sí misma y la persistencia en la prefiguración simbólica de sus experiencias más personales. De no haber escrito, ¿cómo habría evolucionado la vida interior y la progresión del espíritu de Teresa?

Conscientes de que el lenguaje, en particular el narrativo, contribuye de modo esencial a articular la experiencia interna de cualquier escritor, sus consejeros espirituales y confesores le ordenaron que pusiese por escrito sus vivencias más íntimas.

Entre ellos estuvo nada menos que fray Luis de León, quien en 1565 edita su *Libro de la vida*. Y tuvo como confesor, durante seis años,

al dominico Domingo Báñez, una de las figuras eminentes en la conocida polémica *de auxiliis*, controversia mantenida con los jesuitas en torno a la intervención del concurso divino en las acciones humanas. Teológica en su esencia, esa polémica también mantuvo en vilo a la filosofía escolástica hasta inicios del siglo XX.

La segunda consideración preliminar es de orden histórico. El siglo XVI hereda no pocos movimientos espirituales anteriores a los españoles y que ya eran frecuentes en Europa desde el siglo XIV. La literatura mística no es, por tanto, un fenómeno específicamente español. Baste recordar al Maestro Eckhart (1260-1327) en Alemania y a Juan de Ruysbroeck. Ambos inspiran la llamada *devotio moderna*, a la que se adscribe el movimiento de los “Hermanos de la vida en común”. De éstos recibirá su primera educación nada menos que Nicolás de Cusa (1401-1464), gran renovador del platonismo renacentista. Como parte de la legión de neoplatónicos, dicha corriente alcanza a Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y a Giordano Bruno (1548-1660), que por mi cuenta califico de figura “arcangélico-luciferina”.

Es un ambiente que llega hasta inicios del Renacimiento transido por corrientes de espiritualidad de muy diverso tipo, las que en muchos casos y lugares degeneraron en tendencias mágicas, espiritistas y exotéricas que tuvieron que coexistir paradójicamente con la nueva ciencia marcada por la astronomía y la física modernas. Coexistencia paradójica sólo en apariencia, porque ambas —magia y ciencia— dirigían sus afanes a conocer y descubrir las razones de los fenómenos naturales, si bien por procedimientos absolutamente diferentes: la magia mediante sortilegios y conjuros puramente imaginativos, sin la menor justificación real o racional, y la ciencia a través de la mentalidad experimental, la inducción rigurosa y la demostración matemática o lógicamente argumentada.

En todo caso, en España y en el resto de Europa, el ambiente intelectual y doctrinal del siglo XVI no fue en absoluto ni tranquilo ni transparente. Eso sólo se fue logrando en la medida en que las nuevas ciencias fueron desplazando las tendencias exotéricas y los naturalismos mágicos.

En España el clima general del siglo XVI no es menos convulso debido a la confluencia de tres grandes órdenes de factores: los nuevos problemas suscitados a partir de la conquista y colonización americana,

las contiendas derivadas de la difusión del protestantismo y las querellas políticas internas a la propia monarquía. El contexto doctrinal es igualmente complejo. Lo sintetizo por mi cuenta en torno a tres grandes orientaciones.<sup>30</sup>

1. **Vía del recogimiento.** Característica de las casas de retiro franciscanas, influirá directamente en Santa Teresa, San Juan de la Cruz, fray Luis de León, entre otros. Esta “Vía de Recogidos” proponía recorrer el camino del exterior al interior mediante la oración, en la permanente imitación de Cristo. Es de señalar que todas las experiencias extraordinarias le suceden a Santa Teresa mientras está orando, no en otros momentos.
2. **Alumbrados o dejados.** No deben ser confundidos con los recogidos. Los alumbrados buscan la unión, mejor, la fusión o confusión inmediata con Dios, pero para alcanzarla consideran nociva cualquier tipo de mediación (oración, ritos y ceremonias) y asumen la explícita desobediencia a las jerarquías eclesiásticas. El decreto inquisitorial de 1525 pretendió erradicarlos, pero no lo logró.
3. **Vía del beneficio.** Con notables seguidores de inspiración franciscana y neoplatónica, asimila espiritualidad con amor a la naturaleza, si atendemos a *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, obra publicada en 1578 por Diego de Estella, uno de los principales promotores de esta orientación.

Como trasfondo, desde el inicio del siglo XVI se divulgan con fuerza las doctrinas de Erasmo de Róterdam (1469-1536), presente con desigual vigor en toda la centuria. Aunque con no pocas dudas sobre la sinceridad de las intenciones de su promotor, lo cierto es que el erasmismo se propagó como pretensión de renovación de la vida religiosa en base a la advertencia primordial de que son más meritorias las convicciones interiores que las prácticas y ritos externos, como lo atestiguaría el divulgado tópico “el hábito no hace al monje”, que fue recogido en

---

30 M. Maceiras, “Pensamiento español en el siglo XVI”, *Historia del pensamiento español*, vol. II, Ed. Síntesis, Madrid, 2002, pp. 197-264. A. Hueriga, *Historia de la espiritualidad II*, Flors, Barcelona, 1969. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 1976, 2 vols. Muy documentada, con criterios historiográficos a mi juicio muy atinados, es la obra de Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Algaba, Madrid, 2007.

la obra principal de Erasmo, el *Enquiridión o Manual del caballero cristiano*.<sup>31</sup> Sin haber leído a Erasmo, Teresa reformula esa convicción en los términos siguientes: “No está el ser fraile en el hábito”.<sup>32</sup>

### **Virtualidades y sugerencias de sus textos**

Pero hoy, más que ahondar en los pormenores contextuales de la época, creo de mayor interés para nosotros ir a su obra, no con intenciones anónimas e intemporales, sino situados en nuestra propia circunstancia intelectual y espiritual. Leída desde ahora, a mi entender, la obra de Teresa de Jesús sigue ofreciendo un horizonte de sugerencias que podemos calificar de modernas, modernísimas. De hecho, por su sinceridad y marcado subjetivismo, buena parte de su obra puede ser incluso calificada de posmoderna, si me es permitida tal aproximación conceptual.

De tales sugerencias o virtualidades sintetizo cuatro que revisten, a partir de una lectura puramente “neutra” o “laica”, no poco interés para nuestra actualidad.

#### **I. Vitalismo biológico y psicológico exuberante**

Teresa alcanza nuestras actuales preocupaciones por la ostentación manifiesta de una vida entendida como espontaneidad y libre expansión de la energía preexistente en el trasfondo de nuestra condición humana. En ella se muestra la exuberancia de una actividad psicobiológica y espiritual sincera y sin miramientos, que se caracteriza ante todo por estar exenta de intenciones superfluas, por estar liberada de prejuicios preconstituidos y por ser espontánea con plenitud e incluso desmesura.

La secuencia de su energía, a la que nos aproxima en su *Libro de la vida*, no es narración o recuento de su diacronía biográfica, sino

---

31 Primera edición, 1503. Edición bilingüe de Dámaso Alonso, CSIC, Madrid, 1970. En esta obra aparece el tópico recogido por Erasmo en los términos siguientes: “Lo principal de la religión verdadera, que es la cristiana, no consiste en meterte a fraile (sic), pues sabes que el hábito, como dizen (sic), no hace al monje” (p. 410).

32 Teresa de Jesús, “Libro de la vida”, *Obras completas*, Sígueme, Salamanca, 1997. Cap. V, 38, 32, p. 291.

el relato de que la potencia oculta de las energías humanas puede ir mucho más allá de las modalidades normativas que la someten: puede, de hecho, liberarse de la atracción de la madre tierra y ser ajena al reino de los intereses, al imperio de la trivialidad.

No son pocas las actitudes que al día de hoy, sin rangos ni preferencia, se han globalizado. Entre ellas está la reivindicación de la singularidad, de los fueros de la personalidad como facultad para manifestar nuestra subjetividad creativa más allá de los convencionalismos. Sin extrañeza por la identificación, no otro fue el empeño de la mujer llamada Teresa de Cepeda. Ella fijó el núcleo de su perfección psicológica y espiritual en transferir al mundo cotidiano su interioridad, que de ese modo se transmutó en actividad laboriosa y competitiva, incluso deportiva, sin aminorar por ello sus exigencias ascéticas y sus ideales sobrenaturales.

Sus páginas nos aproximan a una trayectoria biográfica cuyo destino va asociado a la desazón que suscita la contienda entre sus íntimos deseos y la escasez de recursos psicológicos para saciarlos.<sup>33</sup>

---

33 Son numerosos los estudios sobre la interpretación psicoanalítica del misticismo. Aquí haré sólo una brevísima referencia a ella, no siendo ese el asunto de estas palabras. Está ya presente en Freud, vinculada a su interpretación de la religión, en particular en sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. En España veo seriamente tratado el asunto, con amplia y matizada documentación, en las ponencias sobre “Repensar la mística” del *XXII Foro sobre el Hecho Religioso*. Fueron editadas por el Instituto Fe y Secularidad en *Cuadernos 44 y 45*, Madrid 1999. En el número 45 se recoge el interesante y documentado trabajo de Carlos Domínguez Morano titulado “Experiencia mística y Psicoanálisis”.

No cabe duda de que los fenómenos místicos no son ajenos a la estructura psíquica del ser humano, como todo el resto de las manifestaciones antropológicas. Pero tampoco es discutible que los seres humanos somos sujetos singulares, irrepetibles y no *inventariables*, con experiencias propias y personales que en gran medida son no homologables a las de los demás. Desde esa perspectiva, no veo razones para que una obra como la de Santa Teresa, escrita y articulada con tanta coherencia discursiva, pueda ser interpretada desde otros supuestos que no sean los suyos, esto es, los de su amor vehemente y profundo por un ser querido sin presencia física. Es ese amor al Dios que encuentra en su alma el que la lleva a prácticas de oración que no son ensimismamiento, sino conversación con el ser amado. Y es en ese contexto discursivo —en el vaivén interactivo de la oración— que le acontecen todas sus experiencias místicas. En ese sentido, no encuentro razones para interpretarlas como algo extraño a su profunda y normalísima sensibilidad femenina, una sensibilidad que encara y vive interiormente la figura histórica de Jesucristo como ideal de perfección y como síntesis del amor hasta la muerte.

En términos más vitalistas y menos reflexivos, Teresa adelanta en sus vivencias cotidianas la convicción de que el ser humano está transido por una esencial desproporción o excentricidad. Es lo que Pascal retoma en sus *Pensamientos* cuando se pregunta: “En fin... ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada en relación con el infinito, un todo en relación a la nada, una mediación entre la nada y el todo, infinitamente alejado de comprender los extremos; el fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable”.<sup>34</sup>

Esa condición excéntrica del espíritu humano (que se percibe a sí mismo como una nada frente al infinito al que aspira) es la razón de la inquietud psicológica y espiritual que, con perceptibles pero desiguales consecuencias, afecta con singular y profunda vehemencia a personas dotadas de aguda sensibilidad, como fue Teresa. Niña y joven inquieta, monja insatisfecha, mujer enérgica y sentimental, la biografía de Teresa fue un permanente afrontamiento vigoroso de sus propias contingencias, de la enfermedad y la fatalidad impuestas por sus achaques graves y permanentes de salud.

Sin embargo, como si la ley del péndulo gobernara las oscilaciones del ser, ella fue capaz de hacer valer el principio femenino de la fortaleza y de encarnar la plenitud maternal aun sin la alegría de haber engendrado hijos: persistió en el amor, no sólo hacia sus hermanas de religión, sino hacia cuantos compartieron su trato. Su depurado espiritualismo no trajo consigo la evaporación del cuerpo, tampoco la huida de las responsabilidades, pues fue incesante en la actividad y en su aplicación a las faenas diarias hasta el momento mismo de su muerte.

La vida de Teresa contradice la vivencia de la fe entendida como gracia acomodada, sin exigencias, porque su espiritualidad se decantó como solicitud de aprendizaje moral obligado a la acción de tejas abajo, la que se prueba en la faena y se enfrenta a la aridez de cada día sin caer en la ilusión del espiritualismo inmovilista, como si la vida contemplativa fuese algo así como el acceso al reino de las ideas puras. Teresa fue todo lo contrario de una burguesa del espíritu acunada de modo complaciente por los dones divinos. Todo lo contrario: vital por excelencia, su

---

34 Pascal, *Pensées, Oeuvres Complètes*, Seuil, París, 1963. p. 526. Paul Ricoeur dedicó una de sus primeras obras al análisis reflexivo de la “desproporción” humana: *Philosophie de la Volonté. 2, Finitude et culpabilité: I. L’homme faillible*, Aubier-Montaigne, París, 1960. Traducción al castellano, Taurus, Madrid, 1982.

laboriosidad demuestra su condición artesana, la naturaleza proletaria de su esfuerzo corporal y psicológico, cuantificado y regulado por el tráfigo febril de los quehaceres mundanos.

## II. La identidad personal, consecuencia de las obras, no de las palabras

Retomando la acepción filológica del término “misticismo”, la vida de Teresa muestra hasta qué punto nuestra identidad personal se define por lo que hacemos, no por lo que decimos. En términos evangélicos, es digno de mérito “no el que dice Señor, Señor, sino quien hace la voluntad de mi Padre”. Lo que, si nos atenemos a la simple antropología, supone vincular la progresión de la personalidad a la acción de la voluntad, a sus resultados pragmáticos, a la presencia comprobada de la libertad en el mundo real.

El valimiento y la estima de nosotros mismos, esto es, la reivindicación de nuestra identidad, no se fragua, por tanto, mediante la razón pura o el sentimiento impoluto, inmanente a nuestras intenciones, sino que va resultando de nuestra tarea biográfica personal (en singular, porque cada ser humano está llamado a escribir su biografía de su propio puño y letra).

Y dicha identidad sólo será auténtica, no falseada, si asumimos íntegramente la totalidad de nuestro tiempo biográfico: el pasado debe ser activado cada día mediante la memoria, el presente debe ser acogido en el trabajo y la iniciativa cotidiana, y el futuro debe ser adelantado en cuanto previsión y expectativa que nos comprometen, ya que, para afrontar el día de hoy con la mirada puesta en el porvenir, tenemos que obligarnos a cumplir las promesas que nos hacemos a nosotros mismos y que adelantamos a los demás.

Lo que acabo de decir previene la lectura de la obra más profundamente espiritual de Teresa, *El castillo interior. Las moradas*. Su relato es la alegórica puesta en escena de la tesis de que la identidad, tanto psicológica como espiritual, es sucesión no interrumpida del cumplimiento de los compromisos, de los logros alcanzados frente a los fracasos.

Y así es porque la vida, también la del espíritu, no se nos ofrece trazada desde sus orígenes sobre pautas seguras, sino entre “dudas y zozobras”, como ella misma reconoce. El ser humano no es obra acabada, por eso debemos aprender a vivir a diario. Y esa es la razón por la que

cada uno debe sostener sobre sus hombros sus compromisos reales, por la que tiene que asumir la vida y llevarla adelante por sí mismo sin claudicar cobardemente, pues no disponemos de dioses taumatúrgicos, ni domésticos ni foráneos.

No otro es el camino del espíritu si seguimos las sendas que recorrió Teresa. Para ella el espíritu es actividad presente y prevención adelantada del porvenir. Lo que supone reconocer que la condición humana debe contar con su esencial excentricidad, porque vive un mundo escindido entre el dentro y el afuera, entre el presente que es y el futuro que pretende ser y todavía no es.

Tal dialéctica no se resuelve mediante intenciones y vivencias subjetivas —ideas, sentimientos, afectos, esperanzas—, sino que demanda el compromiso empírico con el exterior: solicita nuestras obras y hechos, en los que deben adquirir cuerpo, mundo y tiempo real nuestras aspiraciones interiores. Sin forzar las analogías, esta forma teresiana de entender nuestras vidas guarda cierta proximidad —aunque también una distancia esencial— con la que años más tarde propondrá el pensador alemán Guillermo Hegel.

La proximidad o analogía radica en que también para Hegel el espíritu es el movimiento interior por el que cada ser reacciona y actúa sobre sí mismo para superar su anquilosamiento y su muerte. Por el espíritu la estrella alumbra cada noche el firmamento, y suministran oxígeno diario el agua, el árbol y el vegetal, que garantizan con ello la subsistencia de los seres sobre el planeta. En fin, el espíritu es la fuerza interior por la que cada uno de los seres naturales cumple su misión en el concierto armonioso de la Naturaleza.

Con privilegio sobre los demás, el espíritu activa la dialéctica inmanente al ser humano en su voluntad de perpetuarse. Voluntad de permanecer que se manifiesta a través de las tres grandes esferas de la creatividad humana: a) la Filosofía y las Ciencias, b) el Arte y sus infinitas variantes, c) la Religión y sus incontables formas históricas.

De este modo, confirma Hegel, el saber filosófico y científico, las incontables creaciones artísticas y las innumerables modalidades religiosas son testimonios comprobables y perdurables del espíritu de inmortalidad, sustento de las profundas aspiraciones que llevan en sí mismos los seres humanos.

Por esos tres órdenes de realidades la conciencia adquiere la certeza de perdurar más allá de sus límites y contingencias individuales, incluso más allá de la muerte personal, porque Filosofías/Ciencias, Artes y Religiones permanecerán en el mundo como testimonio de que los seres humanos no agotamos las potencialidades de nuestro ser en el tiempo que nos ha tocado vivir.

La diferencia entre el espíritu teresiano y el hegeliano es, sin embargo, esencial, si se tiene en cuenta que para Hegel las formas de creatividad espiritual son el refugio por el que el ser humano quiere perdurar y permanecer en el mundo. Y aunque el espíritu es también en Teresa fuerza interior que moviliza las aspiraciones humanas hacia la eternidad, la suya no es una eternidad que se alcance en este mundo mediante las obras, sino que es vivida como encuentro con el ser hacia el que se siente íntima y sentimentalmente atraída, pues éste es especie de melodía que acompaña toda su vida.

Por eso su inquietud espiritual no admite tregua ni por sus tareas y afanes, ni siquiera mediante prácticas ascéticas o de penitencia, porque el bien amado y deseado está íntimamente asociado al ansia de buscarlo. Consecuentemente su espíritu consistió en esfuerzo animoso, en contienda consciente de que los dones de Dios no son fulguraciones sutiles y refinadas de última hora, puesto que sólo se ofrecen a los que durante toda su existencia perduran en su búsqueda con la gana de querer encontrarlos.

Si seguimos *El castillo interior. Las moradas*, la trayectoria del espíritu teresiano es un laborioso remar contracorriente, una senda exigente de esfuerzo y empeño a cada paso, todo menos travesía plácida, reposada y serena.

Comienza con las prácticas ascéticas, que recorre en las tres primeras moradas. Ascende luego, en la cuarta y quinta moradas, a los ejercicios de la oración de recogimiento y de la oración de quietud. Y entonces alcanza, después de ese tránsito ascendente, la sexta morada, la del arrobamiento y el éxtasis, que abren la puerta a la felicidad de la unión con el Amado, que sólo se da en la séptima y última morada. Es la aceptación lúcida de tan sinuosa travesía la que presta al espíritu la fortaleza diamantina para hacer frente a experiencias que sobrepujan las de nuestras vidas cotidianas.

Así pues, la vida del espíritu, del espíritu místico teresiano, es todo lo contrario a la quietud cínica, a la ataraxia estoica o a la resignación islamista del sufí. Para ella el espíritu es reacción contradictoria a la expectativa de la omnipresencia tecnocrática de la divinidad, tal como esperaban los dejados y alumbrados heterodoxos, contemporáneos suyos. Contrariando la dejadez interior de todos ellos, el misticismo teresiano es obra de un yo personal laborioso e industrioso, no de actitudes propias de una moral deshuesada.

Si esfuerzo es la vida del espíritu, no otra cosa podemos esperar para la supervivencia corporal, la de todos los días, la cotidiana y profesional. En las dos, la seguridad buscada debe ir acompañada por la prudencia y la perseverancia activas, bajo los resortes de la autorregulación. De ahí que Teresa no haya vivido su vida como heroína obsesionada por ilusiones finalistas. La vivió momento a momento, negándose a identificarse con lo alcanzado, consciente de que cada uno de nuestros logros es adelanto de los que nos faltan por conseguir.

Los trabajos y los días —evocando a Hesíodo— no son, pues, poderes que nos opriman, son calendario de la sobreabundancia de los dones de la vida. En consecuencia, las desazones cotidianas ejercen de testigos de la distancia entre lo que somos y lo que estamos llamados a ser, entre lo que alcanzamos y lo que podemos todavía alcanzar, porque los seres humanos no somos juguetes de dioses ocultos, ni sombras de poderes herméticos. El tiempo no se nos concede como un orden dado, sino como atmósfera que va haciendo hueco y aireando la convergencia de nuestros proyectos.

III. El conocimiento de “sí mismo”, vía de acceso al reino de valores mayores

Nada más lejos de la espiritualidad teresiana que la beatería bobalicona, de la que ella con energía se alejó y de la que se propuso apartar a sus hermanas religiosas. Y eso porque cuerpo y alma forman unidad sustancial, interactiva e indivisible, de modo que comportarse como mortales exige también vivir de lo que en nuestro organismo hay de más alto, inmortal. Así lo había adelantado, no un místico cristiano, sino el pagano Aristóteles, un griego del siglo IV a. C. que hizo esta sorprendente advertencia:

Pero no debemos seguir los consejos de algunos<sup>35</sup> que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aunque cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad.<sup>36</sup>

En analogía con esa solicitud, la dinámica de la espiritualidad teresiana suprime las viejas dicotomías y se afianza plenamente en la profundidad de los sentimientos humanos, en la intimidad misma del alma, que está constituida, desde los pitagóricos, por inteligencia, vitalidad, sentimiento y pasión. Tan complejo es el arco iris de nuestra interioridad que el misticismo teresiano invita a conocernos a nosotros mismos, a dirigirnos a los substratos profundos de nuestra personalidad, de donde proceden el amor y la verdad, y en cuya búsqueda encontraremos a Dios: “Y he aquí que estabais dentro de mí..., después de que fuera os buscara”, confiesa San Agustín en sus *Confesiones* (X, cap. 27), obra que Teresa había leído ya en su juventud.

Y porque el amor y la verdad son principios reguladores de nuestra propia interioridad, lo más coherente es seguir la advertencia agustiniana que dice *In te ipsum redi*, “vuelve sobre ti mismo”, ya que en los confines del alma, como reconocía el viejo Heráclito, habita el “logos” que gobierna todas las cosas.

Asentada en esa misma certeza, la actitud de Teresa de Jesús es compromiso con la vida interior, no para guarecerse en sus escondrijos anímicos, sino para emplearse a fondo en la oración. Oración que no será ensimismamiento o pura iluminación contemplativa, mas contradicción del solipsismo, es decir, diálogo, solicitud de compañía, contento de la conversación, plática y plegaria afectuosa con su divino interlocutor.

La oración de Teresa confirma que es muy cierta la prevención del *Eclesiastés* (4, 10): “Desgraciado el que está solo”. No en vano todo lo extraordinario le sucede mientras reza, porque para ella rezar equivalía

---

35 Seguramente Aristóteles se refiere a los poetas Simónides y Píndaro, quizás también a los trágicos Esquilo, Sófocles y Eurípides. En general, la literatura griega expresa los sentimientos y pasiones más arraigados en la naturaleza humana, sin otras connotaciones.

36 Ética a Nicómaco, Gredos, libro X, 1177 b 31, p. 398.

a seguir el ritmo, el vaivén de la conversación, la fluidez de la palabra. La oración de Teresa es un trayecto itinerante compartido en el que su interlocutor interior va dejando oír sus voces. Por eso su deseo es seguir hablando, continuar en compañía de quien tanto le satisface, dando así de nuevo razón a San Agustín cuando se lamentaba: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te, Domine* (“inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti, Señor”).

Es de la indigente inquietud del alma humana de donde brota la oración practicada como conversación amistosa y amorosa con el Amigo, el Maestro, el Señor, que son los nombres que atribuye a Dios. Si seguimos sus textos, la forma teresiana de rezar confirma que los seres humanos no somos hechura de metáforas, y que por tanto la única desgracia que hay en el mundo es la soledad: nuestra desventura mayor es encontrarnos sin compañía, ser solos. En ese sentido, su oración refresca la memoria para que —creyentes o ateos— seamos advertidos de que la luz y la verdad no son independientes de nuestro íntimo deseo de encontrarlas.

Ese me parece ser el sentido de sus palabras cuando reitera en su *Libro de la vida* lo siguiente: “El gran bien que hace Dios a su alma es que la dispone a tener oración con voluntad”. Sí, con voluntad, atributo exclusivo de los mortales. Hermanando a Aristóteles y Unamuno con Teresa de Jesús, podríamos decir que es la voluntad la que induce el ansia natural y biológica de permanecer en contacto con el interlocutor al que se quiere y en cuya compañía nos sentimos gratificados. Pero demos por cierto que, al huir de la soledad, nuestras aspiraciones y deseos no van a donde les parezca; van adonde los lleven nuestras intenciones.<sup>37</sup>

---

37 Como ya adelantamos en la nota 4, en relación al psicoanálisis, son numerosas las obras sobre la “singularidad” de la experiencia mística formuladas desde la psiquiatría y la neurociencia. Es una evidencia antropológica que los seres humanos somos sujetos de experiencias personales muy diferentes y heterogéneas, sean de tipo intelectual, afectivo, sentimental, etc. Son muchos los que se sienten ajenos a experiencias y sentimientos religiosos o espirituales, y que por ello reducen la interpretación de los fenómenos místico/espirituales al ámbito puramente neurofisiológico. La literatura en este sentido, como sucede con las interpretaciones psicoanalíticas, es abundante pero también discutible. Cito sólo algunas obras de los últimos años: E. García Albea, *Teresa de Jesús, una ilustre epiléptica*, Ed. Huerga y Fierro, Madrid, 2002; A. López Alonso, *Santa Teresa de Jesús: enferma o santa*, Universidad Alcalá de Henares, 2004. Escrita desde la experiencia religiosa, y haciendo frente a opiniones como las expresadas en los libros anteriores, está

#### IV. La escritura como articulación progresiva de la personalidad

Teresa escribía prácticamente a diario y con notable rapidez. Ella misma nos cuenta que escribía con gusto a veces y con profundo disgusto otras, que en ocasiones lo hacía forzada, por obediencia a sus confesores. En todo caso, elaborada con más o menos agrado por su parte, su obra nos pone ante las virtualidades mentales y psicológicas del lenguaje escrito, nos lleva más allá de su función meramente comunicativa.

Nuestras palabras, sobre todo las que escribimos, expresan nuestra interioridad. Pero también imponen orden a nuestras ideas, atribuyen sentido propio a los conceptos y otorgan valor a los juicios, graduación a los afectos. Los escritos de Teresa son matrices finamente torneadas que encuadran el progreso de su personalidad. Es mediante ellos (esto es, por su puño y letra) que va asentando su original temperamento y que va consolidando casi cronológicamente el reconocimiento de sí misma.

En efecto, ellos le permitieron avivar su capacidad reflexiva sobre el curso de su propia interioridad, así como agudizar su percepción del mundo-entorno. Y porque deseo e imaginación son sus impulsos nutricios, la madurez humana y la ascensión espiritual de Teresa se pueden seguir a través de la lectura de todas sus obras, tanto de las grandes y conocidas (*Libro de la vida*, *Las moradas*, *Libro de las fundaciones*, *Camino de perfección*) como de su *Epistolario*, que contiene innumerables cartas dirigidas a los interlocutores más variados. Como sucede en el resto de su obra escrita, en esas cartas comunica, mas por ellas también va reafirmando su personalidad psicológica, espiritual y moral.<sup>38</sup>

Mantener fresca la memoria, viva la imaginación y alerta la voluntad mediante la práctica de la escritura es un adelanto de modernidad de inapreciable valor que nos ha legado Santa Teresa. Lección que todos estamos llamados a imitar, en la medida en que entre en nuestros cálculos contribuir a la mejor articulación y maduración de la propia personalidad.

---

la obra de T. Álvarez Fernández, *Teresa a contraluz: la Santa ante la crítica*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2006. A pesar de su contexto original, sigue teniendo actualidad la interpretación de la experiencia religiosa que William James desarrolla en *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona, 2002.

38 En las *Obras completas*, cuya edición se ha citado en nota anterior, se recogen 479 cartas, casi todas de notable extensión. Este *Epistolario* va de la página 1157 a la 1900, a espacio simple, tipo 10/12: casi 750 páginas de nuestros actuales formatos.

Su voluntad de escritora nos traslada hasta la mentalidad ilustrada de Herder y al espíritu prerromántico de Humboldt, para quien el lenguaje, en particular el escrito, es órgano que expresa la plenitud del espíritu, pues es energía que reordena la propia subjetividad intelectual, moral y afectiva.

Andando los tiempos, esta convicción ha sugerido la admisión de la *isonomía* o correspondencia entre lenguaje y mundo, según queda expresada en la frase: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”.<sup>39</sup> Invertiendo el sujeto del enunciado, eso significa que mi mundo tiene la extensión que le marcan las posibilidades significativas de mis palabras, tal como concluye Wittgenstein, quien acabó sus días en actitudes próximas a un misticismo agnóstico.

Emparejando mundo y lenguaje, Teresa de Jesús adelantó al gran pensador vienés, pero así mismo contravino su tesis final y principal. Y eso porque aun si la correspondencia entre lenguaje y mundo es real, no por ello debemos callarnos cuando aquello que pretendemos nombrar no está al alcance de las significaciones verbales.

Para Teresa se trata de seguir hablando, de hablar con propiedad echando mano de los recursos que nos ofrece el uso simbólico del lenguaje. Avivar las metáforas y el impulso semántico de los símbolos son procedimientos legítimos de nuestros lenguajes para extender los significados, para ampliar la expresión y renovar la carga semántica de los signos. Su fin es recubrir la distancia abierta entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo previsto y prefigurado por el espíritu.

Si atendemos a sus narraciones, las visiones de Teresa son de dos clases: unas internamente imaginarias, no localizadas en el exterior, y otras que se pueden calificar de sensitivas. A las primeras pertenece la del capítulo noveno de la *Morada* sexta, en donde cuenta:

[...] nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma, muéstrale claramente su sacratísima humanidad [...] que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella.<sup>40</sup>

---

39 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 2003. Proposición 5.6, p.111.

40 “El castillo interior. Las moradas”, *Obras completas*, Op. Cit., pp. 696-697.

En contraste, las visiones sensitivas no tienen ni materia sensible ni imaginada, como ocurrió con la sensación de tener a Cristo a su lado, lo que le sucedió el 29 de junio de 1559, según el relato del capítulo XXVII del *Libro de la vida*.

Con el propósito de dar cuenta de sus visiones imaginativas y sensitivas, de alcanzar a expresar y no callar la densidad y amplitud de sus experiencias interiores, la escritora tuvo que buscar el símil y la metáfora como mediaciones significativas. Mas aquí la figuración literaria no es un recurso retórico: es la modalidad lingüística que necesita la autora para poder expresar lo que siente.

Así, los recursos metafóricos de *El castillo interior. Las moradas* —empezando por los del propio título— son símbolos naturales que apuntan a experiencias reales que no pueden ser dichas ni expresadas en términos sometidos a la rigidez argumental. Los escritos teresianos se caracterizan por el hecho de que sus metáforas no están al servicio del entendimiento: son los propios ojos y oídos del espíritu, y solamente por su mediación logra ella comunicar el mundo prefigurado o previsto en su interioridad.

Las metáforas no se limitan, pues, a alimentar la inteligencia, como decía Ortega y Gasset cuando las calificaba de “hormonas del entendimiento”. Más que hormonas, las metáforas y símbolos teresianos son órganos, posibilidades literarias que van dando verosimilitud a experiencias subjetivas que se hallan fuera de la racionalidad teórica y de la expresividad práctica.

Deduciendo consecuencias, el espíritu de la Teresa escritora no es modelo literario fácilmente reproducible ni por creyentes ni por incrédulos, dada su extraordinaria búsqueda de la esencia de la espiritualidad. Con experiencias situadas al margen del recinto de los sucesos usuales, de su obra brota un impulso antimimético que desaconseja la imitación. Sin embargo, me parece decididamente posmoderna, actualísima, porque, de tejas abajo, ella adelantó con carácter concreto y rasero alcanzable por la sabiduría ordinaria el hecho de que escribir —escribir a diario según muestra su ejemplo— es el remedio más a la mano y al alcance de todos para articular, dominar y hacer progresar nuestra propia personalidad.

Efectivamente, cada acto de escritura la eleva a una altura cada vez mayor, impide que la creatividad de su espíritu se contraiga en trabajo obligado o estúpido pasatiempo.

Con una analogía que quizás ella aprobase, la Teresa escritora me parece coincidir con la divisa pedagógica de Montaigne, que advertía convencido: “Yo no enseño. No enseño nada en absoluto. Yo simplemente relato”. Si repasamos sus páginas, esa sigue siendo, según mi lectura, la fuerza del testimonio de Teresa de Jesús para creyentes y/o ateos. Ella simplemente relata, relata su trayectoria psicológica y espiritual.

Ahora bien, de sus páginas se desprenden, a mi juicio, dos notables y modernísimas advertencias psicopedagógicas, adelantadas ya en líneas anteriores. La primera es la indicación de que la única desgracia que hay en el mundo es la soledad. Por eso el alma de su biografía fue la oración practicada como conversación, coloquio y plática. La segunda es el reiterado recordatorio de que aquello que los seres humanos experimentamos en lo más profundo de nosotros mismos es lo único capaz de dar sentido a nuestros gestos cotidianos.



# Los expositores

## **Antonio Ramos Membrive**

Antonio Luis Ramos Membrive nació en Granada en 1958. Es licenciado en Derecho por la Universidad de Granada. Cursó así mismo estudios de derecho internacional en la Universidad de Poitiers, Francia. Desde 2004 pertenece a la carrera diplomática española. Ha estado destinado en las representaciones españolas en Damasco, Viena-OSCE y Kiev. Actualmente ostenta el cargo de consejero de la Embajada de España en República Dominicana.

## **R. P. Alfredo de la Cruz Baldera**

El reverendo padre Ramón Alfredo de la Cruz Baldera nació el 5 de julio de 1961 en San Francisco de Macorís, República Dominicana. Inició su formación religiosa en el Seminario Menor Santo Cura de Ars, de La Vega, en 1977.

Obtuvo la licenciatura en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM), en tanto que en la Universidad Friedrich-Wilhelms de Bonn, Alemania, se licenció y doctoró en Teología, específicamente en el área de pedagogía religiosa. Aparte de su vida sacerdotal, ha desarrollado una larga vida académica que le llevó a ser rector de la Universidad Católica Nordestana (2009-2014) y de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (desde el año 2015).

Además, actualmente es presidente de la Asociación Dominicana de Rectores de Universidades (ADRU) y rector del Instituto de Sacerdotes Diocesanos de Schönstatt para México, Centro América y el Caribe. Ha publicado los libros *Introducción a la lectura e interpretación del texto bíblico* y *Christliche Erziehung im Prozeß der neuen Evangelisierung Lateinamerikas (Educación cristiana en el proceso de la nueva evangelización en América Latina)*.

## **Andrés L. Mateo**

El autor nació en Santo Domingo el 30 de noviembre de 1946. Es poeta, novelista, crítico y educador. Se licenció en Letras en la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) y obtuvo un doctorado en Ciencias Filológicas en la Universidad de La Habana.

Su reconocida obra le ha hecho merecedor de importantes premios: el Premio Nacional de Novela (1981), el Premio de Novela de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña (1991), el Premio Nacional de Ensayo (1994), el Premio a la Excelencia Periodística Dominicana (1999) y el Premio Nacional de Literatura (2004). También ha recibido el Caonabo de Oro que otorga la Asociación Dominicana de Periodistas y Escritores, y es miembro de número de la Academia Dominicana de la Lengua y de la Academia de Ciencias de la República Dominicana.

Algunas de sus obras más importantes son: *Pisar los dedos de Dios*, *La otra Penélope*, *La balada de Alfonsina Bairán*, *El violín de la adúltera*, *Manifiestos literarios de la República Dominicana*, *Mito y cultura en la Era de Trujillo*, *Al filo de la dominicanidad*, y *Pedro Henríquez Ureña: errancia y creación*.

## **Diógenes Céspedes**

El autor nació en Hato Mayor, República Dominicana, el 28 de mayo de 1941. Es crítico literario, poeta, narrador, periodista y lingüista. Graduado de periodista en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, realizó dos licenciaturas y una maestría (en Francés, Lingüística y Estilística) en la Universidad de Besançon (Francia). Después, en la Universidad de París VIII (Vincennes-Saint-Denis), obtuvo el doctorado en Literatura General con una especialidad en Poética.

Los siguientes son sólo algunos títulos de su prolífica bibliografía: *Escritos críticos*; *Seis ensayos sobre poética latinoamericana*; *Estudios sobre literatura, cultura e ideologías*; *Ideas filosóficas, discurso sindical y mitos cotidianos en Santo Domingo*; *Lenguaje y poesía en Santo Domingo en el siglo XX*; *Política de la teoría del lenguaje y la poesía en América Latina en el siglo XX*; *Max Henríquez Ureña en el Listín*

*Diario. Desde mi butaca, t. I; Tres ensayos acerca de la relación entre los intelectuales, el poder y sus instancias.*

Entre otros premios y honores por su brillante labor, recibió el Premio Nacional de Ensayo en 1984 y el Premio Nacional de Literatura en el año 2007.

### **Manuel Maceiras Fafián**

Catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), doctor en Filosofía y Letras (París/Sorbona, Complutense de Madrid). De 1986 a 1998 fue decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la UCM. Promovió el programa de doctorado de la UCM en colaboración con la UNPHU y la PUCMM. Codirigió con Radhamés Mejía cuatro proyectos de cooperación de la Agencia Española de Cooperación Internacional en República Dominicana.

Ha sido profesor invitado por diversas universidades españolas y por las de Stanford, Sorbona y Toulouse-Le Mirail. Ha sido investido como *Doctor Honoris Causa* por la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico y por acuerdo de la Junta de Síndicos de la Universidad del Estado de Nueva York. Dirigió la *Revista de Filosofía* desde 1989 a 1998.

Es autor de 15 libros y de más de ciento veinte artículos y trabajos sobre temas filosóficos y humanísticos. Su libro *La experiencia como argumento* sintetiza buena parte de su pensamiento en relación con asuntos de actualidad. A la investigación sobre el lenguaje dedicó *Metamorfosis del lenguaje*. Con Radhamés Mejía coordinó y es coautor del libro *Investigación e Innovación* (Sanesteban, Salamanca, 2009). Con Luis Méndez coordinó y es coautor de la obra conjunta *Los derechos humanos en su origen. La República Dominicana y Antón Montesinos* (Sanesteban, 2011).

Promovió y coordinó la «Colección de Filosofía» de la editorial Cincel/Kapelupz (56 libros). Promovió y dirigió las dos series de «Filosofía» editadas por la editorial Síntesis (64 libros). Ha dedicado particular atención a la “metodología de la investigación científica”, materia que actualmente imparte en dos universidades españolas.

Ha desarrollado la misma temática en varios seminarios en República Dominicana, en los que ha puesto especial atención en la elaboración y articulación de textos científicos y argumentados (UNAPEC y MESCYT).

## Publicaciones UNAPEC

- *El derecho de huelga: estudio comparativo*, Porfirio Hernández Quezada, 1982.
- *Cien años de miseria en Santo Domingo. 1600-1700*, Frank Peña Pérez, 1985.
- *Y nadie sabe quién es su legislador. Coloquio experiencias del sistema electoral: evaluación y perspectivas*, Leonel Rodríguez y Joachim Knoop (ed.), 1986.
- *La inmigración dominicana en los Estados Unidos*, José del Castillo y Christopher Mitchel (editores.), 1987.
- *Barreras: estudio etnográfico de una comunidad rural dominicana*, Víctor Ávila Suero, 1988.
- *Cuba y la República Dominicana: transición económica en el Caribe del siglo XIX*, Roberto Marte, 1989.
- *Gestión financiera y administrativa de la pequeña industria en la República Dominicana*, Sonia Lizardo, 1989.
- *Discursos desde la Rectoría*, Leonel Rodríguez, 1991.
- *El Quintana de Oro*, Evalina Estrella (recop.), 2000.
- *Estaba escrito*, Dennis Rafael Simó Torres, 2000.
- *Bajo la cruz del sueño*, Mariano Lebrón Saviñón, 2002.
- *El huracán de la ignorancia*, Dennis Rafael Simó Torres, 2002.
- *Cancionero de vida*, Dennis Rafael Simó Torres, 2003.
- *Relaciones humanas*, María del Carmen Genao, Ana Pérez y Rosa Castro, 2003.

- *Vida y obra de don Mariano Lebrón Saviñón*, Carlos T. Martínez, 2003.
- *Lenguaje, identidad y tradición en las letras dominicanas. De Javier Angulo Gurudi a Manuel Salvador Gautier*, Bruno Rosario Candelier, 2004.
- *Ensayos sobre lingüística, poética y cultura*, Diógenes Céspedes, 2005.
- *Los árboles de UNAPEC. Un monumento de la naturaleza*, Ricardo García, Francisco Jiménez y Ángel Haché, 2005.
- *Los intelectuales y el poder*, Guillermo Piña Contreras (ed.), 2005.
- *Usted no lo diga y otros temas de lingüística*, Mariano Lebrón Saviñón, 2008.
- *Max Henríquez Ureña en el Listín Diario. 1963-1965. Desde mi butaca*, Tomo I, Diógenes Céspedes (ed.), 2009.
- *El control de constitucionalidad como garantía de la supremacía de la Constitución*, Hermógenes Acosta de los Santos, 2010.
- *El habla de los historiadores y otros ensayos*, Andrés L. Mateo, 2010.
- *Estudios lingüísticos, literarios, culturales y semióticos*, Diógenes Céspedes, 2010.
- *30 años de coloquios jurídicos*, Alejandro Moscoso Segarra (comp.), 2011.
- *Los días alcionios*, Manuel Núñez, 2011.
- *Los intelectuales y el poder II*, Diógenes Céspedes (ed.), 2011.
- *La barca y el gavilán, arengas del alba y la lengua*, Tony Raful, 2012.
- *Lecciones de cálculo superior. Ecuaciones diferenciales y métodos matemáticos*, Francesco. Semerari, 2012.
- *Responsabilidad penal de los administradores en los delitos societarios*, Francisco Manzano, 2013.

- *En la universidad*, Justo Pedro Castellanos Khoury, 2014.
- *Relaciones humanas*, María del Carmen Genao, Ana Pérez y Rosa Castro, 2014
- *Primera jornada científica Universidad-Empresa-Desarrollo 2012*, Aida Roca y Matías Bosch (eds.), 2015.
- *Un año de cultura tradicional dominicana. Una muestra*, Edis A. Sánchez R., 2015.

#### Serie Metodología de la Enseñanza Superior

- *Evaluación en el aula*, Héctor Manuel Rodríguez, 1978.
- *Metodología de la enseñanza universitaria*, Héctor Manuel Rodríguez, 1978.

### **Colección UNAPEC por un mundo mejor**

#### Serie Artes y Comunicación

- *La imagen corporativa en la comunicación organizacional: teoría, conceptos y puntos de vistas*, Alicia María Álvarez Álvarez, 2005.
- *Arte y comunicación I*, Elena Litvinenko, 2008.
- *Arte y comunicación II*, Elena Litvinenko, 2010.

#### Serie Investigación

- *La enseñanza del español: retos para la República Dominicana. El proyecto UNILINGUA-UNAPEC*, Irene Pérez Guerra, 2005.
- *La enseñanza-aprendizaje de la matemática: un modelo metodológico. El proyecto UNAPEC*, Génova Feliz, 2005.
- *Un ensayo con los programas de matemática. Colegios APEC 2002-2006*, Lidia Dalmasí, 2006.
- *Auditoría forense aplicada al lavado de dinero de las instituciones financieras*, Zoila Cáceres, César Novo, Rafael Martínez y Rafael Nova, 2010.

#### Serie Desde la Rectoría

- *Discursos del Rector*, Dennis Rafael Simó Torres, 2005.
- *Discursos del Rector 2*, Dennis Rafael Simó Torres, 2007.

#### Serie Artes y Comunicación

- *El dibujo humorístico. Una aproximación didáctica*, Alexandra Hasbún, 2009.

#### Serie Tecnología

- *El molino de viento, una solución eólica al problema energético dominicano*, William E. Camilo R., 2005.
- *Estudio bitemporal de la deforestación en la República Dominicana usando sensores remotos*, Yrvin A. Rivera Valdez y Rubén Montás, 2006.

#### Serie Derecho

- *El nuevo Código procesal penal: los desafíos de la transculturación jurídica*, Cristina Aguiar, 2010.

#### Serie Ensayo

- *Para entender la sociedad del conocimiento de Peter Drucker*, Mario Suárez, 2005.
- *Globalización, educación y universidad. Cambio y transformación curricular*, Francisco D'Oleo, 2006.
- *Programa de Desarrollo Profesional Docente: una experiencia de postgrado accesible como estrategia de cambio y excelencia en la Universidad APEC (estudio de caso)*, Dennis R. Simó Torres, Inmaculada Madera Soriano y María de los Ángeles Legaña Ferrá, 2006.

#### Serie Conferencia

- *Un país con futuro. Crisis, corrupción y pobreza: ¿cómo evitarlas?*, Opinio Álvarez, 2005.
- *Los desafíos de la universidad en el siglo XXI*, Carlos Tunnermann Bernheim, 2008.

### Serie Ética

- *Los valores morales desde la perspectiva de la fe*, Juan Francisco Puello Herrera, 2009.

### Serie Artículos

- *Mi opinión*, Wilhelm Brouwer, 2010.

### Serie Administración

- *Una nueva perspectiva de la administración*, Raynelda Pimentel y Roberto Portuondo, 2005.



## Colofón

Esta primera edición de *Santa Teresa de Jesús y el misticismo español*, que consta de 1,000 ejemplares, se terminó de imprimir en junio del 2015 en los talleres de Editora Búho, en Santo Domingo, República Dominicana.

