

El éxtasis místico¹

La experiencia mística no es un suceder de extraños eventos, sino un método de vida o más bien de separación de la vida. Distintas teorías proponen una explicación desde la de los psiquiatras hasta la de los sociólogos; pero no se ha de perder de vista el problema teológico, a pesar de las convicciones personales. El misticismo se presenta contemporáneamente como doctrina filosófica y como experiencia psicológica; en cuanto doctrina, los occidentales lo conciben como una teoría del conocimiento.² Todo individuo vive una experiencia propia.

(1) En este artículo se tratará sólo del misticismo occidental y en particular del misticismo cristiano.

El investigador R. Bastide a este respecto transcribe los siguientes textos de Delacroix y de Baruzi respectivamente: «Para entender el misticismo cristiano hay que acercarse directamente a los grandes místicos, si no hay riesgo de no ver otra cosa que sus características inferiores' y de confundirlo con 'los accidentes nerviosos que lo complican, el histerismo o la locura religiosa', H. Delacroix (*Teresa de Avila*); Es importante que el ejemplo elegido sea complejo y de sutil calidad', J. Baruzi (*Juan de la Cruz*)». BASTIDE, R., *Sociología e psicología del misticismo*, Roma, Newton Compton Editori, 1975, p. 19.

Con el objeto de que el trabajo tenga la mayor uniformidad lingüística, se traducen las fuentes críticas. Se indicará este modo de proceder en cada caso [Trad. de la autora].

(2) *Ibidem*, p. 10: «El conocimiento humano es relativo: relativo ante todo al propio yo y relativo en sí mismo; el absoluto, pues, huye de su propia investigación, no puede ser captado por el intelecto. ¿Pero no es acaso posible otra vía, aquella de la intuición? El misticismo', dice Schopenhauer, 'es una doctrina que tiende a dar el sentimiento directo de lo que la percepción, el pensamiento y, en general, toda forma de conocimiento no logran alcanzar') [Trad. de la autora].

También cuando más o menos inconscientemente imita un modelo o cuando sufre la influencia de una tradición, existe en él algo original: es decir, él refracta, según su criterio personal, esta tradición que pesa sobre él, este modelo que quiere entender. Sin embargo, la mayoría de estos casos divergentes es reducible, al menos esquemáticamente, a unos tipos y se puede delinear una clasificación de las personalidades místicas. En el ambiente social —las circunstancias históricas, la estructura de la sociedad, sus transformaciones morfológicas, sus trastornos económicos— se han de buscar las causas que favorecen el surgimiento de un tipo de misticismo y no otro.³

Lo que los místicos buscan, ante todo, es identificarse en un arrebatado apasionado con el supremo Amante. Lo demuestran las confesiones dejadas por la mayoría de los místicos que son verdaderos romances de amor.⁴ La experiencia mística teresiana gira alrededor de la palabra *unión*: «*Cuando es unión de todas las potencias, es muy diferente; porque ninguna cosa puede obrar, porque el entendimiento está como espantado; la voluntad ama más que*

(3) *Ibidem*, pp. 12-13: «Todos están de acuerdo en reconocer que la flor mística brota de modo más espléndido en el campo religioso. El misticismo está en el origen de la religión (el Cristianismo ha nacido de la efusión del espíritu el día de Pentecostés, con todo su cortejo de fenómenos místicos: visiones de lenguas de fuego, glosolalía, etc.). Sin embargo, si la religión nace del misticismo, ella luego es espantada por su violencia; quiere regularla. Pero, al querer constreñir en reglas tan rígidas todo lo que es espontaneidad activa, se acaba por suprimir la espontaneidad misma. A la religión vivida sucede la religión pensada, a veces incluso ridiculizada. El misticismo, que poco a poco había desaparecido de los orígenes de la Iglesia, reaparece; ahora él se presenta como la revancha del individuo contra toda barrera eclesiástica sobre la cual se quiebra la fogosidad de su impulso. Es, pues, la consciencia individual que alcanza a Dios, fuera de todo intermediario. El misticismo, de otra parte, es también una heroica tentativa de llevar la religión a su perfección suprema. Así si el misticismo está en la base de toda religión, él está también en su vértice. El misticismo comporta por lo menos tres problemas: el primero, histórico, versa sobre los orígenes y el desarrollo de las prácticas y de las doctrinas místicas; el segundo, psicológico, sobre la descripción y, a caso, sobre la explicación positiva de los diferentes fenómenos extáticos; el último, metafísico o teológico, sobre el valor de la experiencia religiosa» [Trad. de la autora].

(4) Recuérdese entre otros Angela de Foligno, María Alacoque, Ruysbroeck, Francisco de Sales, etc.

entiende».⁵ Como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, Dios y hombre son Uno en la unión de amor, no de esencia. Una entrega total y recíproca, que se denomina *matrimonio espiritual* cuando alcanza su forma más alta. Teresa es consciente de cuán audaz es el término, y a tal propósito hace notar: «Y, aunque sea *grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio*».⁶ Nótese la gran importancia que la terminología nupcial y el lenguaje erótico asumen en la tradición mística. En la mística nupcial la mujer es símbolo de la entrega religiosa y mística.'

Este lenguaje, sin embargo, sugiere inevitablemente una comparación con el amor profano: se encuentran los mismos deseos, las mismas ternuras y los mismos celos.⁸ A este punto la conclusión que se obtiene sería que el misticismo no es otra cosa que una desviación del instinto sexual.

Los psicólogos y los psicoanalistas han tratado, durante más de medio siglo y todavía siguen tratándolo con mucho interés, el problema entre mística y sexualidad, entre mística y

(5) CC 54,6 - *Grados de la oración, Sevilla, febrero-marzo de 1576*, p. 1.048.

Para indicar las obras citadas se utilizarán las siglas convencionales: C: *Camino de Perfección* [CE: *Camino de Perfección* (Autógrafo de El Escorial) — CV: *Camino de Perfección* (Autógrafo de Valladolid)] — CC: *Cuentas de Conciencia (Relaciones y Mercedes de Dios)* — E: *Exclamaciones del alma a Dios* — M: *Castillo Interior* o *Las Moradas* (1M, 2M, 3M, 4M, 5M, 6M, 7M: primeras moradas, segundas moradas, terceras moradas, etc.) — MC: *Meditaciones sobre los Cantares (Conceptos de amor de Dios)* — V: *Libro de la Vida*. Toda cita indicada ha sido tomada de SANTA TERESA DE JESUS, *Obras completas*, Revisión textual, introducciones y notas: ENRIQUE LLAMAS - TEOFANES EGIDO — DANIEL DE PABLO MAROTO — JOSÉ VICENTE RODRIGUEZ — FORTUNATO ANTOLIN — LUIS RODRIGUEZ MARTINEZ; Director ALBERTO BARRIENTOS, Madrid, EDE (Editorial de Espiritualidad), 1984, 4ª ed.

(6) 5M 4, 3, p. 906.

(7) Cfr.: STEGGINK, O., *Sin amor... todo es nada (Afectividad y vida espiritual en Santa Teresa de Jesús)*, Madrid, EDE, 1987, p. 55.

(8) Mana Alacoque intercambia su corazón con el de Jesús, marca el nombre de Cristo en su propio pecho con un estilete y firma su testamento con la sangre de las heridas, así como una enamorada podría hacer por su amante. Angela de Foligno se enorgullece de ser la única del valie en ser visitada por Dios.

erotismo. Tesis como las de Kafft-Ebing, de Freud o de Leuba, hacen derivar el sentimiento religioso y la vida mística del erotismo. Un breve avance:

- Kafft-Ebing hace notar que la religión es ante todo deseo de unión y también de dependencia hacia el ser amado, y que estos dos deseos son propiamente aquellos que se encuentran en la base del amor. La pasión conduce en muchas ocasiones al masoquismo y al sadismo; el amante goza del sufrimiento propio o del que inflige. Del mismo modo la religión lleva al ascetismo —dolor que se infligen a sí mismos— y al fanatismo —dolor que se inflige a los demás—. El éxtasis, por último, simula y se asocia incluso al clímax físico.
- Freud hace derivar todas las actividades humanas, sin excepción, de las represiones o de las sublimaciones de la libido. Los místicos son unos ascetas; ellos luchan en contra de sus deseos; sin embargo, es imposible apagar del todo la libido que, reprimida por un lado, intenta pasar por vías transversas, y se insinúa hacia donde nadie pensaría buscarla. En las horas que ellos creen más bonitas de su existencia es cuando los santos estuvieron más preparados para cometer el pecado de la carne. El éxtasis sería la revancha de una tendencia reprimida, como demostraría el análisis de los sueños y de los discursos místicos.⁹
- Leuba ve en los místicos la confluencia de dos corrientes: una corriente erótica, que explicaría la dicha estática, y una corriente voluntarística, que explicaría el esfuerzo moralizador del asceta.

(9) De nuevo R. Bastide cita el siguiente texto: «El Dr. Otto Rank relaciona el misticismo, sobre todo en su forma oriental del Nirvana, con el deseo del hombre, separado brutalmente de su Madre con el nacimiento, de volver a encontrar la voluptuosa condición intrauterina (RANK, *O.*, *Il trauma della nascita*, Guaraldi, Florencia)». BASTIDE, R., *Op. cit.*, p. 137 [Trad. de la autora].

Pronto se presenta una objeción en contra de estas tesis, y es que la emoción amorosa necesita, para desencadenarse, de excitante apropiados. «Tal objeción, sin embargo, comporta olvidarse del importante fenómeno del transfert, a consecuencia del cual las imágenes que no poseen nada de erótico en sí mismas pueden todavía llegar a excitar los sentidos. Así que la tesis erótica contiene una parte de verdad».¹⁰

De la misma manera podrían matizarse tesis como las formuladas por Jean Baruzi y Gaston Etchegoyen que sostienen que el uso del lenguaje erótico tendría un carácter puramente alegórico, literario y tradicional."

Juan de la Cruz dice en uno de sus textos más importantes: «Muchas veces acaece que en los mismos ejercicios espirituales, sin ser en mano de ellos, se levantan y acaecen en la sensualidad movimientos y actos torpes, y a veces aun cuando el espíritu está en mucha oración».¹² El hecho es que el cristiano *se* da por entero a su Dios; se abandona a Él tanto con sus tendencias inferiores como con sus inclinaciones superiores; él amará, pues, simultáneamente con el cuerpo, con el corazón y con el cerebro: «Porque como gusta el espíritu y sentido, con aquella recreación se mueve cada parte del hombre a deleitarse según su porción y propiedad. Porque entonces el espíritu se mueve a recreación y gusto de Dios, que es la parte superior; y la sensualidad, que es la porción inferior, se mueve a gusto y deleite sensual, porque no sabe ella tener ni tomar otro, y toma entonces el más conjunto a sí, que es el sensual torpe».¹³ Inténtese, pues, ya que Juan de la Cruz lo permite, reconocer que parte de sensualidad puede insinuarse hasta en el éxtasis más elevado.

(10) *Ibidem*, p. 137 [Trad. de la autora].

(11) Cfr. BARUZZI, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París, 1931, 2ª ed., p. 329; ETCHEGOYEN, G., *L'amour divin; essai sur les sources de sainte Thérèse*, Bordeaux-París, 1923, pp. 30, 244, 314.

(12) *Noche Oscura* I, 4, 1, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras*, Edición y notas del P. SILVERIO DE SANTA TERESA, Burgos, El Monte Carmelo, 1931, p. 363.

(13) *Noche Oscura* I, 4, 2, ed. cit., p. 363.

Ruysbroeck se ha aplicado muy a menudo a distinguir el amor humano del amor divino; y todavía observa que hay también en este último amor un deseo para el cuerpo; el matrimonio no es solamente espiritual.

Teresa distingue dos clases o grados de amor: el *puramente espiritual* y el *sensitivo-espiritual*: «uno es puro espiritual, porque ninguna cosa parece le toca la sensualidad». ¹⁴ Encuentra su alimen-

(14) CE 7, 1, p. 537. Este n. 1 fue remodelado en CV 4, 12-13, al que añadió el n. 14. El n. 2 de CE no pasó a CV. El tema del amor espiritual lleva a **teresa** a hablar del amor a los confesores, del que había tratado en CE de modo extenso. En la segunda redacción lo incluyó, aunque no se conoce en qué términos. Lo cierto es que, no contenta con la doctrina expuesta, arrancó las páginas XIX-XX del cuadernillo y **remodeló** el tema en forma abreviada en un solo folio, el XIX actual. Por eso el autógrafo pasa del XIX al XXI. Salta a la vista que la página XIX está densamente poblada de líneas (25). El n. 14 de CV es un **añadido** a CE.

«1. De dos maneras de amor quiero yo ahora tratar: uno es puro espiritual, porque ninguna cosa parece le toca la sensualidad ni la ternura de nuestra naturaleza; otro es espiritual, y que junta con él nuestra sensualidad y flaqueza. Que esto es lo que hace al caso: estas dos maneras de amarnos sin que intervenga pasión alguna, porque, en habiéndola, va todo desconcertado este concierto; y si con **templanza** y discreción tratamos el amor que tengo dicho, va todo meritorio, porque lo que nos parece sensualidad se torna en virtud, sino que va tan entremetido, que a veces no hay quien lo entienda, en especial si es con algún confesor; que personas que tratan oración, si le ven santo y las entiende la manera del proceder, **tómase** mucho amor.

2. Y aquí da el demonio gran batería de escrúpulos que desasosiega el alma harto, que esto pretende él; en especial si el confesor la trae a más perfección, apriétala tanto que le viene a dejar. Y no la deja, con otro ni con otro, de atormentar aquella tentación. Lo que en esto pueden hacer es procurar no ocupar el pensamiento en si quieren o no quieren, sino

si **quisieren**, quieran; porque, pues cobramos amor a quien nos hace algunos bienes al cuerpo, quien siempre procura y trabaja de hacerlos al alma, ¿por qué no le hemos de querer? Antes tengo por gran principio de aprovechar mucho tener amor al confesor, si es santo y espiritual y veo que pone mucho en aprovechar mi alma; porque es tal nuestra **flaqueza**, que algunas veces nos ayuda mucho para poner por obra cosas muy grandes en servicio de Dios. Si no es tal como he dicho, aquí está el peligro, y puede hacer grandísimo daño entender él que le tienen voluntad; y en casas muy encerradas mucho más que en otras. Y porque con dificultad se entenderá cual es tan bueno, es menester gran cuidado y aviso; porque decir que no entienda él que hay la voluntad y que no se lo digan, esto **sería** lo mejor; mas aprieta el demonio de arte, que no da ese lugar, porque todo cuanto tuviere que confesar le parecerá es aquello, y que está obligada a confesarlo. Por esto **querría** yo que creyesen no es nada ni hiciesen caso de ello. Lleven este aviso: si en el confesor entendieren que todas sus pláticas es para aprovechar su alma, y no

to en una intuición sobrenatural respecto a la relación de Dios con sus criaturas y domina las inclinaciones naturales del amor propio y del amor hacia los demás. Y explica: «*Del que digo es todo espiritual. No sé si sé lo que me digo; al menos **pareceme** no es menester mucho hablar de él, porque temo le tendrán pocas [...] Debe ser de grandísima perfección*». ¹⁵ De la segunda clase de amor habla sin reservas, con mayor elocuencia y con profunda experiencia: «*otra es espiritual, y junto con ella nuestra sensualidad y flaqueza o buen amor, que parece lícito, como el de los deudos y*

le vieren ni entendieren otra vanidad –que luego se entiende a quien no se quiere hacer boba– y le entendieren temeroso de Dios, por ninguna tentación que ellas tengan de mucha afición se fatiguen; que de que el demonio se canse se le quitará. Mas si en el confesor entendieren va encaminado a alguna vanidad en lo que les dicen, todo lo tengan por sospe-

choso, y en ninguna manera, aunque sean pláticas de oración ni de Dios, las tengan con él, sino con brevedad confesarse y concluir; y lo mejor sería decir a la madre no se halla su alma bien con él y mudarle (esto es lo más acertado si hay disposición, y espero en Dios sí habrá) y poner lo que pudiere en no tratar con él, aunque sienta la muerte.

12. De dos maneras de amor es lo que trato: una es espiritual, porque ninguna cosa parece toca a la sensualidad ni la ternura de nuestra naturaleza, de manera que quite su puridad; otra es espiritual, y junto con ella nuestra sensualidad y flaqueza o buen amor, que parece lícito, como el de los deudos y amigos; de éste ya queda algo dicho.

13. Del que es espiritual, sin que intervenga pasión ninguna, quiero ahora hablar, porque en habiéndola, va todo desconcertado este concierto; y si con templanza y discreción tratamos personas virtuosas, especialmente confesores, es provechoso. Mas si en el confesor se entendiere va encaminado a alguna vanidad, todo lo tengan por sospechoso, y en ninguna manera, aunque sean buenas pláticas, las tengan con él, sino con brevedad confesar y concluir. Y lo mejor sería decir a la prelada que no se halla bien su alma con él y

mudarle; esto es lo más acertado, si se puede hacer sin tocarle en la honra.

14. En caso semejante, y otros que podría el demonio en cosas dificultosas enredar y no se sabe qué consejo tomar, lo más acertado será procurar hablar alguna persona que tenga letras –que habiendo necesidad, **dase** libertad para ello— y confesarse con él y hacer lo que le **dijere** en el caso; porque, ya que no se pueda dejar de dar algún medio, **podíase** errar mucho. Y [cuántos yerros pasan en el mundo por no hacer las cosas con consejo, en especial en lo que toca a dañar a nadie! Dejar de dar algún medio, no se sufre; porque cuando el demonio comienza por aquí, no es por poco, si no se ataja con brevedad; y así, lo que tengo dicho de procurar hablar con otro confesor, es lo más acertado, si hay disposición, y espero en el Señor sí **habrá**».

(15) CE 9, 1, pp. 541-542.

amigos».¹⁶ Esta clase de amor, que nace como fruto de la armonía entre el espíritu y los sentidos, es el más humano. Este amor se alimenta del espíritu y de la ternura de la voluntad humana, por la gracia divina y por el atractivo humano; se experimenta a través de los sentidos y se manifiesta también a nivel sensual. Se puede comparar al amor «*que nos tenemos unas a otras, o de deudos y amigas. Toda la voluntad es que no se nos muera; si les duele la cabeza, parece nos duele el alma; si los vemos con trabajos, no queda —como dicen— paciencia; todo de esta manera*».¹⁷ Teresa reconoce que el cuerpo en el Éxtasis no se deja en absoluto marginar. La visita del amor divino le arranca débiles suspiros y la inunda de suaves delicias.¹⁸

Justamente a este propósito Antoine Vergote hace notar: «Entre la concupiscencia y el amor, en sentido religioso por una parte, y en sentido humano por otra, no existe una simple analogía; en la =ladón con Dios se transfiere y se extiende la real expresión de la concupiscencia humana».¹⁹ «El hombre sólo puede amar de un modo, aunque su amor es necesariamente equívoco y lleva en sí una dualidad fundamental de deseo y de entrega: de *eros* y de *ágape*».²⁰

El problema no es si el amor humano se debe entender del mismo modo que el místico, o si el amor místico se debe entender de manera diferente al amor humano. Los místicos mismos, al no dudar en usar un lenguaje erótico para describir lo que sienten, demuestran que son conscientes de la relación que hay entre mística y erotismo.²¹

(16) CV 4, 12, p. 675.

(17) CV 7, 2, p. 684.

(18) Las caricias del amor divino son tan excesivas que cuando se producen, Mana Alacoque dice que muchas veces le hacen salir de sus casillas.

(19) VERGOTE, A., *Bekentenis en begeerte in de religie; psychoanalytische verkenning*, Amsterdam, Antwerpen, 1978, p. 212. Edición italiana con el título: *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico, al cuidado de LA CAVA, C., Turín, Edizioni Paoline, 1985 [Trad. de la autora].*

(20) STEGGINKER, O., *Op. cit.*, p. 57.

(21) Recuérdese el pasaje ya citado de Teresa: «Y, aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que mas pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio» (SM 4, 3, p. 906).

La acentuación del aspecto esponsal del amor místico es, en Teresa, el carácter específico de la feminidad. Esta doctrina del desposorio místico lleva consigo el desarrollo de toda una fecunda terminología dentro del campo semántico del vínculo matrimonial. De esta manera, las semejanzas entre el matrimonio humano y el espiritual no se pueden expresar más *intensamente*²². También Juan de la Cruz habla de matrimonio místico; no obstante él no alcanza, en la misma intensidad, el carácter femenino de la experiencia mística teresiana, con su descripción de la forma de unión, aunque él mismo reconoce su enriquecimiento con la experiencia de las almas — sobre todo femeninas — que ha guiado. Teresa, así como Juan de la Cruz, participa de una larga tradición que utiliza la interpretación alegórica del Cantar de los Cantares, con toda su rica imaginería sensual. «Creyendo su ser [el de Dios]»²³ dice Juan de la Cruz, y Teresa afirma: «Creer en el amor que El nos *tiene*»,²⁴ y la oración no es otra cosa que «*tratar* de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos *ama*». ²⁵ Como se ha visto, la gran fuerza de Teresa es la de saberse amada: «*Mas* considerando en el amor que me tenía, tornaba a *animarme*». ²⁶ Nótese cómo Teresa describe la experiencia sensitiva de unión: pertenece al proceso unitivo con la Humanidad de Cristo en todos los niveles. Teresa quiere compartir las dichas y los sufrimientos de Cristo e involucra en eso También a sus hijas: «O somos esposas de tan gran *Rey*, o no. Si lo somos, ¿*qué* mujer honrada hay que no participe de las deshonras que a su esposo se hacen? Aunque no lo quiera por su voluntad, en fin, de honra o deshonra participan entrambos. Pues tener parte en el reino y *gozarle*, y de las deshonras y

(22) Cf. MENÉNDEZ PELAEZ, J., «La poesía en el siglo XVI», en AA. VV., *Historia de la literatura española, Vol. II Renacimiento y Barroco*, León, Everest, 1993, pp. 219-221.

(23) *Subida al Monte Carmelo*, II, 4, 4, ed. cit., p. 96.

(24) V 8, 5, p. 47.

(25) V 8, 5, p. 47.

(26) V 9, 7, p. 53.

(27) Cf. STEGGINKER, O., *Op. cit.*, p. 58.

trabajos querer quedar sin ninguna parte, es *disparate*». ²⁸ «Así como dicen que ha de hacer la mujer, para ser bien casada, con su marido, que si está triste se ha de mostrar ella triste, y si está alegre, aunque nunca lo esté, alegre [...] esto con verdad, sin fingimiento, hace el Señor con nosotros: que El se hace el sujeto, y quiere seáis vos la señora y andar El a vuestra voluntad. Si estáis alegre, *miradle* resucitado [...] Si estáis con trabajos o triste, *miradle* camino del huerto». ²⁹ «¡Oh Señor del mundo, verdadero Esposo Mío! —le podéis vos decir». ³⁰

Un alma muy femenina emerge de todos estos sentimientos. Teresa demuestra ser mujer también en la forma afectiva en la que se traduce su experiencia mística. Para ella la voluntad es: «*dejarse a sí en los brazos del amor*». ³¹ Teresa habla también del amor en su repercusión en la corporalidad: «*y así, como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia dónde ni cómo; ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo en su principio, que después todo lo hinche; vase* revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y *suavidad*». ³²

El célebre episodio de la vida de Teresa, conocido con el nombre de la *transverberación*, ³³ muestra un auténtico transporte

(28) CV 13, 2, p. 701.

(29) CV 26, 4-5, p. 746.

(30) CV 26, 6, p. 747.

(31) 4M 3, 8, p. 884.

(32) 4M 2, 4, p. 877.

(33) MORINO, A., «Note», en TERESA D'AVILA, *Libro delle relazioni e delle grazie*, Palermo, Sellerio, 1990, 2ª ed., pp. 107-108: «A la izquierda de la capilla (en la iglesia de los Carmelitas llamada de la Madonna della Vittoria de Roma), [...] se encuentra la famosa estatua de santa Teresa languidecente que el ángel se dispone a herir. Es una obra maestra de Bernini; se trata de una obra sublime, tal es el aire de verdad que la caracteriza; sin embargo, viéndola, hay que decir que es una santa, porque por la expresión estática de Teresa, por el fuego que le encandeece los rasgos, sería fácil *engañarse* (Marqués de Sade, *Voyage d'Italie*). ... no tenéis que ir a Roma a ver la Estatua de Bernini para daros cuenta que goza, no hay dudas. ¿Y porqué goza?

erótico unido a la beatitud mística. De hecho Teresa describe muy claramente la repercusión corporal del éxtasis místico. Siente el amor divino penetrar en ella bajo forma de un dardo que ahonda lenta y deliciosamente en su cuerpo, arrancándole escalofríos y suspiros: «*Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal [...] No era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deben ser los que llaman querubines)[...] Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas; al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto*».³⁴

De hecho las metáforas utilizadas para describir la simbólica escena de amor (*dardo, perforación de las entrañas, quejidos...*) permiten una traducción de la visión en términos de penetración sexual, o experiencias similares. Sin embargo, está claro

Está claro que el testimonio esencial de los místicos, es precisamente decir lo que sienten, pero sin saber nada de ello (Jacques Lacan, *Encore*). No es necesario ir a Roma a ver a Teresa en éxtasis en la obra de Bernini, exánime entre pliegues de mármol. A menos que no entendamos prolongar un malentendido de toda la vida, un deseo terco de asistir al espectáculo del goce del cual Teresa ha dejado testimonio. De Sade a Lacan —y en la larga lista de nombres masculinos que se introducen entre estos extremos— una equivocación ha ido madurando: que la estatua conservada en la iglesia de la *Madonna della Vittoria* permita vislumbrar una duplicación del cuerpo originario de Teresa, milagrosamente reproducido en el momento del misterio. A raíz de esta postura hay, de todos modos, una conciencia: si nuestro impulso asume creer en la reconstitución de un cuerpo aniquilado por el tiempo, es porque intuimos que justamente ese cuerpo ha sido traspasado por un mensaje oscuro, por un goce extraño que, de alguna manera, quisiéramos comprender. Sin embargo, yendo a Roma [...] no nos acercaremos a un descubrimiento. En Roma, en la capilla de la Vittoria, no nos espera la duplicación del cuerpo de Teresa, sino la representación de nuestro deseo» [Trad. de la autora].

(34) V29, 13, pp. 195-196.

que no se trata de una sensualidad reprimida o de una compensación sexual, como algunos psicólogos quieren hacer creer, y tampoco se puede calificar a Teresa como perversa o histérica sobre esa base.³⁵ Claramente Teresa no se avergüenza de lo que le pasa; reconoce haber probado dolor y placer corporal: «no deja de participar el cuerpo algo, y aun *harto*».³⁶

En muchos místicos se descubre un simbolismo análogo que, aunque siendo menos preciso, no es por eso menos interesante.

Compárase la descripción que Teresa hace de la transverberación con la que realiza Juan de la Cruz de la herida de amor; sorprendente la semejanza entre estas dos descripciones: «Acaecerá que estando el alma inflamada en amor de Dios [...] que sienta embestir en ella un serafín con una flecha o dardo encendidísimo en fuego de amor, traspasando a esta alma que ya está encendida como ascua, o, por mejor decir, como llama [...] y entonces en este cauterizar traspasándola con aquella saeta, apresúrase la llama del alma y sube de punto con vehemencia... y entonces, al herir de este encendido dardo, siente la llaga el alma en deleite soberano; porque demás de ser ella toda removida en gran suavidad al trabucamiento y moción impetuosa causada por aquel serafín, en que siente grande ardor y derretimiento de amor, siente la herida fina y la yerba con que vivamente iba templado el hierro, como una viva punta en la sustancia del espíritu, como en el corazón del alma traspasada ~ »Juan de la Cruz considera además las repercusiones corporales de la experiencia mística: «Y de este bien del alma, a veces redundando en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva y todos los miembros y huesos [...] con sentimiento de grande deleite y gloria, que se siente hasta en los últimos artejos de pies y manos [...] y porque todo lo que

(35) Cfr. VERGOTE, A., *Op. cit.*, pp. 244-245.

(36) V 29, 13, p. 196. Cfr. STEGGINK, O., *Op. cit.*, p. 59.

(37) *Llana de amor viva*, B, 2, 9, ed. cit., pp. 740-741.

de esto se puede decir es menos, por eso baste decir así de lo corporal como de lo espiritual, que a vida eterna sabe». ³⁸

Teresa y Juan testimonian que el amor, en la experiencia mística, tiene su componente espiritual y su componente corporal. «Al mismo tiempo es verdad que los místicos españoles del siglo XVI describen la repercusión corporal de la experiencia mística en términos de redundancia, de un super-abundar del amor místico en lo corporal, mientras, por ejemplo, los místicos del Norte, flamencos y renanos, de modo más explícito, hablan de una percepción corporal de la vivencia mística». ³⁹ En ambos casos seguir hablando de sublimación sexual no convence. ⁴⁰ A tal propósito Simone de Beauvoir advierte que los escritos de Teresa dejan muy pocas dudas y justifican la escultura del Bernini, que la muestra sumergiéndose en la libido extrema. Sería, todavía, injusto interpretar sus emociones como una simple sublimación sexual. Teresa no es esclava ni de sus nervios ni de sus hormonas. Se ha de admirar más bien la intensidad de una fe que de tal manera es capaz de penetrar su cuerpo. El valor de una experiencia mística debe medirse según el sentido objetivo que tiene y no según el modo en que es experimentada subjetivamente. Teresa saca a la luz, de modo muy intelectual, el problema dramático de la relación entre el individuo humano y el Ser trascendente. Ella ha vivido y revivido como mujer una experiencia cuyo significado y ser trasciende toda especificación sexual. ⁴¹ Ésta sería una interpretación equilibrada y realista. ⁴²

Aunque la mística integre conscientemente la corporalidad humana, no se puede reducir esta experiencia a una forma de sexualidad camuflada o a un amor frustrado.

(38) *Llana de amor viva*, B, 2, 22, ed. cit., p. 747.

(39) STEGGINK, O., *Op. cit.*, p. 61.

(40) Cfr. VERGOTE, A., *Op. cit.*, pp. 244-260.

(41) Cfr. DE BEAUVOIR, S., *La femme mystique en Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949, t. II, 35ª ed., p. 512.

(42) Cfr. STEGGINK, O., *Op. cit.*, p. 61.

Es, por tanto, innegable que, en los más grandes místicos, auténticas manifestaciones eróticas se mezclan estrechamente con el éxtasis: que la sexualidad forma parte de la experiencia, cuando la unión mística está expresada en términos amorosos y nupciales, y emerge de las relaciones místicas antes citadas y de las reflexiones de los mismos místicos sobre ellas. Sin embargo, no se trata de una reducción de la experiencia mística a una forma de erotismo sublimado: el simbolismo erótico usado por los místicos para comunicar su experiencia, no podrá nunca ser reducida a un significado puramente sexual.

Sexualidad y mística en el mundo occidental se han tratado como opuestos, olvidándose que para el hombre primitivo era una cosa del todo evidente experimentar lo sexual en el contexto de lo sacral, y viceversa. Ambos elementos no se pueden reducir el uno al otro, pero sí integrarse en el hombre y llegar a una unidad. La relación entre hombre y mujer, como símbolo de la íntima unión del hombre con Dios, se utiliza en la religión para buscar un contacto con la realidad trascendente.

A este respecto Zaehner observa que no tiene ningún sentido cerrar los ojos sobre el hecho que los éxtasis del místico teísta se parecen a los éxtasis de la unión sexual; que el alma juega el papel de la mujer y Dios aparece como el hombre. Puede ser que llevar al extremo el paralelismo existente entre el acto sexual y la unión mística parecería blasfemia. Sin embargo, la blasfemia no consiste en la comparación, sino en la degradación del único acto humano que le hace como Dios, tanto en la intensidad de la unión con su pareja como en el hecho de que, por esta unión, es socio de Dios creador.⁴³

Así la crisis religiosa parece ser, en parte, una crisis afectiva.

Todavía estos místicos han proclamado siempre el carácter casto y puramente espiritual de sus raptos. Ruysbroeck, por

(43) Cfr. ZAEHNER, R.C., *Mysticism; sacred and profane; An Inquiry into some Varieties of Praenatural experience*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 151-152.

ejemplo, aunque afirme que todos los deseos, aún juntos, no podrían dar un placer comparable al placer místico, piensa incluso que esto no tiene nada de sensual. Sólo que este sentimiento es posiblemente ilusorio. Si este ardor parece tan casto, es porque se trata de un erotismo que no llega al cumplimiento. El placer no es completo. Las energías sexuales, al no encontrar salida, como dice Leuba, se agotan. Por eso la embriaguez mística no será nunca un bienestar total; se produce, pues, una mezcla de dulzura, de deseo de ardor y de languidez que caracteriza propiamente una sexualidad semisatisfecha.⁴⁴ La palabra de Teresa es justísima: «*Ello es un recio martirio sabroso*».⁴⁵

Como se ha visto, el erotismo se une muy a menudo al misticismo; aunque, ya que generalmente tal erotismo se queda a medio camino, le parece al místico equivocándose una pasión casta y espiritual.

Sin embargo, si la explicación sexual del éxtasis contiene una parte de verdad sería un error craso reconducir enteramente el misticismo a un despertar, más o menos, de los órganos provocado por un ascetismo excesivo.

Cuando se habla del amor místico, no se ha de olvidar que es un sentimiento riquísimo, muy complejo, en el que el erotismo tiene ciertamente su lugar que, sin embargo, lo supera por cada lado, y en el que entran muchas otras formas de afección distintas del placer sexual. De hecho, no hay solo el amor de los amantes, hay aquel de los padres, de los hijos, de la gratitud, de la amistad, etc. Todos estos sentimientos tienen su lugar y su importancia en el amor místico a lado del sentimiento erótico o unidos a él.

(44) Algunos textos lo podrán explicar mejor: Ruysbroeck en su *Matrimonio espiritual* habla de esta languidez, de esta sed de Dios que sigue al primer abrazo de Cristo y que come la carne del hombre y bebe su sangre. Angela de Foligno dice que fue llenada de amor y de beatitud. Esta saciedad, sin embargo, le procuraba hambre y eia languidecía.

(45) V 20, 11, p. 124.

- *Lugar del sentimiento materno en el amor místico:* muchas mujeres tienen, sea para Cristo, sea para las almas educadas por ellas a la vida espiritual, un sentimiento de transformación y sublimación del amor materno.
- *Lugar del amor filiar en el amor místico:* Cristo había anunciado a sus discípulos que el Reino de los Cielos pertenecía a los niños y a los que a ellos se parecían. Los místicos han querido realizar esta enseñanza en su vida poniendo en sus ardores pasionales la ternura y el más puro afecto de los niños hacia sus padres.⁴⁶ El místico no tiene que alimentar este sentimiento de ternura filiar sólo hacia Dios, sino también hacia los que ha educado a la vida espiritual.
- *La compasión:* el Dios de los cristianos es rey dominador del mundo, pero es un Dominador que sobre la tierra no tuvo un lugar donde posar su cabeza, un corazón sobre el cual posar su propio corazón; es un Rey que fue condenado, vejado y crucificado. En los místicos se encuentra una piedad, una angustia frente al dolor del Viernes Santo.

Como se ve, el amor divino es un sentimiento muy complejo, en el cual entran y se mezclan indisolublemente las más distintas tendencias, de las más bajas a las más elevadas. El erotismo tiene un lugar no desdeñable. Sin embargo, al lado de todo esto hay un deseo de apostolado y de dedicación, en el que se encuentra la profundidad del sentimiento materno, una confianza y un abandono que son típicos de la ternura filiar.

(46) Francisco de Sales utiliza en su *Tratado del amor de Dios* un lenguaje amoroso, sirviéndose también de similitudes entre las relaciones de los hijos con los padres. También Teresa utiliza una imaginera familiar y doméstica: «Está el alma como un niño que aún mama cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle. Así es acá, que sin trabajo del entendimiento está amando la voluntad, y quiere el Señor que, sin pensarlo, entienda que está con El y que sólo trague la leche que Su Majestad le pone en la boca y goce de aquella suavidad» (CV 31, 9, pp. 766-767).

La felicidad mística no ha de confundirse con el placer sexual; es más bien una exaltación del alma. No cabe duda de que, acercándose a la literatura mística, la pregunta que acude a la mente es cuál será la verdadera naturaleza de ese amor que así se expresa; ese amor descrito por los místicos en términos tan inequívocamente eróticos. De hecho, los que quieren hacer del misticismo una especie de erotismo encubierto hacen notar el uso constante, en todos los místicos, de un lenguaje amoroso no falto de ardor. Evelyn Underhill, al conocer la poesía mística de tono erótico de Juan de la Cruz, comenta la exclamación del poeta inglés Arthur Symons: «*But this monk can teach lovers!*» [¡Mas este monje puede dar lecciones a amantes!], diciendo que sería de hecho muy extraño si no fuese capaz de esto; ya que las pasiones limitadas de aquéllos no son nada más que un reflejo débil del deseo infinito de éste, y los amados de aquéllos: el símbolo del deseo imperfecto del Primer y solo Hermoso (Amado) de él.⁴⁷ Y el psicoanalista Ignace Lepp, después de haber citado unas estrofas del Cántico espiritual de Juan de la Cruz, se pregunta qué mujer enamorada no sería feliz en recibir de su amado semejantes versos.⁴⁸ Pero, ¿puede ser ese lenguaje adoptado como argumento, incluso como el más importante de todos sus argumentos? Desde hace tiempo los psicólogos han denunciado esta equivocación.

Lo que los místicos sienten es un **gran** arrebató en todo su ser, es un inmenso escalofrío interior y quieren expresar esto cuando dicen que aman a Dios y Dios les ama. No es culpa suya si el lenguaje humano es tan pobre que las mismas palabras sirven a la vez para traducir sentimientos tan distintos y contradictorios como son el amor humano y el ardor divino. Simone Weil escribe que no es justo vituperar a los místicos por su lenguaje amoroso; tienen derecho a ello. Los demás sólo

(47) Cfr. UNDERHILL, E., *Mysticism; a study in the nature and development of Man's spiritual consciousness*, Meridian Book, 1963, pp. 89-90.

(48) Cfr. LEPP, I., *Psychoanalyse van de liefde*, Tielt/Den Haag, 1965, p. 262.

prestan la palabra.⁴⁹ Expresiones como estas, que quieren dar al *amor místico* un carácter ejemplar y una supremacía absoluta frente al denominado *amor humano*, hacen pensar a la distinción tradicional, de tono dualista, entre *amor terreno* y *amor celestial*. Todo esto suena pretencioso e incluso *sobrenaturalista*.⁵⁰

No deben sorprender reacciones como la de Ralph Harper que contra tales declaraciones, y en particular contra la de Simone Weil, replica que quizá no tenga razón al estar tan segura del hecho que los demás solamente tengan prestada la palabra amor.⁵¹

Sin duda, existe una semejanza sorprendente entre el amor humano y el amor místico; sirve de ejemplo una exclamación de la misma Teresa: «Y voyme a donde solía a solas tener oración, y comienzo a tratar con el Señor, estando muy recogida, con un estilo abobado que muchas veces, sin saber lo que digo, trato; que el amor es el que habla y está el alma tan enajenada, que no miro la diferencia que haya de ella a Dios». ⁵²

Los místicos saben muy bien que las palabras por ellos utilizadas no corresponden o corresponden muy mal a sus verdaderos sentimientos, pero quieren hacerse entender; quieren intentar expresar algo de su ardor y de su fe; por eso están obligados a utilizar unas imágenes.⁵³ ¿Qué lenguaje, de hecho, podrá alguna vez expresar los sentimientos que el espíritu divino hace probar a las almas enamoradas? Es difícil también para

(49) Cfr. WEIL, S., *Attente de Dieu*, Paris, 1957, p. 171.

(50) Cfr. STEGGINK, O., *Op. cit.*, p. 56.

(51) Cfr. HARPER, R., *Human love, existential and mystical*, Baltimore, 1966, p. 5.

(52) V 34, 8, p. 239.

STEGGINK, O., *Op. cit.*, pp. 56-57: «¿Quién podrá decir de un testimonio autobiográfico semejante, si se trata de un amor humano o de un amor místico? ¿O quizá sea que se trata de las dos cosas: de un amor humano y místico?».

(53) «Así que estas palabras verdaderamente pondrían temor en sí, si estuviese en sí quien las dice, tomada sola la letra; mas a quien vuestro amor, Señor, ha sacado de sí, bien perdonaréis diga eso y más, aunque sea atrevimiento» (MC 1, 12, p. 1071).

aquellas almas en las que se producen estos efectos de la gracia. Por eso ellas intentan indicar con figuras, comparaciones, similitudes, algo de lo que sienten... Cuando se leen estas similitudes sin conocer la sencillez de amor y la inteligencia de la doctrina que ellas envuelven, se arriesga a tomarlas por extravagancia ~. ~ ~

«Es el aprieto en que se encuentran todos los místicos: el carácter inefable de la experiencia y la necesidad de comunicarla. La literatura es la única salida. Y la comparación o símil más cercano para la intelección humana es la unión íntima entre los esposos... Este matrimonio espiritual llevará consigo el desarrollo de toda una fecunda terminología, dentro del campo semántico del vínculo matrimonial».⁵⁵

El lenguaje amoroso de los místicos no es otro que uno de estos sistemas de similitudes; solo que cada lenguaje amoroso, del tipo que sea, o cualquiera que sea el objeto al cual se aplique, tiene una carga sensual. Se trata de una interpretación del amor humano «a lo divino». No se ha de olvidar, pues, que en los siglos XV y XVI se desarrolló una corriente literaria que tendía a interpretar («a lo divino») los cantos tradicionales de la época transmitidos por vía oral de generación en generación. La mayoría de ellos eran cantos de tema amoroso, que cantaban al amor profano: hacía falta sustituir seres o personas de naturaleza religioso-espiritual a la amada **terrenal**.⁵⁶

Se debe ser cautos: no estar atentos solamente a las palabras que no tienen sentido sino en su contexto y cambian de significado según los estados de ánimo en los que están inmersas. Ellas no expresen nada que no sea purísimo. No sólo este lenguaje amoroso no ha de engañarnos, ya que solo es alegórico,

(54) Cfr. BASTIDE, R., *Op. cit.*, p. 174.

(55) MENÉNDEZ PELAEZ, J., *Op. cit.*, pp. 218-219.

(56) Cfr. MENÉNDEZ PELAEZ, J., *Op. cit.*, p. 232 y también WARDROPPER, B. W., *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

sino que se ha de añadir incluso que estas alegorías son convencionales.⁵⁷ El místico usa términos tradicionales que se remontan a los orígenes mismos del cristianismo. El Cantar de

(57) *Momo, A., Op. cit.*, pp. 123-125: «*Todos los místicos, y santa Teresa la primera, se lamentan por no tener nuevas palabras para alabar las obras de Dios así como ellos las viven en su alma. Y sus silencios fueron más reales que sus palabras. Por nuestra parte, contentémonos pues exclusivamente de tener en cuenta los elementos heredados de su lenguaje literario. Es necesario, por tanto, limitarse a un ejemplo que es a la vez el más famoso, el más conocido, y lo que mayormente ha desorientado a nuestros eruditos, nos basamos en el hecho que santa Teresa se sirve constantemente, muchas veces refinándola, de la retórica cortés (Denis de Rougemont, L'amour et l'Occident). Recorriendo la escritura de Teresa, la impresión que tiende a dominarnos es que nos estamos aventurando a una dudosa exploración del indecible, del misterio que huye a las capacidades expresivas del verbo. Teresa lo repite muchas veces, también en el Libro de las relaciones y de las gracias: 'Son tan dificultosas de decir, y más de manera que se puedan entender, estas cosas del espíritu interiores'; (CC 54, 1 – Grados de la oración, Sevilla, febrero-marzo de 1576, p. 1047). 'No se puede declarar más, y parece vuelo, que yo no sé otra cosa como compararlo. Sé que se entiende muy claro y que no se puede estorbar', (CC 54, 9, p. 1051). Hasta denunciar conscientemente el margen de aproximación en el cual su escritura se consume. 'No se puede dar a entender sino por comparaciones, pónense éstas — groseras que para lo que ello se lo son, mas no sé yo decirlo de otra suerte —; por eso no son estas cosas para escribir ni decir, porque es imposible entenderlo sino quien lo ha experimentado', (CC 54, 14, p. 1052). La tentativa es de registrar un pasaje rapidísimo: de la oscuridad a la luz, de la ausencia a la presencia, del tormento al éxtasis... Sin embargo, contra la fulmineidad del pasaje, está la lentitud de Teresa, la búsqueda metódica en sus fibras, allí donde el dardo angelical trasverberante penetra de repente.. Ningún saber puede intervenir en las modalidades de recorrido o de la meta a alcanzar. Teresa no sabe explicar: dice sólo sentir y no poderlo traducir en palabras. Todavía, su escritura nos habla un lenguaje conocido, revisita una simbología familiar a nuestro oído. La muerte codiciada para desatarse de las cadenas del cuerpo, la angustia preferida a todo dilecto terrenal, la impotencia de la lengua en comunicar cuanto percibe el espíritu, el inesperado oscurecerse ofuscarse del intelecto, la herida que se abre en lo más íntimo para desan- grar y jamás matar, la separación de la materia: son todos temas individuables en la tradición del discurso erótico occidental, en la retórica del amor cortés. Sin embargo en el caso de Teresa —y de los místicos en general— estos elementos no convergen hacia el nombre de un ser amado. Allí donde el amante coloca una presencia familiar, una extraña ausencia, un vacío a nuestros ojos inquietante. Porque de alguna manera y paradójicamente, lo intuíamos lleno de algo que nos elude. En vilo entre un lleno y un vacío de significado, esta escritura revela por lo menos lo específico de su mate: revestida de formas conocidas se tiende hasta lograr un objetivo que para nosotros se quiere desconocido. O también: nacida en el interior de un saber, se aventura y se pierde en el espacio de no-saber».*

los Cantares,⁵⁸ de hecho, fue interpretado muy apresuradamente como el diálogo simbólico entre el Mesías y la Iglesia. Con este libro y su interpretación, el catolicismo daba a los aspirantes místicos, enamorados de la unión divina, un modelo de discurso según el cual habrían podido hacer explícito y describir, al uso de los profanos, los sentimientos sin duda ardientes, apasionados o tiernos, pero siempre más o menos confusos que probaban: se sabe que Teresa,⁵⁹ Juan de la Cruz,⁶⁰ Ruysbroeck han meditado sobre el *Cantar de los Cantares*.

(58) Es una antología de canciones populares hebreas (cantos de bodas) que exaltaban el amor humano dentro del matrimonio. Fue la literatura patrística la que intensificó su interpretación alegórica: Cristo se identifica con el Esposo y el alma con la Esposa. Sobre el tema del cantar bíblico cfr. ROBERT, A. - FEUILLET, A., Introducción a la Biblia, traduc. española, Madrid-Barcelona, Herder, 1965, pp. 600-609.

(59) MENÉNDEZ PELAEZ, J., Op. cit., p. 218: «A él le dedicó unos comentarios, conocidos bajo el título de Meditaciones sobre los cantares. La historia de este libro es un tanto pintoresca. Fue redactado varias veces por la Santa, lo que demuestra el interés que sentía hacia lo que ella llamaba simplemente 'mis meditaciones'. Las copias pasaron rápidamente de convento a convento ante la fuerte atracción que siempre suscitaban los escritos de la Santa y la favorable acogida que tenía un comentario sobre esta literatura bíblica, como materia de meditación religiosa, muy en particular entre las monjas. Pero, una vez más, el maniqueísmo ambiental sale al paso; llega la orden de secuestro y quema de cuantas copias corrían por los monasterios. Algunas de ellas, sin embargo, llegaron hasta nosotros, lo que nos permite conocer el contenido y exégesis de nuestra autora. Todo el comentario de Santa Teresa gira sobre la idea de poner a Cristo como esposo espiritual de la religiosa».

(60) GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico Spirituale*, a cargo de Norbert VON PRELLWITZ, Milán, Rizzoli, 1991, pp. 23-26: «Las Canciones de la esposa están hechas a imagen y semejanza de la poesía bíblica; Juan a buen derecho puede decir las inspiradas por un análogo espíritu de amor. Enfrentarse al lenguaje de las metáforas significa para él rehacerse al principio exegético de leer las Escrituras con el mismo espíritu mediante el cual ha sido escrita... Las Canciones son manifestaciones del amor porque son nacidas del amor y son compuestas en un espíritu de amor. La empresa de explicar, aclarar, definir, comprender con palabras y discursos ordenados por la razón el sentido de la experiencia subjetiva, es más que ardua... 'No pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo del amor en ellas [las Canciones] lleva, antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar; porque el Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza, como dice San Pablo (Romanos 8, 26), morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no

Como ya se ha dicho, las palabras no poseen la misma fuerza en todas las personas; hay quien, faltando de coherencia, las banaliza destruyendo su significado y quien, poniendo su vida en ellas, las llena de significado y de profundidad. Ciertamente es que Teresa pertenece a estos últimos. Como mujer vive de modo particular lo que expresa y dice, y como mujer enamorada y consagrada vierte su pasión y su cariño en las palabras. Sus expresiones están llenas de simbología corporal: es un lenguaje de enamorada que asombra sobre todo por el período en el que vive y justo por el hecho de ser mujer.⁶¹

Para comprender mejor ser oportuno analizar su comentario del *Cantar de los Cantares — Conceptos del amor de Dios o Meditaciones sobre los Cantares —*. Ya en el prólogo Teresa dice cómo este libro atrajo su atención: «*me recogía más y movía mi alma que los libros muy devotos que entiendo*». ⁶² La forma y el contenido la atraen hasta el punto de identificarse con toda la temática amorosa que está contenida en ello: «*Ha como dos años —poco más o menos— que me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras*». ⁶³ La práctica

podemos bien entender ni comprender para lo manifestar'. (*Cántico espiritual*, Prólogo, ed. cit., p. 487). El universo ilimitado del amor encuentra en la poesía una forma animada [...] Sentimientos, deseos, gemidos traducidos en imágenes, similitudes y analogías a los ojos de la razón aparecen a destiempo. Del exterior, el intelecto ve solo secretos y misterios, a menos que no mire y lea 'con la misma sencillez del espíritu de amor y de la concepción que las han originado': si no se leen con participación afectiva, estas extrañas imágenes se quedan impenetrables» [Trad. de la autora].

Sobre la relación textual entre el *Cantar de los Cantares* y el *Cántico espiritual* véase THOMPSON, C. P., *El poeta y el místico. Un estudio sobre el «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz*, Real Sitio de San Lorenzo de El Escorial, 1985, pp. 95-103.

(61) NAVARRO PUERTO, M., «Teresa de Jesús: un cuerpo para el Señor», en AA. VV., *Hombre y mundo en Santa Teresa*, Madrid, EDE, 1981, Redes 12, p. 93: «Ciertamente que Juan de la Cruz la supera, pero es indudable que él gozaba para poder expresarse con mayor libertad. En tomo al comentario al *Cantar de los Cantares* de Teresa, hubo problemas que indican lo que pudo suponer por entonces este lenguaje en la pluma de una mujer*».

(62) MC Prólogo, 1, p. 1.065.

(63) MC Prólogo, 2, p. 1.065.

mística, así como la comprensión de las escrituras, es inconcebible sin la directa intervención divina: lo que Teresa escribe no le pertenece completamente. La divulgación de algunos conceptos a personas que viven un momento espiritual elevado es concedida por la voluntad de Dios.⁶⁴

El primer capítulo amplía las premisas del prólogo e insiste sobre la comprensión de las escrituras y de los escritos religiosos en general que adviene sólo cuando Dios concede entender. Como consecuencia se precisa un completo abandono a la voluntad de Dios y una preparación para acoger lo que Él querrá desvelar. El conocimiento, pues, está vinculado a la relación entre el alma y Dios y ya no depende de las posibilidades humanas que se anulan por la donación amorosa.⁶⁵

(64) La observación preliminar a todo lo que Teresa dirá a continuación establece también para el lector moderno un especial nivel de recepción; Teresa no considera suficiente un juicio dictado por una normal racionalidad, sino se apela a una **receptividad** consonante con su postura espiritual e ideológica. La obra, pues, se lleva sobre dos planos a los que se tiene que prestar igual atención; para el primero hace falta el entendimiento; el otro se basa en una sensibilidad no del todo común y orientada de manera específica. Es una lectura basada en la necesidad de entender, pero sobre todo de sentir. Cfr. MANCINI G., *Teresa de Ávila - La libertà del sublime*, Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1981, pp. 173-174.

(65) Y Teresa lo demuestra de manera muy simple: a veces no se llega a entender perfectamente ni lo que se dice claramente en el propio idioma; también los sabios, en algunas ocasiones, no alcanzan conclusiones satisfactorias en la **interpretación** de los textos. También la ciencia se pierde frente al conocimiento de cosas superiores como aquellas del espíritu. Como ya se ha visto, también *mujeres sin letras* (Cfr. CE 48, 2, p. 608 y CV 41, 6, p. 804) son capaces de entender y escribir sobre cuestiones muy profundas y delicadas: están **carentes**, sin embargo, de la seguridad de quien sabe expresarse en el modo justo para enseñarlas; existe la incertidumbre de la expresión. Son las letras las que dan esta seguridad que no puede tener quien depende completamente de la inspiración divina. La habilidad de divulgar lo que ha sido entendido, por don sobrenatural, es dada por las letras. De esta manera también la comunicación está atribuida a Dios. Pero en el fondo, ¿quién está verdaderamente seguro de decir cosas completamente justas? El aval por parte de los expertos requerido para las mujeres, por tanto, puede extenderse a todos. Como ya se ha tratado abundantemente, Teresa no es cogida por el ansia de defender o de limitar la capacidad de las mujeres, sino que precisa el concepto fundamental por el cual toda conciencia deriva de la iluminación divina. De este modo se enfrenta con la ciencia oficial —la **teológica**, obviamente, ya que la otra, la

De hecho Teresa comentando el versículo «Bésame con el beso de su boca»⁶⁶ declara no entenderlo completamente, pero «no entenderlo me hace gran regalo».⁶⁷ En realidad lo entiende ya que lo siente, porque lo vive en su experiencia de amor; sin embargo, no lo puede racionalizar y tampoco quiere hacerlo; se quedaría desconcertada; racionalmente para ella es un lenguaje puramente espiritual, pero su experiencia sentimental implica una sensibilidad psíquica y somática.

Necesariamente en este punto se plantea el problema del lenguaje; las palabras de las escrituras son palabras de amor y por tanto reflejan este sentimiento. Solamente a través de un completo abandono en Dios éste puede manifestar su cariño. El motivo por el cual Dios utiliza el lenguaje amoroso es el mismo que caracteriza los estadios amorosos de la experiencia mística en que: «es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con El, después que ha dejado todos los del mundo por su amor y está del todo puesta y dejada en sus *manos*».⁶⁸ Pues, las palabras de amor son las únicas en grado de traducir las delicias de las experiencias místicas. El eros cristiano se adecúa a las capacidades humanas que pueden recibirlo también en este mundo. Como ya se ha dicho, si no se llega a comprender perfectamente el fenómeno ni la expresión que lo traduce, esto no depende ni del fenóme-

laica, no se toma ni en consideración al pertenecer a los bienes mundanos que han sido rechazados completamente—. Si embargo, Teresa de esta manera no quiere disminuir el trabajo de los letrados: su responsabilidad es sin duda muy grande, pero ellos también resultan ser de algún modo iluminados. El papel de intermediario, asumido por los místicos, entre tierra y cielo, significa el carácter comunitario de sus experiencias: lo que ha sido conquistado no es un bien individual, sino un patrimonio que se comparte con los demás, para que todo el mundo goce de él.

(66) MC 1, 1, p. 1.066.

(67) MC 1, 1, p. 1.066.

A este respecto es importante recordar que alguien se escandalizaba del lenguaje amoroso del *Cantar de los Cantares*; Teresa no sólo los critica, sino que incluso lo considera un regalo de Dios, algo grande y divino.

(68) MC 1, 6, p. 1.068.

no ni de la expresión, sino sólo de la ceguera del individuo que no posee una suficiente preparación espiritual.⁶⁹

Aunque sean escritos religiosos, el lenguaje amoroso no pierde su carga emocional y erótica, antes al contrario, traslada a un plano más elevado e intenso, las vibraciones propias de un lenguaje de amor terrenal.

Véase, ahora, la postura de Teresa al respecto. Como ya se ha dicho, Teresa critica la humanidad que se queda sorda a las llamadas de Cristo: «¡Oh, Señor mío, que de todos los bienes que nos hicisteis nos aprovechamos mal! Vuestra Majestad buscando modos y maneras e invenciones para mostrar el amor que nos tenéis; nosotros, como mal experimentados en *amaros* a Vos, *tenémoslo* en tan poco, que de mal ejercitados en esto, *vanse* los pensamientos adonde están siempre y dejan de pensar los grandes misterios que este lenguaje encierra en sí, dicho por el Espíritu Santo. ¿Qué más era menester para encendernos en amor suyo, y pensar que tomó este estilo no sin gran *causa?*». ⁷⁰ Y he aquí lo que Teresa dice en defensa del tema: «*Dirán* 'que soy una necia', 'que no quiere decir esto', 'que tiene muchas significaciones', 'que está claro que no habíamos de decir esta palabra a Dios', 'que por eso es bien estas cosas no las lean gente simple'. Yo lo confieso, que *tiene* muchos entendimientos; mas el alma que está abrasada de amor que la desatina no quiere ninguno, sino decir estas palabras [...] ¿qué nos espanta? ¿No es de admirar más la obra? ¿No nos llegamos al Santísimo Sacramento?». ⁷¹

También en esta defensa del lenguaje amoroso Teresa no logra objetivarse; en el fondo no considera el lenguaje amoroso místico, sino su propio lenguaje que necesita imágenes para

(69) Cfr. MANCINI, G., *Op. cit.*, p. 179

(70) MC 1, 4, pp. 1.067-1.068.

(71) MC 1, 10, p. 1.070.

La explicación es pues muy simple: Cristo ha venido a la tierra, se hizo crucificar, se da continuamente en la Eucaristía. Todo esto ha sido evidentemente dictado por el amor; del mismo modo toda la acción de Cristo está basada en el amor, por tanto es natural que para expresarse utilice un lenguaje de amor.

significar el grado de su entusiasta entrega y del gozo que recibe. Sin embargo, si se examinan luego los pasajes más encendidos, se constatará fácilmente cómo faltan imágenes o referencias directas al lenguaje amoroso. Lo demuestra también el primer capítulo de los *Conceptos* que es, quizás, el más audaz en este sentido. Pues, ¿por qué es manifestada aquella arrolladora carga afectiva que también es característica de esta obra? **Examínese una de las *Exclamaciones del alma a Dios***: «*Muchas veces, Señor mío, considero que si con algo se puede sostener el vivir sin Vos es en la soledad, porque descansa el alma con su descanso: puesto que, como no se goza con entera libertad, muchas veces se dobla el tormento; mas el que da el haber de tratar con las criaturas y dejar de entender el alma a solas con su Criador hace tenerle por deleite. Mas, ¿qué es esto, mi Dios, que el descanso cansa al alma que sólo pretende contentaros? ¡Oh amor poderoso de Dios, cuán diferente son tus efectos del amor del mundo!; éste no quiere compañía, por parecerle que han de quitarle de lo que posee; el de mi Dios, mientras más amadores entiende que hay, más crece, y así sus gozos se templan en ver que no gozan todos de aquel bien. ¡Oh Bien mío, que esto hace que en los mayores regalos y contentos que se tienen con Vos lastima la memoria de los muchos que hay que no quieran estos contentos y de los que para siempre le han de perder! Y así el alma busca medios para buscar compañía, y de buena gana deja su gozo cuando piensa ser alguna parte para que otras los procuren gozar*».72 Como se puede observar, Teresa no ha necesitado de una fraseología particularmente erótica: parte de una consideración, de una postura de descanso que se colorea de un *deleite* que va a sustituir un gozo que se desea y que no se alcanza. Esta ansia ya es amor —«¡Oh amor poderoso de Dios!»—, amor de Dios que se contrapone al del mundo, un amor mundano solitario y egoísta que lleva al rechazo del amor divino. El *deleite* se transforma casi naturalmente en *amor* y el *amor* en *gozo*, un gozo total. Se puede concluir con esta afirmación de Teresa: «*Así que estas palabras verda-*

(72) E 2, 1, p. 1.111

deramente pondrían temor en sí, si estuviese en sí quien las dice, tomada sola la letra; mas a quien vuestro amor, Señor, ha sacado de sí, bien perdonaréis eso y más, aunque sea *atrevimiento*». ⁷³

Entonces, si se ama de verdad a Dios, ha de dirigirse a Él de esta manera. Los enamorados han de comunicarse, para esto se han de utilizar las expresiones más bellas. Además, el lenguaje y el contenido del Cantar de los Cantares para Teresa es una riqueza que no debe reservarse sólo a los hombres, a los sabios: «*Que tampoco no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor*». ⁷⁴

El beso «*es señal de paz y de amistad grande entre dos personas*»; ⁷⁵ es un gesto de auténtico cariño, una expresión de ternura e intimidad; es comunicación: salida de sí mismo, entrega al otro y acogida por su parte. ⁷⁶ Indica también la amistad que Dios manifestó haciéndose Hombre; y es la paz que los hombres piden a Dios. La vida contemplativa es una continua guerra, porque, aunque después de las más grandes concesiones divinas, se está siempre en la posibilidad de caer. No por casualidad Teresa trata este tema después de haber defendido el lenguaje de amor y después de haber dejado intuir que las delicias se prueban en los momentos de abandono místico. Su atención no está dirigida sólo al hecho sobrenatural, sino también a quien lo recibe. Pues el lenguaje cambia: alternativamente es aquello de la guerra o aquello de la dicha.

Teresa da la explicación en el segundo capítulo de los Conceptos; insiste sobre la preparación y atención necesarias para captar un fenómeno que transporta a una atmósfera de sueño o de alucinación. La seguridad es dada por la seguridad

(73) MC 1, 12, p. 1.071.

(74) MC 1, 8, p. 1.069.

(75) MC 1, 9, p. 1.071.

(76) Fray Luis de León amplifica y comenta esta dimensión del beso. Cfr. FRAY LUIS DE LEÓN, «Cantar de los Cantares», en *Obras Completas Castellana*, Prólogo y notas del P. Félix García, Madrid, BAC, 1957, t. I, 4ª ed., pp. 77-81.

misma de lo que se dice; se apela a Dios para ser iluminada y guiada (dado que trata de su relación con la esfera sobrenatural); sin embargo, su sumisión al conocimiento de los demás es extremadamente limitada. Su relación de sumisión a las autoridades, que tienen el deber de vigilar, queda siempre, pero no va más allá; este libro es solamente suyo —de Dios y suyo—; es contar lo que piensa y lo que siente.

Esta declaración sirve para hacer entender cómo Teresa se mete en la explicación del *Cantar de los Cantares* y de su manera de vivirlo. Teresa parece no preocuparse por las dificultades de expresión; sabe perfectamente que puede decir sólo una mínima parte de lo que ha sido y es su vida espiritual; sin embargo, esto no le preocupa ya que su *fin* no es el de hacer una descripción, sino el de hablar de la donación que Dios hace de sí a los hombres que le quieren recibir.⁷⁷ Así pues, motivo de persuasión no pueden ser expresiones inmediatas y afectivas, ni tampoco se pueden buscar en la lógica del razonamiento. Hace falta un discurso en que realidad, sentimiento y razón se acomunen en la consecuencialidad de una lógica que, como su punto de partida, admita el vuelco de la lógica humana.

Se establece un juego alterno de las dos realidades contrapuestas —aquella del mundo y la del espíritu— y si aún mayor atención se dirige al espíritu, la imagen todavía queda vinculada al mundo. Teresa se ha preocupado de evidenciar hasta qué punto su lenguaje ha sido dictado por las necesidades contingentes, que se han poco a poco acumulado a la necesidad de encontrar la expresión más adecuada a aquel mundo de sensaciones que tenía dentro. Una vez que se haya entendido, aunque con mucha aproximación e incertidumbre, el mensaje global que llevan las palabras del *Cantar de los Cantares*, ya no es

(77) Sena necesaria una profunda investigación sobre las capacidades expresivas de Teresa, porque, de hecho, ellas se modifican de una obra a otra, adquieren una diferente plenitud y una consistencia distinta, aun si permanecen comunes algunas características.

difícil acoger lo que ellas provocan cuando son repetidas como palabras mágicas, dotadas de un poder conferido a ellas por la sacralidad misma de las escrituras y por una tradición que durante siglos las han convalidado. Se percibe lo que ellas han adquirido de recóndito, profundísimo poder sobre el alma que se llena de esto como de un don divino.⁷⁸

Teresa desea la paz como don de amor: «*¿Qué mejor cosa podemos pedir, que lo que yo os pido, Señor mío, que me déis esta paz con beso de vuestra boca?*».⁷⁹ Teresa no es capaz de distinguir netamente entre la paz deseada y el beso que la conlleva.

La descripción de la paz definitiva requiere a Teresa muchas palabras ya que tiene muchos y particulares matices: «*¡... ven-gamos a lo que vos pedís, que es aquella santa paz, que hace aventurar al alma a ponerse a guerra con todos los del mundo, quedando ella con toda seguridad y pacífica! ¡Oh, qué [dicha] tan grande será alcanzar esta merced!, pues es juntarse con la voluntad de Dios, de manera que no haya división entre El y ella, sino que sea una misma voluntad, no por palabras, no por solos deseos, sino puesto por obra; de manera que en entendiendo que sirve más a su Esposo en una cosa, halla tanto amor y deseo de contentarle, que no escuche las razones que le dará el entendimiento, ni los temores que le pondrá, sino que deje obrar la fe de manera que no mire provecho ni descanso, sino acabe ya de entender que en esto está todo su provecho*».⁸⁰

La santa paz necesita de la guerra con todos los del mundo. La unión perfecta a la voluntad de Dios hace que el alma supere a la inteligencia; debe obrar sólo la fe que triunfa sobre toda posible oposición de la razón. Teresa habla de hecho de un abandono total del mundo - e n este caso del intelecto — para encontrarse en una nueva dimensión y en un más intenso proceso de vida. La comprensión no es concedida a muchos. La palabra es media-

(78) Cfr.: MANCINI, G., *Op. Cit.*, p. 187.

(79) MC 1, 12, p. 1.071.

(80) MC 3, 1, pp. 1.084-1.085.

dora pero tiene unos límites, no por sus posibilidades expresivas, sino por las capacidades receptoras de los destinatarios.

Así Teresa empieza el cuarto capítulo: «¡*Oh*, hijas mías, qué secretos tan grande hay en estas palabras! Dénselo nuestro Señor a sentir, que harto mal se pueden *decir*». ⁸¹ Teresa demuestra haber superado el complejo de su incultura y el temor de no saber expresar su pensamiento. Asume una postura bien clara respecto a las vanidades humanas; también la expresión puede ser una vanidad, a pesar del estilo; la voluntad de expresarse de manera que los demás entiendan se convierte en un hecho negativo, indica la falta de fe. Si Teresa escribe por obediencia, por mandato de Dios y con su inspiración, no es importante la manera de escribir, ya que alcanzará seguramente el fin prefijado. Hay todavía fusión indispensable entre sentimiento y abandono a la fe para alcanzar la comprensión de o que se lee o se escucha.

Su lenguaje se hace realista porque crea una realidad y se mueve en ella y no porque se refiere a la realidad.

Teresa está dividida entre la voluntad de decir y la imposibilidad de llegar a decir todo. Hacia el fin del cuarto capítulo Teresa está al límite de sus posibilidades expresivas: «¡*Oh* amor!, que en muchas partes querría decir esta palabra, porque sólo El es el que se puede atrever a decir con la Esposa: Yo amé a mi Amado. El nos da licencia para que pensemos que El tiene necesidad de nosotros, este verdadero Amador, Esposo y Bien *mío*». ⁸² Esta concretización del amor divino está ya ahora fuera también del intelecto.

Una postura de este género repugna a la literatura, pero aquí se está fuera de la literatura. La lectura de una obra como los *Conceptos* debería suceder en circunstancias bien distintas de las normales, o sea en momentos de religioso recogimiento y quizás de oración. Teresa ha necesitado hacer su camino espiritual en

(81) MC 4, 1, pp. 1.090-1.091.

(82) MC 4, 11, p. 1.095.

toda su extensión, así como ha necesitado comprender la utilidad de su modo de ser y escribir, para poder superar las dudas que al comienzo la preocupaban. Ahora, alejada de toda contingencia, olvidada del pasado, Teresa se mueve sólo en la **dicha**.⁸³

*«Ahora preguntemos a la Esposa; sepamos de esta bendita alma, llegada a esta boca divina y sustentada con estos pechos celestiales, para que sepamos, si el Señor nos llega alguna vez a tan gran merced, qué hemos de hacer, o cómo hemos de estar, qué hemos de decir. Lo que nos dice es: **Asentéme** a la sombra de aquel a quien había deseado, y su **fruto** es dulce para mi garganta. Metióme el Rey en la bodega del vino, y ordenó en **mí** la **caridad**».*⁸⁴ No obstante el tema sea el sobrenatural, los movimientos son humanos. *«**Parece** que estando el alma en el deleite que queda dicho, que se siente estar toda **engolfada** y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad, de donde vienen influencias al alma y rocío tan deleitoso, que bien con razón quitan el cansancio que le han dado las cosas del mundo. Una manera de descanso siente allí el alma, que aun la cansa haber de resollar; y las potencias tan sosegadas y quietas, que aun pensamiento - aunque sea **bueno**— no querría entonces admitir la voluntad ni le admite por vía de inquirirle ni procurarle. No ha menester menear la mano, ni levantarse, digo la consideración, para nada; porque cortado y guisado y aun comido le da el Señor de **la fruta** del manzano a que ella compara a su Amado, y así dice que su fruto es dulce para su garganta. Porque aquí todo es gustar sin ningún trabajo de las potencias, y en esta sombra de la Divinidad (que bien dice sombra, porque con claridad no la podemos acá ver, sino debajo de esta nube), está aquel sol resplandeciente, [y] envía por medio del amor una noticia de que se está tan junto Su Majestad, que no se puede decir ni es posible. Sé yo a quien hubiese pasado por ello entenderá cuán verdaderamente se puede dar aquí este sentido a estas palabras que dice la **Esposa**».*⁸⁵

(83) Cfr. MANCINI, G., *Op. cit.*, p. 197.

(84) MC 5, 1, p. 1.095.

(85) MC 5, 4, p. 1.096–1.097.

Y aquí está otra vez un intento de explicación de un fenómeno sobrenatural mediante una atenta puntualización; una serie de palabras abstractas — *alma, influencias, cansancio, consideración...* — se utilizan como si fueran concretas — por ejemplo, *alma* está utilizada como si fuese una persona — se está delante de una contraposición: los elementos abstractos asumen su pesadez, los reales se aligeran.

Así empieza el séptimo capítulo: «¡*Oh, qué lenguaje tan divino éste para mi propósito! [...] De otro olor son esas flores que las que acá olemos. Entiendo yo aquí que pide hacer grandes obras en servicio de nuestro Señor y del prójimo [...] porque en lo activo y que parece exterior, obra lo interior, y cuando las obras activas salen de esta raíz, son admirables y olorosas flores; porque proceden de este árbol de amor de Dios y por solo El, sin ningún interés propio, y extiéndese el olor de estas flores para aprovechar a muchos, y es olor que dura, no pasa presto, sino que hace gran operación*» «*Digo que estas flores y obras salidas y producidas de árbol de tan hirviente amor dura su olor mucho más y aprovecha más un alma de éstas con sus palabras y obras, que muchos que las hagan con el polvo de nuestra sensualidad, y con algún interés propio*»⁸⁶

He aquí ahora la conclusión del libro: «*Pues mi intento fue, cuando lo comencé, daros a entender cómo podéis regalaros cuando oyeis algunas palabras de los Cánticos, y pensar – aunque son a entender vuestro oscuras – los grandes misterios que hay en ellas. Y alargarme más sería atrevimiento*».⁸⁷ Su intento ha sido seguramente superado. El lenguaje simbólico del *Cantar de los Cantares* ha dado a Teresa la posibilidad de construir una explicación del símbolo.⁸⁸

Así la tradición, como la necesidad, constringía a los místicos a escribir en un estilo, que no esperaban en absoluto que serviría algún día para construir una interpretación sexual de

(86) MC 7, 1-3-7.

(87) MC 7, 9, p. 1.107.

(88) MANCINI, G., *Op. cit.*, p. 200: «Explicación que, a su vez, es casi simbólica por sí misma en una especie de inevitable juego de aproximaciones» [Trad. de la autora].

sus experiencias. La clave simbólica y alegórica era, pues, la única manera que se les ofrecía para evocar algo sublime e impenetrable como la unión divina a través de la materialidad y superficialidad de las palabras.⁸⁹ Una nueva prueba del carácter convencional de este lenguaje, se deduce del hecho mismo que los hombres han adoptado justo las mismas expresiones usadas por las mujeres. Han traducido sus sentimientos no en términos masculinos, sino en términos femeninos; se han definido esposas y no esposos de Cristo. También ellos han hablado de besos robados, de heridas de amor, de dardos que penetran en las viseras: el fuego del amor, el corazón perforado, la flecha de hierro. ¿Qué no se diría si se encontraran todas estas metáforas bajo pluma de una mujer mística? Pero se las encuentra con la misma abundancia bajo la pluma de hombres y de mujeres. El freudismo, realmente, puede hacer notar, que aquí hay una vuelta al estadio homosexual de la evolución erótica. No hace falta pararse sobre estas objeciones, porque entre dos explicaciones del mismo hecho, una que necesita un complemento de pruebas para que se acepte y la otra sencilla y natural, no se duda en elegir la segunda.

Resumiendo, el lenguaje amoroso que es casi siempre un sistema convencional de individualidades no ha de desviar sobre la verdadera naturaleza del fervor místico.

Recuérdese, sin embargo, que este sistema es transitorio; en su ascensión constante el estático deja caer poco a poco todo lo que quedaba de sensible en los primeros grados de la oración: imágenes, visiones, memoria. Pasa lo mismo con el amor divino. Según es vivido el alma mística se da cuenta de la inadecuación del pobre lenguaje terrestre, de sus metáforas, de sus alegorías. El ardor de aquel amor está más allá de cada similitud; pues el amor que invade el alma, el amor desprovisto de las imágenes que lo han sostenido y coloreado hasta aquel momento, ya no es

(89) Cfr. MENÉNDEZ PELAEZ, J., *Op. cit.*, p. 228.

ni la ternura, ni la piedad filiar, ni la gratitud, ni la compasión; es todo eso junto y entonces es el amor infinito.

El alma no sabe ni como ni por qué ama. Ama y basta. El amor místico es la llama que arde, el alma que se da con todo lo que tiene de noble, de generoso, de puro e incluso de vil. No cabe duda de que en eso se insinúa el erotismo. Pero como es pequeña la parte que ocupa al lado de todas las otras tendencias afectivas, el lenguaje, por consiguiente, engañaría sobre los verdaderos sentimientos probados, si no se supiera distinguir el carácter convencional y alegórico.

Además, en la comparación entre el lenguaje místico y el lenguaje erótico se reencuentran equivalencias y divergencias. De hecho, ambos se articulan empezando a hablar de algo que se fue perdiendo: el Uno.

Erótica y mística, pues, se encargan de señalar la ausencia irreparable, el deseo nacido de la separación; pero, mientras en la escena amorosa y en una literatura producida por hombres es a través del cuerpo de la mujer que tiende al uno, en la escena religiosa y en textos escritos por mujeres, la coincidencia no es con el cuerpo del hombre terreno sino con la intangibilidad celeste de Dios.

No hace falta encontrar equivalencias y divergencias muy fáciles entre el lenguaje erótico y el lenguaje místico en esta substitución del abstracto al concreto que supone la otra del masculino al femenino, ya que, aun siendo los lenguajes acunados por la separación de la cual se originan, se distinguen por la meta que siguen: o sea, en el lenguaje erótico la finitud del cuerpo, en el místico la infinitud del divino.

En realidad, también en la mística se reencuentra el cuerpo, aquel del sujeto que va a la búsqueda, un cuerpo siempre más abierto, tendiente a anular sus propios contornos, así de devenir receptor de un gozo que las palabras no saben expresar pero que se refiere a la infinitud.

Respecto al lenguaje místico, éste exige la feminización de quien lo enuncia, ya que cualquiera, a pesar del sexo biológico, se dirige al Amado, a Cristo, al Hombre-Dios y busca la unión con él a través de una metáfora de la posesión física, se sitúa inevitablemente en la orilla de la denominada pasividad asignada a la mujer. Y es justamente en esto donde se evidencia la diferencia con el lenguaje erótico. La sustitución del concreto por el abstracto, de hecho, es sólo el elemento diferenciador más rápidamente perceptible entre ambos lenguajes. En realidad, la diferencia sustancial está en el hecho que mientras en el lenguaje erótico es el hombre quien habla de amor a la mujer, en el lenguaje místico se habla de amor al femenino dirigiéndose a un hombre depurado de su sexualidad más tradicional o si se quiere de su función fálica tendiente a someter y a constreñir al otro a la dependencia más inerte. Cambia en este pasaje del masculino de la enumeración erótica al femenino de la enumeración mística, la calidad del flujo emotivo del sujeto cogido en el acto de descubrir que se muta de una idea del amor cerrada sobre el finito a otra abierta sobre el infinito.

No se puede compartir la tesis de quien para quitar valor al lenguaje místico lo ha tachado de limitarse a ser un fruto de violencias ejercitadas por las autoridades eclesiásticas sobre las mujeres — constreñidas a asumir el papel de esposas del Ausente y privadas del ejercicio de su sexualidad — y sobre los hombres que han elegido vivir siguiendo la estela de las mujeres. Ya que además de las constricciones y de las privaciones que no son puestas en discusión, las escrituras testimonian más de una vivencia de servilismo y marginación; testimonian la existencia de otro saber, la capacidad de perderse más allá de los confines del propio cuerpo, el amor que evita de *verterse* sobre el mundo de los hechos. Es justamente por tal peculiaridad que el lenguaje místico ha sido relegado a los márgenes de la historia y ha sido circunscrito entre luces de fábula, disfrazando así la diversidad de significado y haciéndolo inocuo, así

como durante mucho tiempo han sido 'inocuas' las mujeres y los asimilables a las mujeres.⁹⁰

Propiamente a las mujeres por tradición es reconocida la vocación suprema del amor. Parecería explicada, pues, la preponderancia numérica de las mujeres deseosas de fusión con Dios. Ejemplos como Angela de Foligno, Teresa o Margherita María Alacoque, o sea mujeres que han suplido el esposo humano por un esposo Divino, servirían para demostrar que han encontrado en el lenguaje místico el modo de dar cuerpo a su anhélito más sublime.⁹¹

Esta huella, sin embargo, ha sido filtrada en un lenguaje literario y en códigos comportamentales elaborados por los hombres y para los hombres. No ha de sorprender, pues, si se ha hablado del erotismo femenino en términos de un fenómeno complementario al masculino, como si las mujeres se redujeran a existir como exacto negativo fotográfico de las exigencias del hombre. Esta aptitud no es otra que el modo mimético con que, durante mucho tiempo, las mujeres han podido expresar su diferencia. Y en particular en el lenguaje místico y en el recurso a las figuras de la posesión física en posición complementaria respecto a las de los hombres la diferencia, que se ha dicho, aparece allí donde el amor no está circunscrito a la finitud del cuerpo, sino la supera tendiendo hacia la infinitud, abierto a la

(90) Cfr. MORINO, A., «Sulle favole mistiche», en TERESA DE ÁVILA, *Regole per la vita conventuale*, Palermo, Sellerio Editore, 1995, pp. 9-17.

(91) *Ibidem*, p. 16: «Con la misma frecuencia, el arte pictórico y escultórico ha hecho familiares los excesos enamorados, llevando muchas veces a sugerir gozos en toda la fisicidad, a través del pliegue descompuesto de los vestidos o el extravío de la mirada en delirio. Sin embargo, en realidad, en casos similares lo que de verdad emerge es el deseo por parte de los hombres que son artífices de estas puestas en escena artísticas y en las cuales con fatiga imaginan satisfacciones capaces de prescindir de la posesión a través del falo. He aquí cómo las mujeres en poder de místicas fiebres han sido las únicas en depositar en primera persona huella de la economía erótica femenina, en siglos en que no estaban previstos discursos si no sobre la sexualidad masculina» [Trad. de la autora].

emotividad. De aquí deriva el tono excesivo con que se traducen las fábulas místicas cuando cuentan los transportes del éxtasis, cuando el cuerpo se abre al circundante y se dispersa sin tener en cuenta los confines que la historia de los hombres les ha impuesto.⁹²

Para concluir: el misticismo es un hecho complejo y para intentar comprenderlo ha de concentrarse sobre él el interés de todas las ciencias: medicina, psicología, etnografía, historia y sociología. Raramente una de estas disciplinas ha llevado a resultados completos, pues se ha de tener presente que las conclusiones a las que se llega, aunque parezcan bastante cercanas a la verdad, quedan todavía relativas y inevitablemente llenas de lagunas.

ANTONELLA ROCCETTI

(92) Cfr. *Ibidem*, pp. 9-17.