

***Nueva cartografía del espíritu humano: la felicidad en la
mística española del siglo XVI***

Mónica Mercedes Izaguirre

Department of Hispanic Studies
McGill University, Montreal
April 2011

A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment of the
requirements of the degree of Doctor of Philosophy

© Mónica Mercedes Izaguirre
2011

Indice

Abstract.....	4
Résumé.....	5
Resumen.....	6
Agradecimientos.....	7
Introducción.....	8
Capítulo I. La paz.....	28
El problema del lenguaje.....	28
La paz como fundamento de la felicidad mística.....	48
La expresión sentimental de la paz.....	75
Certidumbre de Dios, paz y felicidad.....	84
El retorno a Dios: componente ético de la paz.....	94
Capítulo II. La sabiduría.....	102
Sabiduría y felicidad.....	102
Ingestión, gusto y sabor.....	116
Sabiduría rudimentaria.....	131
Luz.....	150
“Llama de amor viva” y “lámparas de fuego”.....	159
Los ojos del esposo.....	176

Capítulo III. El amor.....	184
Influjos etimológicos.....	184
Santa Teresa de Ávila: una nueva expresión del amor.....	208
Igualdad por ley de amor.....	226
Conclusiones.....	260
Bibliografía.....	269

Abstract

This dissertation seeks to evaluate and legitimize the idea of happiness in the Spanish Mystic literature of the sixteenth century through the writings of both the pioneers of *recogimiento* Francisco de Osuna and Bernardino de Laredo, and the Carmelites Saint Theresa of Avila and Saint John of the Cross. In order to accomplish this objective an epistemology of happiness has been constructed from the metaphorical and symbolical language of their narrative and poetical works. Particular emphasis is paid to the repercussions such an epistemology might have for the anthropological perspective of the Renaissance that seeks to reconcile the two spheres of the human and the divine. The analysis here has been divided between three chapters which explain the meaning of happiness through the ideas of peace, wisdom, and love. Each of these has in turn been the subject of a literary, philosophical, and theological analysis in an interdisciplinary approach to the epistemology of happiness that thus serves as the theoretical basis for the new spiritual cartography proposed here.

Résumé

La présente thèse vise à légitimer l'idée du bonheur dans la littérature mystique espagnole du seizième siècle à partir de l'œuvre des pionniers du *recogimiento* Francisco de Osuna et Bernardino de Laredo ainsi que des carmélites Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix. Pour atteindre cet objectif nous avons établie une épistémologie du bonheur en prenant comme fondement théorique le langage métaphorique et symbolique de leur récit et œuvres poétiques. En même temps nous avons souligné les répercussions qu'une telle épistémologie a eu sur la perspective anthropologique de la Renaissance sans oublier que celle-ci cherche à concilier les sphères humaine et divine. L'analyse a été divisée en trois chapitres qui expliquent le sens du bonheur à travers les notions de paix, de sagesse et d'amour. Chacune de celles-ci a fait l'objet d'une analyse littéraire, philosophique et théologique à partir desquelles nous avons élaboré une approche interdisciplinaire sur l'épistémologie du bonheur qui a servi au fondement théorique afin d'établir la nouvelle cartographie spirituelle proposée ici.

Resumen

La presente disertación persigue evaluar y legitimar la idea de felicidad en la literatura mística española del siglo dieciséis a través de las obras de ambos pioneros del recogimiento, Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo, así como de los Carmelitas Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. A fin de alcanzar este objetivo se ha construido una epistemología de la felicidad a partir del lenguaje metafórico y simbólico de sus trabajos narrativos y poéticos. Se ha colocado un énfasis particular en las repercusiones que tal epistemología puede tener en la perspectiva antropológica del renacimiento que busca reconciliar las dos esferas de lo humano y divino. El análisis de la tesis se ha dividido en tres capítulos que explican el significado de la felicidad por medio de las ideas de paz, sabiduría y amor. Cada una de éstas ha sido analizada desde una perspectiva literaria, filosófica y teológica desde las cuales se desprende un enfoque interdisciplinario acerca de la epistemología de la felicidad que sirve entonces de fundamento teórico para el asentamiento de la nueva cartografía espiritual aquí propuesta.

Agradecimientos

En primer lugar, quisiera agradecer a Dios por haberme permitido terminar la tesis que siempre quise escribir. Al Pfr. David Boruchoff por haber confiado en la viabilidad de este proyecto y haberme acompañado con espíritu de guía en el desarrollo del mismo. A mi querida profesora Kathleen Sibbald por no haberme abandonado en medio de la tormenta y haberme conducido con sabiduría hasta el final del camino. Al departamento de Estudios Hispánicos por haberme permitido sufragar los gastos de mi carrera a través de la enseñanza del español. Agradezco especialmente la asesoría del Pfr. Jesús Pérez-Magallón en la edición de la tesis. A Lynda Bastien por su honesta amabilidad y eficiencia así como a los demás miembros del personal administrativo del departamento. Al Dr. Graeme Hunter y la Dra. Danièle Letocha, antiguos profesores de maestría por sus buenos consejos. A mi director espiritual el Padre Stephen Otvos a través de cuya palabra Dios me habla. A mis amigos, Roch Burelle e Inma Leal sin cuyo apoyo todo hubiese sido más difícil. A mi familia que me da fuerza a través de su amor y a Darren Shapiro por creer en mí.

Introducción

La mística católica española se desarrolla y asienta dentro de la *observancia*, es decir, el movimiento de renovación espiritual que define uno de los puntos centrales de la reforma en España entre los siglos XV y XVI (Andrés Martín, *Teología española* 1: 249; *Recogidos* 22; *Místicos* 13). Durante este período, las órdenes religiosas pasan a dividirse en dos grupos; por una parte, los *claustrales* o *conventuales*, y, por la otra, los *observantes* o *reformados* (García Oro 216). La causa de esta escisión obedece al intento de los observantes por erradicar los abusos de autoridad, la indisciplina y la corrupción que tomaba cuerpo en los diferentes estratos de la jerarquía conventual. Así, la conventualidad caracterizada por el ritualismo, la práctica de la oración vocal y el poderío económico pierde fuerza ante el movimiento reformista que promueve el retorno a la vida en comunidad, el estudio de la Biblia como fuente primaria del saber y el cultivo de la espiritualidad primitiva que caracterizó a los primeros padres de la iglesia (Andrés Martín, *Recogidos* 21). Esencialmente, el movimiento reformista adopta como modelo la vida de Cristo y exalta la oración mental como un puente de comunicación inefable entre el ser humano y Dios (Andrés Martín, *Teología* 1: 247).

En el año 1494 el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros implementa la observancia como práctica obligatoria en las órdenes

religiosas, la cual repercute de un modo más significativo en los franciscanos, los dominicos, los agustinos, los benedictinos y los jerónimos (Andrés Martín, *Recogidos* 22). Entre estas congregaciones, los franciscanos se destacan como los pioneros e impulsores de la nueva espiritualidad. En una línea paralela, el desarrollo de la imprenta facilita la difusión y la posibilidad de adquirir obras espirituales atrae la atención de nuevos lectores. Aunado a este punto, cabe destacar el aporte metodológico de los humanistas, quienes promulgan la necesidad de revisar a través de una nueva óptica conceptual los textos clásicos. Este hecho supone entonces una ampliación del horizonte intelectual de los lectores seculares que al mismo tiempo pavimentaría las bases para comprender los nuevos lineamientos espirituales que plantea la reforma (Andrés Martín, *Místicos* 33).

El resultado de la obligatoriedad de la reforma junto al desarrollo de la imprenta y al auge del pensamiento humanista contribuye a sentar nuevos fundamentos teóricos para la construcción de una sociedad más equitativa. La formación necesaria para alcanzar estos objetivos es adquirida por la mayoría de los monjes de las diferentes órdenes religiosas en la escuela de Salamanca. Esta última les instruye en contenidos idóneos al nuevo espíritu de reforma: la ley natural, los derechos humanos que deben regir a la sociedad y el rol fundamental que juegan las virtudes teologales en la relación entre el hombre y Dios (Andrés Martín, *Místicos* 34). Surge así la necesidad de ahondar en la

creación de nuevas bases discursivas sobre el ser humano y su relación con un ente supremo que estuviesen en consonancia con el fluir de las ideas de la época. La observancia que alcanza su esplendor en el siglo XVI constituiría pues una respuesta a tal requerimiento al destacar la importancia de la vida interior y la comunicación personal con Dios como los nuevos principios desde los que se perfila el sentido de la existencia y el conocimiento de la naturaleza divina. De aquí que queden atrás los complejos tratados teológicos que sólo reconocen la racionalidad como el instrumento idóneo para explicar las verdades relacionadas con el ser humano y Dios, así como la rigidez de las prácticas conventuales centradas en la oración vocal y el ritualismo eclesiástico.

El carácter inefable de la experiencia mística acarrea la dificultad para comunicar en lenguaje ordinario los sentimientos, las sensaciones y las emociones que emergen en el alma cuando se manifiesta la presencia divina. De aquí que las obras pertenecientes al género de la literatura mística española del siglo XVI desplieguen un amplio espectro de recursos literarios entre los que figuran principalmente las metáforas, las comparaciones, las hipérboles, los símbolos, los oxímoros y las paradojas. Melquiades Andrés Martín añade que además se denotan neologismos, es decir, un nuevo vocabulario que, aun cuando se nutre de los tratados filosóficos y teológicos de épocas anteriores, da cuenta del afán por romper con el pensamiento precedente e instaurar nuevos cimientos que insten a la reflexión de la relación entre el hombre y Dios.

El mismo autor destaca, por ejemplo, la palabra *mente* que, procediendo de la filosofía medieval toma, en la literatura mística, el significado de sustancia espiritual; igualmente, la palabra *centella*, heredada de san Bernardo y de los autores renano-flamencos.¹ Santa Teresa de Ávila repite la palabra “centella” a lo largo de su obra para describir la cumbre del sentimiento que aflora en sus experiencias de unión con Dios. Por otra parte, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y San Juan de la Cruz adoptan de San Buenaventura y Hugo de Balma los términos *apex mentis* y *apex spiritus* para designar el espacio del alma en donde mora el Ser Supremo. Finalmente los términos *superesencia* y *fondo del alma*, derivados del vocabulario de los autores místicos alemanes junto a *oculus mentis* de Dionisio de Rijkel, *apex rationis* de Gersón y *simplex intelligentia* de Herp pasan a formar parte de la plataforma conceptual desde la cual empieza a delinearse un nuevo discurso que pone de relieve el rol central de Dios en el perfeccionamiento de la naturaleza humana y la felicidad que le acompaña (Andrés Martín, *Historia* 92).

El manejo del lenguaje que busca estar en consonancia con el espíritu de la reforma condujo a las autoridades eclesiásticas a escrutar el discurso místico a fin de determinar si se desviaba significativamente de la doctrina canónica. Tal hecho constituiría el fundamento de la divergencia entre los principios de la escolástica medieval y la naciente mística moderna (Andrés Martín, *Recogidos* 58). Tómese en cuenta que

¹ Se denominan *renano-flamencos* aquellos autores que, en Alemania, poblaron los alrededores del río Rin y la ciudad belga de Flandes.

por escolástica se entiende el método de enseñanza que a partir del siglo XIII rige el pensamiento teológico-filosófico medieval (Jolivet 1704). De aquí que sólo se valga de la lógica como el instrumento idóneo en la exploración de premisas que conduzcan al raciocinio a derivar verdades irrefutables. En las universidades la escolástica cobra un auge particular al ser empleada en el análisis de textos de cualquier índole. No obstante, a comienzos de la modernidad, los humanistas se pronuncian en contra de la rigidez metodológica que comporta y su consecuente frialdad conceptual (Jolivet 1707). Un ejemplo de esta premisa remite a los textos de Erasmo de Rotterdam, quien subraya la necesidad de rescatar el espíritu que subyace al sentido literal de las palabras oponiéndose así a la exégesis medieval (*Enchiridion* 53). En el campo teológico tal oposición se denota en el protestantismo luterano que cuestiona seriamente las verdades aceptadas por la autoridad de la razón. En contraste, el tribunal de la Inquisición se mantiene fiel a la idea de preservar el hábito cognitivo que supone *la lectio*, *la quaestio* y *la disputatio*, en otras palabras, el enunciado de un problema, la contraposición argumentativa entre tesis y antítesis, y la deducción de una conclusión inclinada al punto de vista o argumento más fuerte; etapas sistemáticas del razonamiento escolástico (Jolivet 1706). Puesto que el discurso de los autores de la literatura mística que se acogen a la observancia se aleja significativamente de la rigidez lógica que caracteriza al escolástico, es decir, se centra en realzar la experiencia afectiva más que el

razonamiento deductivo, no resultan sorprendentes los procesos inquisitoriales en que se vieron implicados algunos de sus principales representantes como San Juan de la Cruz. Efectivamente, la literatura mística española del siglo XVI sustituye la expresión técnica y deshumanizada de los conceptos filosóficos por otra más llana, impregnada de afectividad y soltura que quizás se alinearía con el objetivo de captar más fácilmente el interés del lector común. De aquí que haya sido tildada por muchos de sus comentadores como anti-intelectualista o anti-verbosista (Andrés Martín, *Historia* 91; *Teología* 394). La amplitud de la repercusión que la contraposición entre el pensamiento escolástico y la afectividad mística tuvo en la España del siglo XVI no se limita a los religiosos de los conventos, sino que se dirige con el mismo poder persuasivo “a la masa de los creyentes laicos,” tal como señala Andrés Martín (Introducción general 48). Cabría aislar aquí los elementos del nuevo discurso afectivo que caracteriza la expresión y estructura de la literatura mística a fin de analizar el modo como repercuten en el lector carente de formación teológica y, en consecuencia, en el espíritu de la época.

La mística española toma cuerpo a través de los abecedarios de Francisco de Osuna y especialmente con el *Tercer abecedario espiritual* (1527) en el que se esbozan los principios del ejercicio del recogimiento. También contribuyen a su desarrollo la *Via Spiritus*, de Bernabé de Palma (1532), y la *Subida del Monte Sión* (1535), de Bernardino de

Laredo. Estos tres autores pertenecen a la orden franciscana, destacándose Osuna como el primer codificador de la mística del recogimiento. El objetivo de tal ejercicio radica en la reconstrucción interior del ser humano, en otras palabras, en lograr la unificación de las potencias internas: memoria, entendimiento y voluntad, escindidas a causa de la naturaleza pecadora. En este punto radica la importancia del mismo ya que, a diferencia del método escolástico que despliega un retrato antropológico segmentado desde la racionalidad, el nuevo ejercicio espiritual propone una imagen integral del ser que responde más fielmente a su verdadera condición, es decir, aquella en la cual Dios concibió al ser humano desde el comienzo de los tiempos (García de la Concha 67). De esta manera, se erige como el método idóneo para incrementar el amor a Dios y al prójimo, y el conocimiento de sí mismo. Debe entonces quedar claro que el nuevo ejercicio espiritual no involucra un análisis racional de los sentimientos, emociones o ideas al estilo de la psicología humanista contemporánea, sino que representa una vía que busca elucidar la presencia de Dios en el centro del alma en medio del silencio de las potencias internas. Andrés Martín alude a este argumento subrayando la relación personal que el recogido entabla con Dios en el camino espiritual: “El conocerse a sí mismo no es una reflexión puramente socrática, un puro quedarse en sí, sino un conocimiento trascendente, un encuentro con Dios que es más íntimo al hombre que el hombre mismo” (Introducción 15). Este aspecto elevaría la reforma

española a su cima, pues ya no se trata de realzar únicamente la razón como instrumento idóneo en la búsqueda de respuestas sobre la naturaleza divina y su relación con la condición humana—tal y como se estima en la edad media—sino de aceptar la afectividad como fuente fidedigna de un conocimiento inefable que vendría a aportar felicidad en esta vida terrenal. Y aquí concordamos plenamente con el teólogo católico en señalar que este punto representa el gran aporte que sella la mística española en el marco cultural de los siglos XVI y XVII (Andrés Martín, Introducción 18).

Es de subrayar que el recogimiento se gesta y finaliza dentro de la noción de amor que lo nutre, amor entendido como la gracia que Dios derrama en el alma instruyéndola y deleitándola en su conocimiento. De aquí que “durante todo el siglo XVI, hasta la salida de la mística carmelitana de los conventos de la orden, la única mística española, aceptada y practicada de modo general, es la del recogimiento, según la cual el alma se une con Dios en su centro o parte más alta por medio del amor” (Andrés Martín, Introducción 17). El amor sana las imperfecciones que obstaculizan la armonía interior y por lo tanto el disfrute de una vida plena concebida en términos de felicidad. Esta premisa implicaría una renovación remarcable de la vida cristiana para todos los sectores de la sociedad. Aunque las diversas órdenes religiosas adoptan el recogimiento como ejercicio rector de la relación del hombre con Dios, se denotan ciertas variaciones en su práctica. Este hecho obedece a la dificultad de

compartir una definición única de tal ejercicio porque, aunque en términos conceptuales mantiene su índole universal, su conocimiento preciso responde más bien a una experiencia individual. Sin dejar de tener presente la premisa anterior, subrayamos, no obstante, la gran influencia que la teología nominalista pudo haber tenido en el nacimiento de la espiritualidad española moderna al exaltar la libertad, la pureza y la generosidad como las principales características que Dios transmite al recogido. La asimilación de las mismas se manifiesta en una respuesta que las pone en evidencia en la relación del individuo con Dios y con sus semejantes.

La literatura mística sistematizó las diferentes etapas del recogimiento bajo el nombre de *vías*, agrupándolas principalmente en tres, a las que denominaron *vía purgativa*, *vía iluminativa* y *vía unitiva*. Estas no se desarrollan de manera lineal sino que se solapan, por lo que su distinción debe comprenderse como una respuesta a la necesidad didáctica que apunta a facilitar la comprensión del proceso que conduce a la unión con Dios.

La vía purgativa abarca la “oración de propio conocimiento,” también conocida como “purificación de sentidos y potencias” o “purificación de la noche activa y pasiva de los sentidos y del espíritu” (Andrés Martín, *Historia* 235). El objetivo de esta primera vía consiste entonces en depurar las potencias internas (la memoria, el entendimiento y la voluntad) de todas las sensaciones que obstaculizan

la unión con Dios. Este proceso implica dolor ya que supone la renuncia a los placeres corporales y el desprendimiento absoluto de los afectos. Representa entonces un desasimiento de todo lo creado, una aniquilación del propio ser que, para dar cabida al amor divino, obliga al individuo a renunciar a su condición carnal a fin de renacer dentro de una espiritualidad nutrida por el amor de Dios. Este estado implica la práctica del silencio como condición necesaria para el desprendimiento de sí mismo y el florecimiento de la armonía interior. En una comparación radical, Andrés Martín (*Historia* 235) nota que tal estado se asemeja al de la muerte en el que el individuo pierde conocimiento de sí mismo porque asciende a una realidad superior. De este modo el recogido comienza a despojarse de su antigua condición pecadora para renacer en Dios.

Depurada el alma de las distracciones del mundo y los apetitos corporales, el recogido asciende a la segunda etapa o vía iluminativa, que en la primera mística franciscana se asocia con la “oración de seguimiento de Cristo” (Andrés Martín, *Historia* 239), la cual consiste en la meditación de los misterios de su nacimiento, muerte y resurrección. Esta etapa tiene como propósito atraer la gracia de Dios por medio de la cual se comprenden mejor tanto los rasgos divinos como sus efectos en el alma humana. La figura de Cristo sirve como modelo que, imitado, ayuda a la transformación de la naturaleza pecadora. El recogimiento facilita el seguimiento de la figura de Cristo mediante el desarrollo espiritual con lo

cual incorpora la historia *trascendente* a una experiencia *inmanente*. En otras palabras, Dios, en su acepción trinitaria, comienza a formar parte de la interioridad humana pues ya no se concibe ni como una figura histórica conocida a través de las Santas Escrituras y por ende ajena a la propia realidad, ni dentro del imaginario de un Dios severo que rige desde un lugar lejano a la creación premiando o castigando las acciones de los hombres según la bondad o maldad que desplieguen. Por el contrario, la oración de seguimiento de Cristo constituye una segunda vía mediante la que se incorpora la presencia divina dentro de la condición humana. A tal fin, el ejercicio del recogimiento trata de despertar en el recogido, por medio de la meditación pausada, el interés por asumir las imágenes ligadas al camino de la Cruz como una experiencia propia que sirve de base conceptual para entender las penurias asociadas al ejercicio ascético que se torna necesario para ascender en la escala que conduce a la unión con Dios. Y aquí, Andrés Martín previene al lector contra interpretaciones anacrónicas que asuman el significado del sufrimiento bajo otra perspectiva, afirmando acertadamente que estas “no son expresiones de masoquismo” (*Historia* 245), sino de una vida vivida en Cristo. La oración de seguimiento de Cristo alude, entonces, a la fragilidad de la condición humana y la necesidad de fortalecerla al aceptar el sufrimiento como remedio. Así, representa un llamado a valorar la humildad, dentro de la cual se

reconoce la condición pecadora como estado indispensable para redimir la imperfecta naturaleza humana.

La última etapa, o vía unitiva, supone la unión del alma con Dios en esta vida una vez que ha recibido su amor infuso en calidad de don del Espíritu Santo, de aquí que se identifique como “oración de unión” o de “contemplación quieta” (Andrés Martín, *Historia* 246). A través de esta el recogido logra la divinización de su alma por participación inefable en la naturaleza divina. En este estadio cumbre de la vida espiritual toma lugar la experiencia mística, con la cual no todos los que practican el recogimiento son favorecidos. De aquí que constituya una experiencia individual, única e irrepetible, que depende no sólo del esfuerzo de la voluntad humana por sobrepasar su condición pecadora, sino primordialmente del designio misterioso de la voluntad divina que decide otorgar incondicionalmente su gracia a quienes considera que la ameritan.

El carácter *sui generis* de la experiencia mística que toma lugar dentro del ejercicio del recogimiento ha suscitado numerosos problemas de investigación que han sido abordados desde diferentes disciplinas: la literatura, la historia, la psicología, la filosofía y, sobre todo, la teología. Un punto de interés que comparten estas áreas de estudio es el de desentrañar, según los criterios metodológicos de cada una, el significado de la epistemología subyacente a la experiencia mística. La epistemología es una rama de la filosofía que a lo largo de la historia se ha centrado en

el estudio sobre la naturaleza del conocimiento, el modo en que se adquiere, sus límites y la legitimidad de sus bases (Honderich 260). Aun cuando el estudio de la mayoría de estos aspectos se extiende en el tiempo, cabe destacar que en el siglo XVI el interés se concentra en deducir las fuentes del conocimiento y la manera en que el individuo las aprehende. En la actualidad, el interés radica más bien en determinar la legitimidad de las bases del conocimiento en cada área de estudio (Craig 362-363). De acuerdo a estos lineamientos, la presente tesis se plantea como problema principal elucidar la siguiente interrogante: ¿cómo se legitima la idea de felicidad en la experiencia mística que parte del recogimiento? De aquí que el primer objetivo sea la deducción de una teoría epistemológica de la felicidad en cada una de las etapas del ejercicio del recogimiento tomando como fundamento el lenguaje doctrinal y poético desplegado en las obras de los doctores de la orden del Carmelo, Santa Teresa de Ávila (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591), así como en las de sus antecesores pioneros de la observancia, Francisco de Osuna (1492-1540) y Bernardino de Laredo (1527-1535). Este objetivo es de una gran originalidad ya que en el marco de la mística el significado de la palabra “felicidad” sólo se ha reconocido en asociación a la vía unitiva en la que el alma se funde por un instante con la divina (McMahon 114). La respuesta que arroje el análisis pertinente a este propósito servirá de base para responder a un segundo interés, el de determinar las premisas doctrinales y elementos

del lenguaje metafórico contenidos en tal epistemología de la felicidad que repercutirían en la perspectiva antropológica del siglo XVI. Las respuestas a estos dos puntos arrojarían luz sobre uno de los problemas centrales que atañe al pensamiento renacentista: la reconciliación de lo humano y divino. El análisis interdisciplinario que combina la reflexión literaria, filosófica y teológica de estos aspectos dentro del marco histórico correspondiente servirá como instrumento para la deducción de las conclusiones.

En líneas generales, la felicidad es un tema que remonta a los primeros tiempos de la humanidad. En la antigüedad clásica se identificó, en primera instancia, con la voluntad de los dioses que determinaban la vida afortunada o aciaga de los seres mortales. La combinación de las nociones de fortuna y bien en la épica griega hace que el significado de la felicidad se difunda, en el periodo clásico, bajo el rubro de *eudaimonia* tal como señala el historiador contemporáneo Darrin McMahon en su libro *Happiness. A History*: “Comprising the Greek *eu* (good) and *daimon* (god, spirit, demon), *eudaimonia* thus contains within it a notion of fortune—for to have a good *daimon* on your side, a guiding spirit, is to be lucky—and a notion of divinity, for a *daimon* is an emissary of the gods who watches over each of us” (4). [Los componentes de las palabras griegas *eu* (bien) y *daimon* (bien, espíritu, demonio), resultan en la palabra *eudaimonia* que abarca una noción de fortuna—pues tener un buen espíritu al lado, un espíritu que guía,

significa tener suerte—y una noción de divinidad, ya que tal espíritu es un emisario de los dioses que nos vigila.] Este paradigma es modificado por los principales representantes del pensamiento filosófico griego—Sócrates, Platón y Aristóteles—quienes convergen en identificar el raciocinio, la práctica de la virtud y el control de las pasiones como las principales conductas mediante las que se alcanza el bien supremo. La felicidad se convierte entonces en una noción central en la vida de los griegos, es decir, en la meta final a la cual deben orientarse todas las manifestaciones de la existencia. Analizando en particular la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, McMahon comenta las palabras del discípulo de Platón al apuntar: “What, then, is the highest good of the craft of life, the good for which all others are simple means, the end that is complete in and of itself? In Aristotle’s view, this final end is happiness. Just as the good doctor procures health through medicine, and the good general procures victory through war, the good human being will procure happiness through life” (44). [¿Cuál es entonces el más alto bien del arte de vivir, el bien por el cual todo lo demás son simples medios, el fin absoluto que es completo en sí mismo? Desde el punto de vista de Aristóteles, este bien final es la felicidad. Así como el buen médico procura la salud a través de la medicina, y el buen general procura la victoria a través de la guerra, el buen ser humano procurará felicidad a lo largo de la vida.]

A diferencia del punto de vista clásico, la felicidad pasa a identificarse en el pensamiento medieval cristiano con la vida eterna después de la muerte, tomando el nombre de beatitud o bienaventuranza: “In the Christian conception, happiness was death, a proposition that dealt a severe blow to the impact of earthly fortune and the vagaries of chance. . . death was both a culmination and a beginning—the culmination of earthly pain and the onset of the infinite beatitude, the beginning of happiness without end” (McMahon 106). [En la concepción cristiana, la felicidad era muerte, una proposición que echa por tierra el impacto de la noción de fortuna terrestre y la vaguedad de la suerte. . . la muerte era ambas, una culminación y un principio—la culminación del dolor terrestre y el nacimiento de la beatitud infinita, el principio de la felicidad sin fin.] Más tarde, en el renacimiento, la noción de felicidad se reivindica en la vida terrenal como parte del proyecto de devolver al hombre la dignidad e importancia que la religión y los estatutos sociales erigidos en torno a la misma habían socavado en los siglos precedentes: “Slowly, man was moving from misery to dignity, and from there, to happiness on earth” (McMahon 145). [Lentamente, el hombre se mueve desde la miseria a la dignidad, y de allí, a la felicidad en la tierra]. El filósofo español Julián Marías también centra estas ideas en el contexto de la mística cristiana del siglo XVI tal como lo expresa en su libro *La felicidad humana*:

La teología ha insistido largamente en la felicidad, y la ha solido definir, en su forma suma, como beatitud o bienaventuranza, en la visión beatífica de Dios. Ahora bien, se entiende que *en la otra vida*: la Escritura dice: “Nadie ha visto nunca a Dios” o “el que vea a Dios morirá”; se trata, pues, de su visión después de la muerte. La mística tiene una referencia completamente distinta, porque su tema central es la unión sobrenatural con Dios *en esta vida*: algo enteramente diferente: la mística significaría una anticipación de la beatitud, una especie de prego, en este mundo, de lo que será la contemplación de Dios en la otra vida. (129-130)

La imagen del hombre renacentista se perfila entonces bajo una nueva óptica que no teme sacar a la luz la afectividad que envuelve la dinámica humana; afectividad que los valores y creencias de los siglos precedentes habían silenciado por considerar su expresión como un acto indecente e impúdico.²

Nuestra argumentación, que apunta a elucidar el significado de la felicidad en las tres etapas del recogimiento con especial atención a la vía

² Esta nueva actitud del hombre ante sí mismo que caracteriza el espíritu de comienzos de la modernidad se pone de manifiesto no sólo en la mística sino también en otras ramas del saber o en el arte, según explica McMahon: “However imperfect, the attempt to find a cure for excessive sadness and the willingness to dignify the smile in secular art may be treated as indications that some were coming to see a modicum of earthly happiness as consonant with the dignity of man” (160). [Aunque imperfecto, el intento por encontrar una cura a la tristeza excesiva y la disposición para dignificar la sonrisa en el arte secular pudiera ser tratada como un indicador que algunos ven una felicidad módica en la tierra que es consonante con la dignidad del hombre.]

unitiva, toma como fundamento principal las obras originales de los autores carmelitas y franciscanos antes mencionados. En el caso de Santa Teresa de Ávila, el análisis gira con mayor frecuencia alrededor de *Las moradas*, ya que constituye su obra mística por excelencia. También se alude a su trabajo autobiográfico *El libro de la vida* y en algunas ocasiones al *Camino de perfección* y *Las fundaciones*. Por otra parte, se incluyen todas las obras narrativas y poéticas de San Juan de la Cruz: *Subida del Monte Carmelo*, *Noche oscura*, el *Cántico espiritual*, la *Llama de amor viva*. Igualmente se incorporan al análisis dos de los *Abecedarios* de Francisco de Osuna, el *Tercer abecedario espiritual*, y el cuarto, *Ley de amor santo*; así como la única obra mística de Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*. Por último, cabe destacar que, dada la extensión y reconocimiento de los trabajos del historiador y teólogo Andrés Martín, su obra tiene un lugar privilegiado en el apoyo de la tesis desarrollada aquí.

La tesis se divide en tres capítulos titulados “La paz,” “La sabiduría” y “el amor.” El primero analiza el modo en que la paz constituye uno de los indicadores de la felicidad. Se inicia con el análisis sobre la problemática que gira en torno al lenguaje que expresa la inefabilidad de la experiencia mística. Luego se centra en la elaboración de una argumentación pertinente a la demostración de la paz como fundamento de la felicidad mística. Seguidamente se desarrolla el significado de la expresión sentimental de la paz diferenciando las

nociones teresianas de *contento* y *gusto* así como el significado del sustantivo *sabroso* en el marco de la obra sanjuanina. Se seleccionan imágenes que, en la obra de Santa Teresa de Ávila y de San Juan de la Cruz, ilustran el modo en que la paz deviene un indicador de la felicidad terrenal. Finalmente, se aborda la relación entre las ideas de certidumbre de Dios, paz y felicidad así como el retorno a Él en su perspectiva ética.

El segundo capítulo examina los fundamentos gnoseológicos, teológicos y literarios de la noción de sabiduría que influyen en la idea de la felicidad. A tal fin, se analizan imágenes como la ingestión y símbolos como el del fuego y el agua, para ilustrar la manera en que el ser humano deviene partícipe de la sabiduría divina. Tomando como fundamento las nociones de fe, humildad y olvido de sí, a través de las que se evidencia la mezcla del lenguaje bíblico y el convencional, se plantean argumentos que justifican la deducción de una noción de sabiduría rudimentaria que precede a aquella infundida en las etapas iluminativa y unitiva. En el mismo orden de ideas, se ilustra el modo en que dos de los símbolos centrales en la obra de San Juan de la Cruz, la “llama de amor viva” y las “lámparas de fuego,” representan la infusión o recibimiento de la sabiduría divina en el alma humana que, unificada en su centro, comienza a asemejarse a la naturaleza divina. Se concluye con un breve apartado en el que se defiende la hipótesis según la cual la mirada del esposo sirve como fuente y canal de la sabiduría de Dios.

El tercer capítulo expone las raíces lingüísticas que pudieron haber repercutido en las diversas acepciones que la literatura mística otorga al amor. Entre éstas se destacan las nociones de *eros*, *cupido*, *agape* y *caritas*. Asimismo se analiza la relación entre amor y felicidad en la expresión de Santa Teresa de Ávila y se subraya el carácter innovador de su discurso desde el punto de vista estilístico y epistemológico. El último aspecto del capítulo busca demostrar que el misterio de la trinidad sirve como modelo del amor y de la felicidad mística.

Capítulo I

La paz

El punto central de la mística española de comienzos de la modernidad consiste en la unión espiritual en esta vida con la sustancia divina, en otras palabras, con Dios mismo. Tomando en cuenta el léxico empleado por los autores de la literatura mística de la España renacentista aquí tratados, este momento cumbre de la vida espiritual podría considerarse simplemente como una experiencia de felicidad y uno de los elementos que vendría a explicarla sería la paz. Así, en este primer capítulo se expondrá cómo la noción de paz contribuye a moldear la idea de felicidad mística.

El problema del lenguaje

El sentimiento que comunica la presencia de Dios en el alma humana pudiera calificarse como un estado de felicidad terrenal. Dado el carácter sobrenatural y *sui generis* de esta experiencia, resulta difícil describir, mediante el lenguaje convencional, los elementos que la conforman. Los autores que han abordado la difícil tarea de precisar el significado de la experiencia mística—tal como lo hicieron Francisco de Osuna (1492-1541), Bernardino de Laredo (1482-1541), San Ignacio de

Loyola (1491-1556), Santa Teresa de Ávila (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591)—recurrieron principalmente al uso de imágenes, símbolos, oxímoros y metáforas a fin de explicar la denominada, en lenguaje teológico, “contemplación infusa,” o, en términos comunes, unión con Dios. En el *Libro de la vida* Santa Teresa de Ávila manifiesta la dificultad para explicar la inefabilidad de su propia experiencia mística: “Es un lenguaje tan del cielo que acá se puede dar mal a entender aunque más queramos decir, si el Señor por experiencia no lo enseña. Pone el Señor lo que quiera que el alma entienda en lo muy interior del alma, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras” (328). Nótese la precisión por medio de la cual nuestra autora describe la sobrenaturalidad de su experiencia al subrayar la ausencia de los elementos cognitivos convencionales sobre los que se erige el conocimiento racional: imágenes y palabras.

Francisco de Osuna es el primer autor de la literatura religiosa renacentista que emprende el proyecto de esbozar y explicar en español las diversas etapas de la vida espiritual conducentes al conocimiento de Dios en esta vida y dentro de las cuales se delinea el misterio que encierra la relación entre la limitada naturaleza humana y la infinita esencia divina. Aun cuando la obra del monje franciscano se caracteriza fundamentalmente por su originalidad, también se remite, aunque de manera informal, a figuras centrales del pensamiento medieval, tales como, San Agustín de Hipona, San Bernardo y San Buenaventura a fin

de complementar algunas de sus reflexiones sobre la necesidad de recogerse en sí mismo y, de este modo, elevar el alma hacia Dios, fuente única de felicidad. A pesar de su intención de elaborar un tratado que brinde al lector sin formación teológica los lineamientos necesarios para que se ejercite en el desarrollo de la vida interior, Osuna no logra plantear una estructura conceptual y argumentativa lógica que facilite la asimilación de tal objetivo. Por el contrario, el *Tercer abecedario espiritual* ha sido evaluado contemporáneamente como una obra de estilo desordenado y configurada en términos poco precisos. Desde el punto de vista conceptual, ofrece, por ejemplo, cuarenta palabras para definir el recogimiento, veintinueve para explicar la noción de gracia divina y cuarenta y una para dar cuenta del amor de Dios (García de la Concha 71). Desde una perspectiva estructural, tampoco sigue una lógica temática. Ambos puntos han sido abordados por Allison Peers (1: 69), quien alude al carácter arbitrario del pensamiento osuniano como un obstáculo que dificulta la lectura de su obra ascética.³ A pesar de tal

³ “There is no plan, and little cohesion, in any of Osuna’s writings. Passing from one subject to another as his thoughts and feelings prompt, he makes no attempt to rectify the arbitrariness of treatment which to some extent his choice of the medium of the ‘Alphabet’ imposes upon him. He comes to his main theme in Book VI, though the five preceding books are by no means strictly preparatory to it. He leaves that theme again and again to deal with other matters, and returns to it at will for just such time as his inspiration dictates. It is impossible to find in his work for long together any kind of logical progression: he himself is conscious of this and thinks it apparently no drawback” (1: 69). [No hay plan ni coherencia en ninguno de los escritos de Osuna. Pasando de un tema a otro siguiendo el impulso que le dictan sus pensamientos y sentimientos, no se esfuerza en rectificar su propia arbitrariedad. Comienza el tema principal en la mitad del *Tercer abecedario*, es decir, en el libro VI, aunque los cinco libros precedentes no sean siquiera preparatorios al mismo. Osuna deja de lado una y otra vez su tesis principal para ocuparse de otros temas aunque la retoma cuando lo

crítica, el *Tercer abecedario* es considerado dentro de la literatura religiosa renacentista como uno de los textos de mayor envergadura a partir del cual se solidifican los principios de la observancia pues no sólo expone una alternativa teológica que supera en cierta medida los viejos tratados escolásticos que prevalecieron en el pensamiento medieval, sino que también propone una perspectiva más alentadora sobre la existencia. Además, su tono jovial, espontáneo, caluroso y elocuente añade una nota favorable al objetivo de captar la atención del lector para, de esta manera, persuadirlo de una verdad en la que se esconde una felicidad inusitada.

La literatura secundaria subraya la gran influencia de Osuna en la obra de Santa Teresa de Jesús (García de la Concha 65-74), destacando frecuentemente el dato autobiográfico que ella narra en su *Libro de la vida* y que alude a la profunda identificación que siente con la obra ascética del franciscano. Esta última le servirá no sólo como guía de oración en su juventud, sino también como el fundamento teórico que inspirará toda su obra. Nuestra autora narra su primer encuentro con la obra osuniana tal como sigue: “[M]e dio aquel tío mío. . . un libro: llámase *Tercer abecedario*, que trata de enseñar oración de recogimiento; y puesto que este primer año había leído buenos libros. . . no sabía cómo proceder en oración, ni cómo recogerme, y ansí holguéme mucho con él,

dicta su inspiración. Es imposible encontrar en su obra algún tipo de progresión lógica: él está consciente de esto pero no lo considera un defecto en su trabajo.]

y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas” (137). Autores como Gaston Etchegoyen y Fidèle Ros han intentado establecer paralelismos puntuales entre el contenido de la obra de Santa Teresa y el *Tercer abecedario*, resaltando ciertas semejanzas entre algunas imágenes y metáforas teresianas y las de Osuna (García de la Concha 72). Aunque a la crítica no le resultan del todo convincentes, sí llegan a ser satisfactorios, puesto que permiten asentar una progresión evidente en el lenguaje que explica el ejercicio del recogimiento dentro del cual se gesta la experiencia mística. Este hecho da cuenta de un desarrollo conceptual de los principios de la observancia que por añadidura desemboca en una obra narrativa rica en recursos literarios y estilísticos tal como es presentada por la Santa del Carmelo. En el mismo orden de ideas se destaca la similitud en el estilo jovial y espontáneo que comparten Osuna y Santa Teresa, hecho que facilita la comprensión y gusto en la lectura de sus obras. A pesar de estos aspectos lineales, no debe perderse de vista la intención con la cual ambos religiosos escriben. Mientras que el franciscano tiene en mente poner por escrito los nuevos principios de la espiritualidad reformista, la Doctora del Carmelo escribe para satisfacer, en acto de obediencia, la petición de sus confesores y al mismo tiempo ilustrar a las hermanas que se forman en los centros de la orden carmelitana sobre la importancia de comprender y practicar el recogimiento como vía idónea para el encuentro con Dios. De esta manera se pone de manifiesto ante ella misma y quienes la rodean su

oculta vocación de escritora. La autobiografía teresiana, en la que describe las más íntimas vivencias que le condujeron a acercarse a Dios y la experiencia cumbre de descubrirlo en su interior, se consolida en su tratado místico por excelencia, *Las moradas* (García de la Concha 71- 74) en donde despliega todo su talento innato para expresarse a través de la palabra escrita. Este punto es esencial para comprender el significado que cada uno de los autores otorga al ejercicio del recogimiento y el auge literario que se desprende de tal esfuerzo (Andrés Martín, *Historia* 123-126).

En el mismo orden de ideas, el sacerdote Fidèle Ros extiende algunos paralelismos doctrinales ya señalados entre la obra de Osuna y Santa Teresa a la de San Juan de la Cruz, entre los cuales señala “la noción de contemplación en sentido positivo y negativo” (citado en Andrés Martín, Introducción 109), la desproporción de la luz divina y la del alma en el momento en que Dios incide en esta última, y la pureza que encierra la noción de amor. Al igual que en el marco teresiano, en el sanjuanino también se proyecta una línea de desarrollo a partir de las imágenes y conceptos que el carmelita probablemente retoma de su predecesor franciscano. En efecto, en el comentario alegórico del lenguaje figurativo de sus poemas San Juan de la Cruz reaviva el dogma teológico subyacente a la doctrina osuniana del recogimiento y lo combina con la descripción de sus propias experiencias místicas, entretrejiendo ambos aspectos a través de un lenguaje estéticamente recargado que hace que

la crítica moderna lo haya encomiado por haber logrado una “técnica simbolista superior a un Mallarmé” (Orozco Díaz, *Estudios* 2: 57). En la doctrina teológica de San Juan también se denota la influencia de Laredo en lo referente a los distintos grados de amor que el alma debe recorrer antes de unirse con Dios (Andrés Martín, *Historia* 127-29). Aquí, San Juan también perfecciona los principios del recogimiento añadiéndole su vena erudita, solidificada en sus estudios teológicos en la Universidad de Salamanca.

Aunque con un pensamiento mejor estructurado que el de Osuna, la única obra mística escrita por Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión* es bastante rudimentaria en su concepción. Así, su lenguaje resulta en muchos pasajes impreciso, pobre y redundante, lo cual dificulta la comprensión de sus ideas principales. A diferencia de Osuna, la formación de Laredo es más sólida en las ciencias, punto que explica, en cierto modo, la falta de agilidad de su estilo literario. No obstante, el pensamiento larediano es más sistemático que el de Osuna, hecho que queda demostrado a través de las tres largas secciones que estructuran su obra mística. Balbino Marcos comenta que estas últimas conformarían “una especie de escala de diferente categoría” (458), la cual se inicia con la aniquilación del pecado, seguida por los misterios de Cristo hasta llegar a la quieta contemplación, la cual no es más que el punto máximo de amor en el que el alma se funde con la esencia divina. A pesar del estilo rudimentario, la obra de ambos franciscanos no deja de

constituir la base conceptual y de inspiración de los autores místicos posteriores. Este efecto se nota particularmente en los textos de los doctores del Carmelo, en los que se demuestra el perfeccionamiento de los pilares de la teología del recogimiento que Laredo y Osuna construyeron de acuerdo a las normas de la observancia promulgadas por el cardenal Cisneros a comienzos del siglo XVI. No obstante, Allison Peers señala que hay aspectos en la obra de Laredo, como por ejemplo el uso metafórico del agua para explicar los diferentes niveles del desarrollo espiritual, que no pudieron ser superados por los doctores del Carmelo (2: 45). Obviamente, esto no impide afirmar que el autor de *Subida del Monte Sión* no le haya facilitado a los religiosos carmelitas la profundización en la descripción de los procesos internos que intervienen progresivamente en el camino espiritual hacia la unión con Dios. Este punto corrobora la presencia de los primeros rasgos de la observancia franciscana en la mística carmelitana (Andrés Martín, Introducción 109), hecho que permite demostrar el modo como tal influencia también se perfila en la idea de felicidad que demora implícita en el vocabulario de los autores mencionados.

Réginald Garrigou-Lagrange ha precisado algunos de los problemas que afronta el lector ante el lenguaje metafórico del misticismo. Uno de éstos es el extendido empleo de la “vía semántica negativa” (14), para explicar una realidad intangible y por ende ajena al significado propio de los términos que se suelen usar, hecho que dificulta

en el lector la formación de una imagen clara de la experiencia mística. Ejemplos de este lenguaje lo ilustran particularmente los adjetivos empleados para describir tanto la unión con Dios, que es incomprensible, “incomunicable,” “inefable,” “inmaterial,” como la naturaleza de la sustancia divina “increada,” “inmaterial” e “ilimitada.” Nótese que ninguna de estas palabras posee un referente empírico concreto sino que pertenecen a una realidad meramente abstracta suscitando dudas en quien desconoce este tipo de léxico. De ahí que Garrigou-Lagrange subraye que el carácter oculto de la terminología propia del lenguaje místico obedece a que los secretos de la vida íntima de Dios y de la unión del alma con Él sean inefables y los términos empleados por la lengua humana no guarden proporción con la sublimidad de las cosas divinas (14). También señala el peligro de perder el sentido profundo que esconde este lenguaje místico, si el lector presta una atención superficial al sentimentalismo desbordante que subyace a la descripción de la unión con Dios. Francisco de Osuna y Santa Teresa de Ávila describen sus momentos extáticos de felicidad mediante imágenes que despliegan un derramamiento de lágrimas, de pérdida de la conciencia (sobre todo en el caso de Santa Teresa) y de otros momentos de intensidad afectiva que proyectan la desproporción del deleite causado por la presencia de Dios en la interioridad humana. Garrigou-Lagrange subraya que sólo aquéllos que han logrado alcanzar la cumbre de la experiencia mística son capaces de entender el

vocabulario que describe la vía negativa y el carácter de sobriedad que envuelve al desbordamiento de sentimientos que afloran en el momento en que Dios se descubre en el centro del alma (16). Si el lector es incapaz de aprehender el sentido esencial de tal vocabulario, tampoco puede comprender el estatus epistemológico de la verdad que Dios le revela en ese momento al alma. Si esto ocurre, la sobriedad y profundidad del lenguaje místico que busca sembrar una certidumbre absoluta de Dios en la conciencia del devoto se pierde en un vano sentimentalismo que tergiversa el verdadero sentido de la vía unitiva. Un ejemplo ilustrativo de esta idea lo representa la secta de los alumbrados, quienes constituyen en la historia religiosa española del siglo XVI el ejemplo más vivo de la profanación de los principios del amor tal y como aparece supuesto en el marco de la mística del recogimiento.

Uno de los aspectos que los historiadores resaltan con mayor ahínco es la distorsión en la cual inciden respecto al concepto de amor (Andrés Martín, "Pensamiento" 348). Remitiéndose a Osuna, quien los denomina "falsarios del amor," Andrés Martín señala que los alumbrados sustituyeron la noción de amor espiritual que sustenta el recogimiento por el acto sexual, el cual consideran un puente idóneo para lograr la unión con Dios. De este modo, desvirtúan el carácter sagrado del sentimiento que caracteriza a la experiencia mística. En otras palabras, para los alumbrados, los mandamientos de Moisés pierden validez ante la nueva ley de amor que, según ellos, debía regir la relación del alma

con Dios y que, como ya he señalado, incluía la expresión carnal (“Pensamiento” 348).

Antes que Andrés Martín, Garrigou-Lagrange ya había aludido a la confusión conceptual que acarrearía el uso incorrecto del lenguaje para describir la pureza y profundidad del amor que aflora en la experiencia mística. Así, menciona términos tales como “elevación sobreseráfica,” y “abismo de exinanición cordial” (16), para ilustrar algunos de los ejemplos conceptualmente erróneos sobre el sentimiento que invade al devoto en los momentos de unión con Dios. Mediante los dos puntos anteriores, Garrigou-Lagrange subraya, por una parte, la solidez epistemológica del conocimiento que el devoto adquiere a través del amor que permite la unión mística y, por otro lado, la dificultad para precisar los términos que mejor la comuniquen. Ambos aspectos exaltan a su vez la necesidad de llevar a cabo investigaciones que desarrollen nuevas teorías que los vinculen de una manera más precisa.

Otro problema que atañe a la interpretación del lenguaje figurativo empleado en la literatura mística es su disidencia del lenguaje propio de los teólogos escolásticos. Mientras que éste es más preciso debido a su connotación técnica o especializada que desemboca en sofisticación y elegancia, resultando así más atractivo para el lector que busca respuestas fundamentadas en una plataforma estructurada lógicamente por la razón natural, el de los místicos se caracteriza, por contraste, por

su temperamento profundamente afectivo, lo cual da lugar a la inclusión de la subjetividad creadora como criterio para entenderlo.

La teología escolástica supone que el conocimiento de Dios puede obtenerse mediante las facultades cognitivas, es decir, el entendimiento y la memoria. Los pensadores que adoptaron el método escolástico sostienen que la felicidad radica en aprehender cabalmente la idea del Ser Supremo, por lo tanto, asumen que el mejor camino para alcanzarla es a partir de los razonamientos lógicos entrettejidos por la razón natural. Un ejemplo lo ilustra la teología de Santo Tomás de Aquino, quien en su *Summa contra gentiles* intentó demostrar que la felicidad consiste esencialmente en adquirir el conocimiento de Dios por medio del intelecto y no a través de la voluntad:

Si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicitur etiam finis ultimus per quam primo consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter eius beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere: nam velle non possumus quod non intelligimus. *Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, non in actu voluntatis.* (Citado en Pegis Anton 49)

[Si alguna cosa tiene algo extrínseco como fin, la operación por medio de la cual obtiene tal cosa será denominada su último fin. Por lo tanto, para aquellos cuyo fin es el dinero, se dice que la posesión del mismo es su fin, mas no el amor o deseo. Ahora, el fin último de la sustancia intelectual es Dios. De aquí que la operación del hombre por medio de la cual él obtiene a Dios en principio es esencialmente su felicidad o beatitud. Y esto es entendimiento, puesto que no podemos desear lo que no entendemos. Por lo tanto, la felicidad última del hombre es esencialmente conocer a Dios por medio del intelecto; no es un acto de la voluntad.]

A diferencia de Santo Tomás y la tradición escolástica, la teología mística parte de la premisa según la cual la felicidad del ser humano radica en volver a Dios mediante la voluntad y no desde el intelecto. Esta premisa es introducida por Andrés Martín cuando apunta que: “Para nuestros autores de la primera mitad del siglo XVI existe una espiritualidad común, que es el retorno del hombre a la unión con Dios, y unas veredas o vías nuevas de devoción y consolación para alcanzarla” (*Recogidos* 30). Tal unión ha sido descrita por los autores aquí tratados como un momento de felicidad terrenal que resulta difícil describir debido a su índole sobrenatural. Tanto aquellos autores que tuvieron experiencias místicas como los que se dedicaron a teorizar sobre las diferentes etapas preparatorias a la unión con Dios intentan resolver la

problemática lingüística de explicar sentimientos inefables. Dado que la teología mística asume como premisa de base el carácter imperfecto de la naturaleza humana, no estima que por medio del raciocinio, entidad falible, se logre una explicación fidedigna de la felicidad. Así, a diferencia de la perspectiva escolástica, acepta que el ser humano puede llegar a conocer a Dios y a sentir la felicidad que implica esta experiencia, sin necesidad de entender racionalmente la naturaleza divina. Esta premisa le ha valido los calificativos de “ciencia sabrosa,” “sabiduría escondida,” “docta ignorancia,” “ciencia de amor” y “sabiduría secreta,” entre otros rubros que reflejan implícitamente el desdén de la razón como medio idóneo para el alcance de la felicidad terrenal. Para los autores místicos, basta tener presente el bien que encierra Dios como entidad intangible para decidir consagrarse a Él. El acento en un estilo de vida pobre y humilde se alinea con una comunicación llana y sincera que evita la incorporación de fuentes bibliográficas previas y de métodos lógicamente estructurados que opaquen el nacimiento de un nuevo discurso. La humildad centrada en la disciplina de la voluntad como pilar sobre el cual se asienta el ejercicio del recogimiento, actitud que por demás imita aquella que caracterizó a los primeros padres del desierto (Courcelles 217), responde a la instauración de un realce esplendoroso de la espiritualidad que desafía a la racionalidad medieval. Además, sirve también para evadir posibles juicios por parte de las autoridades eclesiásticas, celosas de las doctrinas disidentes del canon católico,

huyendo así de la censura (Andrés Martín, “Pensamiento” 325). En otras palabras, al adoptar un lenguaje poético y figurado, recargado de imágenes y símbolos que en algunos momentos recuerdan los textos sagrados primitivos en los cuales se inspiraron, los autores de la literatura mística renacentista aquí mencionados protegen su discurso de juicios inquisidores al dejar implícitas muchas ideas que pudieran tildarse de subversivas.

El temor a la represión aunado a la falta de rigor académico de los autores franciscanos y carmelitas genera como consecuencia una literatura cargada de emociones que comunican gradientes de intensidad amorosa. Refiriéndose en particular a la obra de Santa Teresa, Francisco Márquez Villanueva (202-205) destaca su vena innovadora en el campo de las letras como una respuesta al afán de la Santa por transmitir, de la manera más clara y completa posible, la nueva perspectiva espiritual que a través de sus experiencias místicas Dios le ha comunicado. Igualmente alude al carácter implícitamente subversivo de su actitud que desafía, aunque aún de manera discreta, la autoridad eclesiástica. Tal hecho se alinea con el espíritu de libertad que toma auge en el renacimiento generando cambios profundos en la perspectiva antropológica de la época. Resulta sorprendente, y vale la pena enfatizar el hecho, que sea una mujer religiosa quien asuma con majestuoso talento la tarea de proclamar la nueva reforma espiritual que estima al ser humano digno de la felicidad que se reservaba en años precedentes

para después de la muerte. Márquez Villanueva subrayaría este punto al observar que la hermana del Carmelo “cree también en las minorías y sabe la diferencia que causa el simple existir de un puñado de hombres, o de uno solo, o de una mujer encerrada en su celda que busquen y digan la verdad” (205).

Otro punto relacionado con el manejo y evolución del lenguaje dentro del marco de la mística se relaciona con el significado que adquiere la noción de contemplación pasando así a distinguirse del platonismo desde el cual se le atribuye su origen. Según Jean Jolivet, el platonismo es una noción que resulta difícil definir puesto que abarca el pensamiento de numerosos autores pertenecientes a diversos periodos de la historia quienes de una manera u otra incorporan a sus doctrinas teológicas y teorías filosóficas los lineamientos de las obras platónicas. A fin de darle una forma más precisa a tal noción, Jolivet propone considerar cinco puntos claves: las obras originales de Platón en las que se delinean los principios de su pensamiento; los textos de autores griegos cristianos que fueron influidos por el pensamiento de Platón; las fuentes indirectas desde las que pueden deducirse características de la obra platónica (por ejemplo, las de Aristóteles en cuyos principios pueden rastrearse algunas de las enseñanzas de su maestro); las doctrinas teológicas medievales que se construyeron sobre la base del pensamiento de Platón y que por ende pasan a denominarse neoplatónicas (y notamos que San Agustín de Hipona es la figura que mejor representa esta última

corriente); y, finalmente, las traducciones del árabe como las de Averroes y Avicena, que, en la edad media, nutrieron la lectura de los textos platónicos. También Jolivet nos invita a pensar que bajo una clasificación burda, el platonismo se dividiría entre aquellos autores paganos como Séneca y Cicerón, quienes retoman y amplían el pensamiento de Platón, y otros que se adhieren a alguna tradición religiosa sea cristiana, judía o árabe. Estos últimos entretejen sus propias doctrinas con los lineamientos filosóficos del sabio maestro de Aristóteles (Jolivet 1500-01).

Tanto en el marco de la mística española del siglo XVI como en el de la filosofía racionalista, la noción de contemplación apunta a describir el alcance de la felicidad bien como cumbre de la vida espiritual (sentido místico) o del quehacer intelectual (sentido platónico). Según el platonismo, contemplar implica la captación de una idea pura (Louth 14), mientras que en la mística alude al arribo a un estado similar al de la “clara visión esencial” (Juan de la Cruz, *Cántico* 21-23), reservada para después de la muerte. Tal visión no es una idea sino un conocimiento “sensible y espiritual” de Dios al cual se tiene acceso en esta vida gracias a un misterio inefable. La contemplación platónica se desarrolla desde el raciocinio, sobre el que se basa también la tradición escolástica; la mística, desde el alma enamorada de Dios en la que se inspiran los teólogos de la espiritualidad. En ambos casos, la contemplación comunica sabiduría, es decir, el conocimiento de una “ciencia perfecta”

que se denomina en el marco platónico “dialéctica trascendental,” y en el místico, “ciencia secreta de Dios,” porque es “ciencia por amor,” en otras palabras, conocimiento adquirido por afectividad sobrenatural (Juan de la Cruz, *Cántico* 72). José Camón Aznar indica que a este estado se llega por una escala de contemplación secreta que proporciona la posesión del espíritu de amor, tal y como se aprecia en el marco de la doctrina sanjuanina de la cual pueden deducirse rasgos de la tradición platónica (159). Por su parte, Garrigou-Lagrange considera la experiencia de contemplación mística como más elevada que esta última—la platónica—porque colma el vacío espiritual que emerge de la imperfecta naturaleza humana (12). Contrariamente, la contemplación platónica sólo satisface un segmento del ser, el raciocinio, por lo que resulta incompleta desde el punto de vista antropológico. Al reflexionar sobre la superioridad de la vía mística, añade que, en efecto, alcanza a su manera lo que hay de más elevado: la eminencia de la deidad o de *la vida íntima de Dios*, en la que no hay participación natural sino solamente por medio de la gracia santificadora, es decir, participación de lo humano en la naturaleza divina.

A pesar de la dificultad del lenguaje místico para expresar la felicidad que se deriva de la contemplación de Dios, su posición dentro de la teología emergente responde directamente a la inquietud del lector renacentista por entender su posición ante sí mismo y el mundo que le rodea. El nuevo lenguaje de la literatura mística española renacentista se

ofrece entonces en calidad de invitación a reflexionar sobre el sentido de la existencia y el modo de superar las imperfecciones propias de la condición humana. Domingo Ynduráin toca este punto al reflexionar a través de un lenguaje figurado sobre la escisión de la mística y la escolástica en el humanismo renacentista. El autor alude directamente al carácter cambiante y por ende imperfecto de la naturaleza humana que necesita nuevas respuestas para elucidar el significado de una existencia que escapa a su propio control:

Así pues, el hombre *está* en el centro del universo, pero no es el centro, porque tal lugar o situación no es su puesto propio: la concesión, exclusiva, de la inteligencia o intelecto le permite subir o bajar, o quedarse donde está. Depende de la clase de inteligencia que le haya sido concedida, porque algunos, corriendo tras sombras vanas, caen por debajo de su propia naturaleza; otros, sin embargo, los elegidos, son capaces de elevarse hacia Dios, esto es, de perfeccionarse. Pero el hombre es como un balancín, de manera que cuanto más asciende su alma, más se abate lo material, y viceversa. (*Humanismo* 283)

En *Las moradas* Santa Teresa comunica a través de un tono apasionado la experiencia extraordinaria de sentir profundamente las delicias que acompañan el amor de Dios en los momentos de

contemplación. La Santa confiesa haber experimentado esta última de una manera imperfecta, es decir, sin la claridad y totalidad que se asegura al alma después de la muerte. A pesar de tal vicisitud, se siente privilegiada de poder experimentar un sentimiento tan *sui generis* que sólo puede compararlo a aquel que Dios suscita al recibir en su reino de gloria a quienes le han probado ser fieles a su amor. Santa Teresa califica esta experiencia exquisita como una faceta desconocida de la potencialidad del ser humano que al ser desarrollada le permite acercarse al conocimiento de la más pura felicidad terrenal. El tono mediante el que describe el gran deleite que siente ante el descubrimiento de Dios en su interior busca sembrar en el lector el gusto por el desarrollo espiritual, en otras palabras, por ahondar en el descubrimiento de la propia esencialidad. Así, pone en evidencia la capacidad de perfección espiritual que el ser humano es capaz de lograr demostrando al mismo tiempo que ésta no solamente depende de la voluntad humana sino también de la divina. De lo anterior se deduce que Santa Teresa presenta en el marco de la época una cartografía de la espiritualidad que contribuye a realzar la afectividad como vía inflexible e infalible del conocimiento divino. La Doctora del Carmelo expresa estas ideas mediante un tono apasionado a través del cual manifiesta el gran amor que la invade en los momentos de unión con Dios. Estos últimos son tan íntimos que les atribuye un carácter secreto para subrayar que se trata de una relación directa y personal con el Ser Supremo, siendo el

puente que los comunica la afectividad sobrenatural que denomina amor. De aquí que escriba en *Las moradas*: “Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí a el alma en un instante y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el Cielo” (401).

La paz como fundamento de la felicidad mística

Evidencias de que la paz es uno de los componentes que explica la felicidad en el marco de la mística se hallan en todas las obras de los autores aquí tratados. Por ejemplo, en *Subida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo, el monje equipara la felicidad a la ausencia de movimiento: “La felicidad del ánima está en su quietud” (610). Por otra parte, Francisco de Osuna asocia desde el comienzo de su *Tercer abecedario* las nociones de felicidad y paz, entendida esta última como el reposo alegre luego de haberse culminado un esfuerzo dirigido hacia un fin determinado: “[P]orque en los medios ninguno debe descansar, sino animarse prometiéndose holganza y gozo en el fin bueno que siempre debe creer que dará nuestro Señor a la buena obra que comenzare” (121). El nexo es aún más claro en *Las moradas*, en donde Santa Teresa de Ávila equipara la paz al silencio: “en este templo de Dios, en esta morada suya, solo Él y el alma se gozan” (408). Finalmente, San Juan de

la Cruz describe a través de su poesía el modo en el que el alma goza en seguridad y quietud de la participación de Dios:

Nuestro lecho florido,
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado.

(“Cántico,” *Obra* 150)

En el marco de las obras de los autores anteriores la palabra paz cobra connotaciones distintas según el estadio del *recogimiento* en el cual toma lugar. En su acepción más relevante, la paz se traduce como uno de los componentes principales de la felicidad en las vías iluminativa y unitiva, ya que en éstas se describen con mayor fuerza conceptual los efectos que causa el tocamiento divino en la naturaleza humana. De aquí se ha de tener presente que la paz interior no aflora sin la gracia que Dios transmite en estas últimas etapas del desarrollo espiritual, en las que dota al alma de mercedes, dones y deleites. Santa Teresa aclara este punto cuando escribe: “no es esto cosa que se puede antojar, porque por diligencias que hagamos, no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve por no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina” (*Moradas* 311).

Dios otorga su gracia al alma purificada de los agentes que le impiden elevarse o salir de la propia materia corpórea, el mundo y la carne. San Juan compara el alma limpia a un ave que emprende su vuelo hacia las altas montañas una vez que ha crecido y se siente capaz de afrontar las alturas del espacio. En su “Cántico espiritual” exclama desde la voz de la esposa “¡Apártalos, Amado, que voy de vuelo!” convirtiendo así en una metáfora el sentir de su propio camino espiritual en el que, a pesar de haber traspasado innumerables penurias, siente la presencia total y radiante de Dios en el centro de su alma. En este punto la noción de felicidad mística se erige, pues, desde una relación bilateral en la que entran en juego dos sustancias, la humana y la divina, las cuales se unen mediante un amor que procede, asimismo, desde ambas partes. Por un lado, el alma asciende hacia Dios cuando se percata de que ni los placeres del mundo ni los de la carne le otorgan una felicidad mayor que aquella generada por el amor divino. Por otro lado, Dios incrementa su gracia al alma que ha comprendido esta verdad fundamental. En la convergencia de ambos amores emerge la paz que se traduce como felicidad del alma. San Juan de la Cruz la representa mediante múltiples imágenes, como, por ejemplo, un beso, un bálsamo, una fuente de agua, un perfume, una música callada, una voz suave, un huerto florido, una herida suave, una fresca mañana. Todas ellas remiten a expresiones naturales que suscitan en el lector sentimientos suaves, sublimes y placenteros; y, a su vez, dan cuenta del estado del

alma que ha sido favorecida por la gracia o amor divino. De esta manera explica, gracias a un vocabulario que se comprende en términos humanos, la idea mucho menos comprensible de la visión entre el alma y Dios:

Entrado se ha la Esposa
 en el ameno huerto deseado,
 y a su sabor reposa,
 el cuello reclinado
 sobre los dulces brazos del Amado.

(“Cántico,” *Obra* 16)

San Juan de la Cruz distingue entre la paz que florece en la vía iluminativa y la paz más perfecta que se expande en el alma en la vía unitiva. Es sólo en esta última que el sentimiento de felicidad aflora de una manera más fuerte porque el alma se ha perfeccionado en la virtud. La paz emerge en el alma virtuosa acompañada de un gran deleite, el cual deviene signo inefable en el devoto de haber tomado conciencia de la presencia de Dios en su interior. Este acto le genera, a su vez, felicidad, por lo que San Juan señala: “ninguna cosa la pueda ya llegar ni molestar, habiéndose ya ella entrado de todas las cosas en su Dios, donde de toda paz goza, de toda suavidad gusta y en todo deleite se deleita, según sufre la condición y estado en esta vida” (*Cántico* 136).

Aunque la asociación entre las nociones de paz y felicidad se denota más claramente en la experiencia de unión con Dios que se va gestando en la vía iluminativa para culminar en la unitiva, también puede observarse, pero bajo un ángulo distinto, en el primer estadio del recogimiento o “vía purgativa.” Esta se constituye como un ejercicio ascético que se basa en la renuncia voluntaria al placer corporal e intelectual ya que contamina la pureza del alma e impide la recepción del amor divino. El proceso de depuración interna implica dolor y angustia pues el individuo debe luchar contra las urgencias carnales propias de la naturaleza instintiva heredada del pecado original a las cuales tiende naturalmente. San Juan de la Cruz representa esta vía en su *Subida del Monte Carmelo* mediante la imagen de la “noche oscura,” en la que el individuo espera que se instale el silencio interior después que la voluntad ha luchado por controlar las pasiones y apetitos que entorpecen el camino para llegar a Dios, en otras palabras, en la privación y la purgación de todos los apetitos sensuales (*Obra* 126). Este primer estadio de la vida espiritual responde a la necesidad de superar el vacío interior que genera sentimientos de angustia y tristeza debido a la incapacidad del individuo de percibir la gracia de Dios.

Los autores de la literatura mística aquí tratados representan a través de varias figuras demoníacas que se oponen a las celestiales la privación de la verdadera felicidad que emerge de la paz, a su vez generada por la gracia divina. Aunque la figura del demonio como medio

coercitivo a los actos que se oponen al canon teológico se impone en el pensamiento occidental desde el siglo XII, cabe destacar el auge que toma en la literatura española de comienzos de la modernidad en donde se le representa bajo diversas formas. En el marco de la mística acentúa los efectos que, en términos de descontento y miseria, produce en el corazón y el alma del individuo. Un ejemplo de este punto se encuentra en el *Tercer abecedario espiritual*, en donde Osuna advierte al lector sobre la guerra interior que el demonio desencadena en el alma de aquel que se niega a recogerse, demorando, por lo tanto, en un estado de tristeza comparable a la oscuridad de la noche (262). Por su parte, Santa Teresa señala en *Las moradas* la manera en que el demonio subvierte las mercedes de Dios (317) valiéndose de imágenes como las de las sabandijas, culebras, víboras y “cosas empozoñosas,” fieras y bestias a fin de representar las causas que desvían al individuo de su paz y, por ende, de su felicidad. En *Subida del Monte Carmelo* San Juan de la Cruz no emplea figuras demoníacas sino una metáfora, quizás inspirada en su vida cotidiana, para representar la ausencia de paz en el alma humana. Así, elige la imagen de una persona que se alimenta de migajas como analógica de la angustia espiritual. El hambre que tal persona experimenta constantemente la equipara a la infelicidad o tormento interior. El Santo insta al lector a escoger entre vivir sin hambre, es decir, dentro del amor de Dios que da paz y regocijo al alma, o hambriento, de acuerdo a los dictámenes de los apetitos porque “no

pueden morar dos contrarios en un sujeto, los cuales en este caso son hambre y hartura” (*Obra* 144). Por otra parte, en su “Cántico espiritual” también representa los sentimientos contrapuestos, que generan una lucha interior en el individuo impidiendo su paz, a través de la imagen de la esposa angustiada y triste por la ausencia de su amado.

¿Adónde te escondiste,
 Amado, y me dejaste con gemido?
 como el ciervo huiste,
 habiéndome herido;
 salí tras ti clamando y eras ido. (*Obra* 12)

El resultado del esfuerzo de la voluntad por superar los impulsos que brotan de la propia naturaleza corporal es traducido por los místicos como un estado de “sosegamiento,” “acallamiento” o “apaciguamiento” de las potencias sensoriales. En “Noche oscura” San Juan de la Cruz repite en las dos primeras estrofas la frase “estando ya mi casa sosegada,” a fin de ilustrar el vencimiento de la voluntad sobre las pasiones, el mundo y los apetitos. Este estado de silencio interior puede ser considerado como la primera manifestación de paz del alma que experimenta el recogido luego de haber pasado por momentos de gran esfuerzo ascético. Juan Eduardo Cirlot señala que uno de los significados que tiene la casa en el lenguaje místico es el de almacén o depósito de la sabiduría divina (153);

siendo interpretada esta última, en términos seculares, como los principios de la tradición. Efectivamente, la “casa sosegada” a la cual San Juan de la Cruz alude es el alma que espera silenciosamente para llenarse con las mercedes de Dios. Aun cuando la plataforma sobre la cual se erige esta primera paz es el amor mismo del individuo por acercarse a Dios—lo cual podría tomarse como un vestigio de felicidad dentro del silencio de las potencias—ambos sentimientos (la paz y el amor) se experimentan todavía a un nivel muy imperfecto porque no están bañados de la gracia divina. El maestro del Carmelo explica:

conviénele al alma que toda la paz primera que, por cuanto estaba envuelta con imperfecciones, no era paz, aunque a la dicha alma le parecía (porque andaba a su sabor, que era paz, paz, dos veces, esto es, que tenía ya adquirida la paz del sentido y del espíritu, según se veía llena de abundancias espirituales) que esta paz del sentido y del espíritu, que, como, digo, aún es imperfecta, sea primero purgada en ella y quitada y perturbada de la paz. (*Obra* 516)

El sosegamiento de las potencias o silencio interior puede confundirse con un concepto clave al cual los místicos recurren constantemente en tanto condición necesaria para el alcance de la felicidad terrenal: el olvido de sí mismo. Para que este último ocurra es necesario igualmente que las potencias se encuentren sosegadas. San

Juan de la Cruz aclara en el *Cántico* que, a diferencia del acallamiento de las potencias evocado en las primeras etapas de “Noche oscura,” el olvido de sí mismo se erige a partir del tocamiento divino en el alma. Es sólo en este caso que el silencio de las potencias unido a los efectos que deja en el alma la huella divina, permite el olvido de sí, pudiéndose entonces interpretar como felicidad del alma. San Juan de la Cruz compara ambos estados de quietud (el mero sosegamiento y el olvido de sí) a dos estadios distintos de la noche:

[E]sta noche sosegada dice que es no de manera que sea como oscura noche, sino como la noche junto ya a los levantes de la mañana *id est*, compareja con los levantes, porque este sosiego y quietud en Dios no le es al alma del todo oscuro, como oscura noche, sino sosiego y quietud en luz divina, en conocimiento de Dios nuevo, en que el espíritu está suavísimamente quieto, levantado a la luz divina. (*Obra* 101)

Aunque de manera rudimentaria, en su obra *La felicidad en San Juan de la Cruz* Ismael Bengoechea subraya las diferencias que se denotan en el modo como San Juan de la Cruz delinea la idea de felicidad en sus obras tomado como criterio, tal tocamiento divino, en otras palabras, la conciencia por parte del devoto de la presencia de Dios en su alma. Esta última demarca la línea de transición entre la vía

purgativa y las que le suceden: iluminativa y unitiva. Mientras que en la primera etapa purificatoria o “noche activa” la felicidad es entendida como disciplina o renuncia gustosa de la voluntad a todo aquello que la aparte de Dios, en la segunda fase o “noche pasiva de los sentidos,” la felicidad es plena dicha, por lo que el alma resplandece gracias a la luz que Dios le enciende por medio de su amor. Mediante esta distinción, Bengoechea propone una de las interpretaciones más alentadoras sobre el ejercicio del recogimiento que subyace al lenguaje poético de los versos de “Noche oscura,” ya que lo ubica cabalmente dentro del marco de la felicidad terrenal. Quizás, siendo un monje de la orden de los carmelitas descalzos, Bengoechea ha vivido en carne propia la “dichosa ventura” que San Juan promete luego de haber comprendido que el sosegamiento de las potencias en la noche activa de los sentidos es parte de la definición de felicidad terrenal. Por medio de este enfoque, Bengoechea recuerda al lector que los versos de San Juan proponen, al igual que en el marco teresiano, una nueva visión de vida que apunta a superar las imperfecciones congénitas del espíritu. En otras palabras, la noche activa de los sentidos representa una esperanza que se gesta en la paz y se sostiene en el amor gozoso de la renuncia al mundo. El autor afirma al respecto: “desde el punto de vista de la felicidad y de la alegría no son de menor importancia la *Subida* y la *Noche* que el *Cántico* y la *Llama*, aunque tengan distinto color y se escruten en peculiar perspectiva. . . [S]e trata de una misma ventura en dos períodos: en la hora del

lanzamiento y en la proximidad de la conquista” (158). Citando las primeras tres estrofas de “Noche oscura,” Bengoechea invita al lector a colocar especial atención en las palabras que reflejan la idea de felicidad:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.

A oscuras y segura,
por la secreta escala, disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada.

En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía. (*Obra* 71-72)

Aun cuando Bengoechea no lo explicita, la reiteración del adjetivo *dichosa* es uno de los indicadores que, tal como se ha mencionado,

incrementa la resonancia afectiva en el lector comunicándole el contenido de la palabra *felicidad* que se perfila en la vía iluminativa del ejercicio del recogimiento. Igualmente, la imagen de la luz (que será analizada más adelante en calidad de símbolo) es otro indicador de tal felicidad ya que genera un ardor intenso en el corazón que fácilmente puede interpretarse como una inmensa alegría. En el segundo verso de la primera estrofa la palabra “ansia,” sinónimo de un fuerte deseo, y la frase “en amores inflamada” evocan la calidad del sentimiento que mueve a la voluntad a renunciar al mundo y sus placeres temporales. El amor y el deseo de progresar en la escala del desarrollo espiritual son estados afectivos que se asocian a la idea de una felicidad en potencia que intenta desarrollarse mediante el ascenso por la “secreta escala.”

Un autor posterior a Bengoechea, el filósofo español Julián Marías, expande y precisa las ideas anteriores al afirmar que, al asociar la palabra *ventura* con el adjetivo *dichosa*, San Juan de la Cruz sólo tiene en mente la idea de felicidad (140). Tal como se ha expuesto, Bengoechea ya había hecho uso de este argumento para remarcar que la purgación es, de algún modo, una experiencia en la que la felicidad que se espera encontrar en las etapas más avanzadas del recogimiento todavía está en potencia. Aun cuando la felicidad no se haya manifestado en acto, la renuncia al mundo y a los placeres, mediante los cuales el alma comienza su purificación, no es asumida como un mero sacrificio sino, por el contrario, como un acto de amor conducente a tal estado. Dado

que el devoto ha escogido libremente dejar de lado todo aquello que le aparta de Dios, la libertad de poder realizar lo que estima es su propio bien se traduce en el poema del Santo como una “dichosa venturosa” o como una “noche dichosa.” Bengoechea añade: “Por eso no es extraño que en los libros de purificaciones y de renunciamientos, de aprietos y de angustias, aparezcan de trecho en trecho las rientes siluetas del gozo, el deleite y la dicha” (158).

A diferencia de Bengoechea, José Nieto ofrece una perspectiva distinta de la palabra “ventura” cuando afirma que el término es ambiguo y adopta varios significados como: “felicidad, suerte afortunada o desafortunada, circunstancia o suceso” (67). Por su raíz en el participio plural neutro del verbo latino “venire,” Nieto insiste en la significación de algo venidero o futuro. De aquí que rechace el significado unívoco de “felicidad” y prefiera asociarlo más bien con el de *oportunidad*, el cual implica, o puede implicar, aventura o riesgo.

De esta manera, Nieto sitúa el poema “Noche oscura” en un plano más humano y menos teológico al interpretarlo desde una perspectiva etimológica que relaciona directamente con un nivel de pensamiento apegado a la cotidianidad. Así, según Nieto, la idea de felicidad que nace dentro de la paz del alma cobraría un matiz diferente al teológico. Si bien representa un momento de alegría, ya que la expresión una “ocasión magnífica” puede ligarse fácilmente a una gran emoción que evoca felicidad, no se trata del resultado de un esfuerzo de purificación interior,

tal como recuerda Bengoechea, sino de la suerte azarosa de vivir un momento especial que no ha sido previsto.

Otro de los argumentos que Nieto elabora a fin de defender su interpretación profana del poema “Noche oscura” es la personificación del alma que sale en busca de Dios mediante una figura femenina, por demás con características andróginas, y a quien le atribuye un rol sexual activo comparable al del tradicional varón que toma en primer lugar la iniciativa de acercarse a quien ama (52). Esta posición acarrearía entonces una perspectiva sobre la felicidad enmarcada dentro de una relación que se gesta dentro del mero deseo sexual. En mi opinión, nada más alejado de la inspiración sanjuanina. Al igual que en la interpretación del término “dichosa ventura,” Nieto rompe aquí la belleza espiritual del comentario al verso en el que San Juan de la Cruz explica que la imagen trata del alma sedienta de Dios que ha adquirido la fuerza suficiente para elevarse sobre los apetitos carnales y emprender el camino que le conduce hacia Él (*Obra* 174). La idea de paz enmarcada dentro del sosiego del alma gracias al dominio de las pasiones pierde lugar en la interpretación profana de Nieto; más aún, sustrae todo contenido espiritual desde el cual pudiera explicarse la idea de felicidad. Desde mi punto de vista, la posición de Nieto tergiversa la sencillez de los términos elegidos por San Juan para expresar la afectividad que impulsa al alma a salir en busca del amor. El maestro del Carmelo escoge palabras e imágenes simples con el solo fin de facilitar al lector

desprovisto de formación teológica la comprensión del complejo proceso espiritual que toma cuerpo en la etapa ascética o purgativa del ejercicio del recogimiento (Juan de la Cruz, *Obra* 175) y que se torna indispensable para cultivar un estado elevado de perfección espiritual, necesario para la atracción del amor divino. Así, al desdeñar el contenido simbólico que subyace al verso, Nieto suprime cualquier posibilidad de aceptar que el tema principal del poema sea el de un sentimiento de esperanza que busca recuperar el amor perdido tal y como San Juan explica: “Lo cual fue muy mayor ventura, por la mayor dificultad que hay en sosegar esta casa de la parte espiritual, y poder entrar en esta oscuridad interior, que es la desnudez espiritual de todas las cosas, así sensuales como espirituales, solo estribando en pura fe y subiendo por ella a Dios” (*Obra* 174). La posición de Fernando Urbina echaría por tierra la de Nieto al aludir de una manera más objetiva a los dos carismas del maestro del Carmelo: por una parte, “el espiritual,” el cual le permite inspirarse en cualquier tipo de imagen de la vida cotidiana; y, por la otra, “el teológico,” que le conduce a llenar el contenido de las imágenes profanas de un significado unívoco de Dios. Urbina sostiene que estos dos carismas se proyectan en la obra sanjuanina en dos intenciones: “la finalidad pedagógica sostenida por la intencionalidad teológica y alimentada continuamente por la experiencia” (23).

De lo anterior se deduce que la vía purgativa descrita por San Juan de la Cruz a través de su poema “Noche oscura” nos brinda como

resultado la experiencia de una primera paz que contiene en potencia las semillas de la felicidad última que el devoto alcanzará cuando su alma se una permanentemente con Dios después de la muerte. Aun cuando San Juan haya tildado esta primera paz de imperfecta, lo cierto es que de ella brotan los primeros vestigios de una nueva realidad construida en un principio por el amor humano y perfeccionada en un segundo momento por el amor divino.

En las vías iluminativa y unitiva la correlación entre paz y felicidad es ilustrada mediante el desposorio y el matrimonio espiritual. El desposorio se refiere al primer acercamiento del alma a Dios; el matrimonio a la unión del alma con Dios. El alma que está cerca o unida a Dios es feliz porque se siente en paz, pero este estado no es permanente sino temporal. Dios puede ausentarse del alma por lo que la felicidad en el desposorio es todavía imperfecta. En cambio, el matrimonio espiritual representa el alcance de la perfección espiritual y por ende del punto máximo de paz y felicidad que puede experimentar un ser humano en este mundo.

Una de las imágenes que Santa Teresa emplea para describir el desposorio es la que proyecta la fusión y separación de la luz de dos velas: “Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, u que el pabulo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas, u el pabulo de la cera” (*Moradas* 402).

Mediante esta imagen, se entiende que la felicidad sólo puede alcanzarse cuando el alma se diviniza fundiéndose con la naturaleza de Dios y sus cualidades de perfección. Así, el amor divino se traduce en el alma como paz interior; más aún, el amor perfecto de Dios significa felicidad en el alma absorta del mundo: “No hay para qué bullir ni buscar nada el entendimiento, que el Señor que le crió le quiere sosegar. . . porque, a mi parecer, aquí no se pierden las potencias, mas no obran, sino están como espantadas (*Moradas* 408).

A diferencia de Santa Teresa, quien en su obra no se detiene en la elaboración de imágenes naturales para representar específicamente la sustancia divina, San Juan de la Cruz las elabora cuidadosamente en el “Cántico espiritual” a fin de dar cuenta de las características inherentes a Dios. Cada una de ellas evoca en el lector un sentimiento de paz; el mismo que llenará el alma al sentirse unida a Él. San Juan canta:

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos. (*Obra* 14)

Las figuras de la montaña y del aire son una constante tanto en la obra de San Juan de la Cruz como en la de Laredo, en quien

posiblemente se inspira (*Subida* 27). La primera representa la altura de la vida espiritual a la cual se llega escalando con esfuerzo los diferentes peldaños que la conforman. La segunda describe el espíritu de Dios que llena de amor al ser humano, dándole y comunicándole mediante un silbido, que es como un susurro, los secretos divinos que mantienen el alma en paz. San Juan de la Cruz subraya el carácter sobrenatural de la naturaleza increada de Dios mediante la metáfora de las “ínsulas extrañas.” La paz que se deriva desde lo desconocido de este lugar resulta igualmente ajena, produciendo un sentimiento de apaciguamiento interior similar al sonido que transmiten las aguas de un río o al observar un valle solitario: ameno, fresco, silencioso. Fundamentando su reflexión en Fray Jerónimo de San José, Orozco Díaz subraya la fuerte influencia del ambiente natural que rodea la vida del hermano del Carmelo y que le sirve de inspiración para comunicar sus reflexiones sobre el mundo celestial: “Que de las cosas del campo, de los ríos, montañas, valles, del cielo que allí gozaban anchuroso y claro, tomaba motivo” (“Sentimiento” 127). De esta manera, San Juan de la Cruz intenta comunicar al lector que Dios no es un ente ajeno al mundo natural sino que, por el contrario, también está presente allí. Así, la naturaleza se torna fundamento de la alegoría teológica contenida en el “Cántico.” Cabe destacar—sin pretensión de exploración extensa—que en este sentido pueden hallarse rasgos deístas en la poesía del maestro del Carmelo.

Es de notar que aún cuando una gran parte de la literatura secundaria atribuye como fuente de inspiración del “Cántico espiritual” sanjuanino el libro bíblico del Cantar de los Cantares, más precisamente en su traducción castellana realizada por Fray Luis de León,⁴ para quien “la Biblia hebrea representaba la verdad” (Becerra Hiraldo 26), este verso en particular no encuentra su raíz ni en tal traducción, ni en la *Vulgata*, ni en la Biblia hebrea. José Morales aclara que en el Cantar salomónico la descripción de los rasgos del Amado se remite al ámbito meramente físico o corporal (148), y esta particularidad se rompe en el “Cántico” a través de la incorporación de elementos naturales en serie como las montañas, los valles, las ínsulas, los ríos y el aire que bien reflejan la posible influencia del paisaje que rodeaba la vida de San Juan de la Cruz y, en otro nivel de análisis, los rasgos de la poesía de Garcilaso tal como asienta Francisco García Lorca (119-120) basándose en las investigaciones de Jean Baruzi y María Rosa Lida. San Juan de la Cruz necesita elevar la expresión del amor que suscita la presencia del Amado por medio de imágenes que aún siendo distintas a las que encarnan el amor humano, reflejen la pureza y misterio que encierra la figura inmanente aunque invisible de Dios. En este sentido, la idea de felicidad se distingue de cualquiera que haya prefigurado la literatura anterior, colocándola en un plano meramente sublime y ajeno al del amor que se expresa a través de lo corporal, tal como en el Cantar salomónico.

⁴ Ver las ediciones de José María Becerra Hiraldo y Jorge Guillén citadas en la bibliografía.

Otra manera en que Santa Teresa ilustra el desposorio espiritual es mediante las visiones intelectuales e imaginarias a través de las cuales Dios incide en el alma purificada transmitiéndole sus secretos, en otras palabras, las características de su propia naturaleza. Ambas constituyen un misterio para el entendimiento o razón natural. En las primeras el alma aprehende contenidos sin imagen, es decir, sin valerse ni de los ojos del cuerpo ni de los del alma. En las segundas las imágenes involuntarias quedan grabadas en la memoria aun cuando las potencias intelectuales no estén activas porque, como arguye la Santa, deben quedar bien escritas en lo muy interior del alma porque no se olvidan. La Doctora del Carmelo se pregunta entonces: “pues si no tienen imagen ni las entienden las potencias, ¿cómo se pueden acordar?” (*Moradas* 357). Ella describe el resultado de ambas visiones como un sentimiento sobrenatural de paz interior que aflora después que el entendimiento, la memoria y la voluntad se han agitado debido a la extrañeza del momento. Santa Teresa emplea frecuentemente el adjetivo *dichosa*, el cual contrasta con el desconcierto angustioso que inicia la visión para comunicar el sentimiento de felicidad que acompaña tal momento (*Moradas* 385).

Si en el desposorio Santa Teresa supone una felicidad temporal, en el matrimonio espiritual asevera que la paz desde la cual se entiende la felicidad terrenal es permanente porque Dios no se aparta del alma sino que, por el contrario, asienta allí su morada. Santa Teresa confiesa la

dificultad que encuentra para describir este momento, puesto que difiere significativamente de la primera sensación de quietud que resulta del silencio de las potencias en la vía purgativa o ascética. En el matrimonio espiritual la paz se expande y prevalece en el alma aun cuando las pasiones y las potencias estén todavía despiertas. Dios en el centro actúa entonces como el ente que la custodia (*Moradas* 405). Así pues, la estabilidad de la paz que caracteriza el matrimonio espiritual representa una condición de vida. El individuo que ha logrado vencer la urgencia de satisfacer las pasiones mundanas y los apetitos carnales vive permanentemente en paz. Para Santa Teresa, Dios no se aparta del alma de quien lo ha buscado con tanto amor hasta el punto de atravesar penas y momentos de sufrimiento. El individuo que logra vivir permanentemente en paz es feliz porque, a pesar de tener conocimiento de su poquedad, ha sido capaz de sobrepasarla y vencerla. El individuo feliz es entonces aquel cuya alma, transformada por la presencia de Dios en ella, está seguro de la permanente presencia de Dios en su vida. Santa Teresa representa la pureza de este vínculo amoroso mediante las imágenes del agua y el sol:

Acá es como si cayendo agua en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo; o como si un arroíco pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; u como si en una

pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz. (*Moradas* 402)

Las imágenes del agua y el sol son extensamente empleadas por la mayoría de los autores de la literatura mística de la España renacentista. En algunos casos conservan el significado metafórico y simbólico inscrito en las Santas Escrituras y en otros pareciera más bien que son reflejo del ambiente cotidiano. Ramón Menéndez Pidal y Emilio Orozco Díaz defienden este último punto al observar que la naturaleza instaba la reflexión de la Santa sobre la dinámica de su relación con Dios. El primero alude a “la variada forma de brotar los fontanares” y al “borbollar del agua en los manantiales” como dos de los elementos que inspiran a nuestra autora para construir la metáfora del alma enamorada que aún ansía a Dios (“Estilo” 27). El segundo, por su parte, hace referencia a la sequedad de las tierras castellanas como otra de las fuentes en las que Santa Teresa pudo haberse basado para construir las imágenes que dan cuenta del matrimonio espiritual: “Quizás la sequedad de las tierras castellanas, donde casi continuamente vivió, le hacía sentir la nostalgia del agua y al mismo tiempo experimentar la emoción de vida y acción que sugiere ver el continuo correr de ríos, arroyos y fuentes” (*Estudios* 1: 533). Aunado a este punto cabe agregar que Santa Teresa no adquiere sus conocimientos bíblicos sino de manera indirecta, es decir, a través de los libros litúrgicos de devoción, “con algún libro concreto, tales

el Cantar de los Cantares y la compilación de Evangelios y Epístolas dominicales que hizo Gonzalo García de Santa María y revisó Fray Ambrosio Montesino” (García de la Concha 80); razón que añade más consistencia a la identificación de la naturaleza como el origen más fidedigno de los tres símiles que componen la imagen de agua y luz citada anteriormente. Este argumento es reforzado si se toma en cuenta que Santa Teresa no lee latín y que las traducciones en español de la Biblia cristiana fueron suprimidas después de 1559 (McGaha 71), hecho que ha dado pie a especulaciones según las cuales, dada la línea conversa de sus ascendentes, nuestra autora pudo haberse inspirado también en la Biblia hebrea, que por demás estaba prohibida en su tiempo (McGaha 71).

Desde el punto de vista de la forma, es de subrayar que Santa Teresa se alinea con la mayoría de los autores de la literatura mística de su tiempo al representar el matrimonio espiritual por medio de la asimilación de los fenómenos naturales menores a los mayores, como el caso del arroyo que desemboca en el mar o las gotas de lluvia que caen en un río; y esto a fin de acentuar la poquedad del alma humana ante la grandeza de la naturaleza divina. Esta técnica ya había sido empleada por Laredo en *Subida del Monte Sión*, donde se hallan variados ejemplos como el siguiente: “y porque sepan que las aguas en este lugar son figura del amor—el qual bien, como agua, debe ser derramado en el amor, como una gota pequeña en un infinito mar” (519); o en el párrafo a

continuación en el que equipara imágenes de agua con la relación trinitaria: “Estos tres divinos ríos se establecen en un piélago; notando que yo no he dicho que la fuente establece de sí tres ríos, sino que ella se establece en tres ríos; porque no es una cosa la fuente y otra los ríos, antes los ríos e la fuente son una sustancia misma” (190).⁵

En su poema “Llama de amor viva” San Juan de la Cruz también se vale de la imagen de la luz, representada en una llama de fuego, para describir el desposorio espiritual en el que Dios enciende e ilumina con su amor el alma del devoto llenándola de felicidad:

¡Oh llama de amor viva
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
¡rompe la tela de este dulce encuentro! (*Obra* 248)

En la estrofa anterior el hermano del Carmelo escoge las palabras más idóneas para evocar la idea de paz. Así, coloca el adverbio “tiernamente” antes del verbo conjugado “hierres” para comunicar el efecto suave con el cual el alma espera que el amor divino la impregne. Al no ser una llama que quema sino que incide sutilmente, la idea de paz es

⁵ Para una explicación más detallada de los paralelismos de la imagen teresiana y larediana, véase García de la Concha (77).

evocada. Esta noción es reforzada con el adjetivo “dulce,” que se antepone al sustantivo “encuentro.” La asociación de ambas palabras refleja la unión sublime de dos entidades después de un período de separación.

La segunda estrofa del poema es aún más rica en imágenes que suscitan la idea de paz como expresión de felicidad en la unión con Dios:

¡Oh cauterio suave!
 ¡Oh regalada llaga!
 ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
 que a vida eterna sabe,
 y toda deuda paga!
 Matando, muerte en vida la has trocado. (*Obra 248*)

Los adjetivos “suave,” “blanda” y “delicado” describen la paz que se difunde en el alma gracias a la manifestación, en grado sumo, del amor divino. Así, el amor que incide en el alma es como una mano blanda cuyo toque delicado evoca las delicias de lo que puede ser la gloria eterna. San Juan emplea dos oxímoros, el de la “regalada llaga” y el del “cauterio suave,” como recursos idóneos que dan cuenta de la inefabilidad de su experiencia. Así, proyecta esta idea dejando implícita la alusión a las penurias que el alma debe sufrir a fin de sobrepasar su naturaleza pecadora y purificarse. Al igual que Santa Teresa, el hermano del

Carmelo recrea a través de su lenguaje poético la premisa ampliamente extendida dentro del evangelio cristiano, según la cual sólo las almas que alcancen la gloria vivirán en paz eterna. De este modo demuestra la plausibilidad de la felicidad en el matrimonio espiritual, aunque todavía sea imperfecta por representar tan sólo un preámbulo de la gloria eterna.

En la última estrofa de “Noche oscura” San Juan representa de otra manera complementaria la paz que emerge del matrimonio espiritual:

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado. (*Obra 72*)

Aquí la paz es ilustrada a través del personaje de la esposa, quien finalmente ha encontrado a su amado a pesar de la incertidumbre de sus pasos en medio de la noche. Las dos palabras del primer verso: “Quedéme” y “olvidéme” ponen el acento en la falta de movimiento o acción física. Ambos verbos conjugados evocan la ausencia de algo, sea de movimiento o de ideas, dejando estática la realidad a la cual se refiere cada uno. Esta condición podría asociarse a la idea de paz. Por otra parte, el pretérito “cesó” junto al adjetivo “todo” la suscita igualmente. La

ornamentación del lugar con azucenas complementa el ambiente idílico en medio del cual la esposa se entrega al amado. Aquí, las flores simbolizan las virtudes fortalecidas en medio de las cuales se instala la paz del alma.

San Juan amplía estas ideas en el “Cántico espiritual” tal como sigue:

Entrado se ha la Esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado. (*Obra* 139)

En esta estrofa San Juan comunica la paz que se deriva del matrimonio espiritual en su acepción más perfecta, es decir, como un deleite de gloria comparable al reposo de la esposa en los brazos de su amado. Como pocas veces, San Juan emplea en el comentario que acompaña a este verso la palabra “feliz” para dar cuenta de lo que significa tener vida en Dios una vez que el alma se ha fundido con Él: “viviendo el alma aquí vida tan feliz y gloriosa, como es vida de Dios” (*Obra* 142).

La expresión sentimental de la paz

La paz que Dios infunde en el alma suscita o se acompaña de sentimientos que regocijan al individuo: “gozo,” “contento,” “deleite,” “júbilo,” “éxtasis,” “dicha,” “consuelo” y “alegría” son los términos que comúnmente utilizan los autores de la literatura mística española aquí tratados para describir el sentimiento que el recogido experimenta cuando siente revelarse en el alma la presencia de Dios. Aun cuando estas palabras pudieran tomarse como sinónimos que describen una misma realidad, lo cierto es que presentan variaciones sutiles respecto al significado que comunican sobre la fuerza y pureza del sentimiento que emerge en las diferentes etapas del recogimiento. De aquí que devengan indicadores del grado de ascensión del alma.

Santa Teresa de Ávila distingue, por ejemplo, entre el “contentamiento” que se inicia desde la naturaleza corporal, fundamentalmente desde las potencias, y “el gusto” que, por el contrario, parte de Dios mismo (*Moradas* 309-10) y por ende da cuenta de un estado de felicidad más elevado. En otras palabras, mientras que el contento emerge como resultado de un acto virtuoso de la voluntad, el gusto no se produce sino por la influencia directa de Dios en el alma. De aquí que la Santa considere los gustos como de “un linaje más noble” (*Moradas* 304). En esta expresión llama la atención su preferencia por la palabra *linaje* para describir la superioridad del gusto sobre el contento. Aun cuando tal término le resulte hostil debido a las implicaciones que

guarda con los estatutos de limpieza de sangre que tocaban de cerca su vena conversa, no encuentra un sustantivo más adecuado para describir la pureza del sentimiento que Dios le suscita.⁶ Los “contentamientos” generan una felicidad menos perfecta debido a la intervención mínima de Dios en ellos, lo cual indica el predominio de la pasión corporal en la afluencia de tal sentimiento. Este punto le conduce a asociar la palabra felicidad a la perfección espiritual que sólo se alcanza por la incidencia de Dios desde el centro del alma en la imperfecta naturaleza corpórea. Santa Teresa ilustra los “contentamientos” mediante ejemplos tales como el de ir al encuentro de una persona amada, haber culminado un negocio de trabajo o haber logrado una meta trazada (*Moradas* 304). En todos estos casos el contento se puede manifestar como una felicidad temporal que se denota mediante lágrimas que acompañan naturalmente al sentimiento en cuestión. Las lágrimas serían la expresión natural de la interioridad que se regocija por acciones y eventos virtuosos ligados a la vida cotidiana.

En la descripción de tales ejemplos Santa Teresa se vale de la palabra “natural” (*Moradas* 304) a fin de subrayar que la emergencia del contento obedece predominantemente a un esfuerzo de la voluntad. Esta última facultad ya había sido identificada en siglos anteriores al renacimiento como una de las tres potencias espirituales junto al entendimiento y la memoria o imaginación (Andrés Martín, *Recogidos* 89-

⁶ Para una explicación detallada y elocuente del problema del linaje en la obra de santa Teresa, consúltese Márquez Villanueva (141-205).

90). Este hecho podría indicar que de algún modo nuestra autora poseía familiaridad con el vocabulario espiritual de obras antiguas y medievales a pesar de que—como ya se ha señalado—la literatura secundaria aluda a la falta de evidencias que permitan derivar conclusiones sólidas respecto a este punto. La importancia de este aspecto se denota en la vigencia que aún tiene hoy en día, sobre todo en el campo de la psicología y la filosofía, el estudio de la interioridad desde el cual se erigen las teorías que intentan derivar nuevas premisas sobre la cartografía espiritual del ser humano.

Si según Santa Teresa los contentos se inician desde “el natural,” “los gustos comienzan de Dios y siéntelos el natural, y goza tanto de ellos como goza los que tengo dichos, y mucho más” (*Moradas* 304). Aquí la palabra *gozo* viene a dar forma a la idea de felicidad. En otras palabras, el gusto del alma por Dios genera un gozo que hace que el alma se desborde en emoción. El gusto se interpreta entonces como un sentimiento que perfecciona el espíritu porque lo restaura esencialmente al devolverle la felicidad para la cual fue creado. La profundidad del sentimiento que el gozo genera en el alma se manifiesta a su vez como un “deleite,” “una suavidad” y una “quietud” de un carácter sublime y puro. Estos sentimientos contribuyen a perfilar la idea de felicidad que subyace al gozo. Santa Teresa representa este estado dentro del cual emerge la paz, recurriendo una vez más al agua: “vase revertiendo esta agua por todas las moradas y potencias, hasta llegar a el 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 ese gusto y suavidad” (*Moradas* 309-10). Además, esta cima de la vida espiritual que define el gozo la califica valiéndose de los términos, “éxtasis” “deleite” y “dicha.” En el mismo orden de ideas, denomina “arrobamiento” al proceso que describe la elevación del alma sobre sí misma y en el que se experimenta una fuerte pasión espiritual (*Moradas* 358). Cabe destacar que en el estado de contento no se producen arrobamientos, sino alegrías derivadas sea de alguna obra virtuosa o de la meditación (como se tratará próximamente). Basada en su propia experiencia, Santa Teresa describe las características de los sentimientos que se derivan de los arrobamientos como de “muy excesivo gozo y deleite, que es en tan grandísimo extremo, que verdaderamente parece que desfallece el alma de suerte que no le falta tantito para acabar de salir del cuerpo; a la verdad, no sería poca dicha la suya” (*Moradas* 395). Nótese cómo los términos que nuestra autora emplea en este ejemplo reflejan un nivel de felicidad mucho más profundo que el de los contentos.

La meditación de los misterios que rodean el nacimiento, vida, muerte y resurrección de Cristo constituye otro punto mediante el cual se traduce la experiencia del contento gracias al trabajo de la voluntad sobre el entendimiento. En *Subida del Monte Sión* Bernardino de Laredo justifica esta premisa al afirmar que “puede nuestra ánima con vicisitud gozarse con Cristo glorificado y padecer con Cristo crucificado” (313). Es

de notar que, a diferencia de Santa Teresa, el monje franciscano se limita al ejercicio de la meditación de los misterios mencionados para explicar la emergencia del contenido, obviando aquellos que pudieran derivarse de actos cotidianos (como en el marco teresiano). De aquí que en su obra la idea de felicidad se profile bajo una perspectiva ceñida al marco teológico. Según Laredo, en el acto de meditar el entendimiento se inmiscuye con el sentimiento de amor que emerge de la voluntad dando como resultado una reflexión acompañada de una afectividad que le hace eco. Fundamentándose en Hendrik Herp o Enrique Harphius (o Herp), Laredo compara este sentimiento con la miel de una colmena que es el producto del trabajo de las abejas que la habitan. Cuando falta la miel, las abejas deben tomar del medio externo la sustancia para volver a llenarlo. Del mismo modo, cuando el alma no está llena de amor, es necesario recurrir a las demás potencias (entendimiento y memoria) para colmarla de este sentimiento. Esto significa que su estado perfecto, es decir, aquel que le produce felicidad se erige sobre una plataforma de amor. La carencia de amor supone la necesidad de un esfuerzo por parte de la voluntad para restaurar su dulzura natural. El sustantivo *dulzura* se asocia fácilmente a la idea de paz puesto que ésta nunca es amarga. Así, la voluntad debe instar al entendimiento a meditar los misterios de Cristo para llenarse de la paz y amor que le infunden dichas meditaciones. Laredo encuentra en la metáfora del panal, ampliamente usada en la antigüedad por algunas religiones griegas y en la simbología emblemática de la edad media (Cirlot

24), el mejor ejemplo para suscitar en el lector la idea de una felicidad terrenal que es dulce como la miel y que representa el producto del trabajo arduo, de acciones que apuntan hacia un fin virtuoso. Laredo explica:

Así ha de hazer el ánima quando no se halla dispuesta para poder súbitamente levantarse en solo amor, que debe enviar su entendimiento para que tassada e discretamente tome de las criaturas, como flores, la potencia e sabiduría y bondad de su criador; y en hallando algún poquito de gusto, vuélvase a entrar en la sustancia de su ánima por vía de entera quietud; y en claridad de cera e dulcedumbre de miel convertirá la maestra de las abejas, es a saber, la voluntad, lo que le presentaron sus abejas, es a saber, memoria y entendimiento, e por vía de puro amor será un precioso panar aquello que sus abejas traxeron.
(473)

Los sentimientos que afloran en el transcurso de la meditación sirven para purificar el alma según gradientes distintos. En *Subida del Monte Sión* el fraile franciscano compara los diferentes estadios de la vida espiritual al crecimiento físico de un ser humano. Laredo denomina “principiantes” (término que retomará más tarde San Juan de la Cruz) a aquéllos que todavía necesitan meditar para suscitar paz y contento en el

alma, y “avanzados” a quienes confiesan haber incorporado a su vida espiritual la afectividad ligada a cada una de las estaciones que invitan a reflexionar sobre la vida de Cristo. Así, afirma al respecto: “Y repartidos los tiempos por las estaciones dadas, queda junta el alegría en la Resurrección, con la patente presencia de quien toda la quitó en la Pasión. Aquesta sesta estación viene al comienzo del alba del día que hizo el Señor” (316).

En la misma línea, San Ignacio de Loyola presenta con detalle en sus *Ejercicios espirituales* ejemplos de las premisas que sirven de base para la meditación y que ayudan a depurar el alma a través de la vivencia afectiva de cada una de ellas. Aunque algunas susciten sentimientos de dolor, como es el caso de aquellas ligadas a la muerte de Cristo, otras se abocan al cultivo de la paz interior. Por ejemplo, el llamado a centrar la atención en el “Rey temporal” o Cristo, para así llegar a contemplar la vida del “Rey eternal,” su Padre, invita al lector a visualizar mentalmente la figura del Hijo de Dios para, a partir de la misma, sentir la resonancia afectiva que se deriva de tal ejercicio (245-46). Esta acción mental abarca una dinámica de las potencias que además permite enriquecer el conocimiento sobre la vida de Jesús haciendo más fácil el seguimiento de su ejemplo. Aquí, San Ignacio alude fundamentalmente a la necesidad de aceptar a Cristo como el modelo humano de Dios. Para reforzar esta verdad, invita al lector a ejercitarse en la contemplación, la cual implica a su vez el alcance de un punto

máximo de paz interior. En el arribo a tal estado, el devoto se acerca, como consecuencia, a la noción de felicidad. En otras palabras, comprendiendo la dinámica que rodea la vida de Cristo a través de la afectividad que la misma suscita, es posible penetrar la misteriosa verdad eterna que encierra la figura de Dios (245-46). San Ignacio estima que en este punto el individuo experimenta, aunque de un modo distinto a la experiencia mística (porque se trata de un ejercicio de la voluntad), un viso de la vida eterna. El aspecto central aquí es la necesidad de la meditación para que aflore la paz que en el recogimiento emerge a través de la purgación o vía ascética.

San Ignacio expresa las ideas anteriores mediante un estilo directo, llano y frío, pues no le preocupa desplegar habilidades literarias sino comunicar del modo más preciso los lineamientos a seguir para elevar el alma a Dios. De aquí que su obra haya sido caracterizada también como densa y tosca, aunque en el fondo se denote su profundidad y amor por las verdades divinas. Resaltando el afán del Santo de Loyola por sembrar en el lector el interés y el amor hacia Cristo, Iparraguirre y De Dalmases subrayan la afectividad que encierra su escritura: “Se siente el latido emocional de su corazón. Se vislumbra el brillo fulgurante de su mente iluminada” (63). Esta particularidad hace que su amor contagie al lector y le induzca a aceptar que la imitación del modelo de vida de Cristo acarrea una recompensa última del mismo calibre que la del Hijo de Dios; implícitamente, la felicidad o gloria eterna. Aquí no se trata de

diferenciar entre contentos y gustos, como propone Santa Teresa de Ávila, ni de limitar las explicaciones a la mera reflexión de los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos que rodearon la vida de Jesús, como lo expone Laredo, ni de la creación de imágenes metafóricas que reflejen un estado interior en particular, sino de una invitación a preparar el alma afectivamente para vencer todo aquello que le impida recuperar el bienestar que sólo proporciona la imitación del modelo de Cristo. En este proceso, la paz constituye el objetivo a lograr a partir de la meditación, como dice San Ignacio: “asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos” (246).

En el marco de la doctrina teológica de San Juan de la Cruz la verdadera paz siempre deriva del tocamiento divino que genera en el alma un gusto elevado y profundo, que el poeta evoca reiteradamente mediante la palabra *sabroso*: “Y en tu aspirar sabroso,” clama el monje del Carmelo a Dios en el “Cántico.” Además, equipara la unión con Dios, no sólo a la suavidad interior que traduce la paz, sino también a un sentimiento de “deleite” que define como un regocijo sutil del alma. Esta paz le comunica secretos insospechados que la colman de virtudes y la fortalecen ante las tentaciones constantes a las que invita el mundo. En *Cántico espiritual* San Juan expresa estas ideas al decir que el alma “siente en Dios un terrible poder y fuerza que todo poder y fuerza priva, y

gusta allí admirable suavidad y deleite de espíritu, halla verdadero sosiego y luz divina” (*Obra* 90).

Certidumbre de Dios, paz y felicidad

Un aspecto que demuestra la legitimidad epistemológica de la felicidad en la experiencia mística es aquel que expresa la manera en que la paz emerge dentro del ámbito intelectual, es decir, desde el apaciguamiento de las potencias que posteriormente dará lugar a la contemplación. La revelación de la presencia de Dios en el centro del alma eleva al recogido a un nivel de conocimiento superior a partir del cual logra distinguir los factores que contribuyen a incrementar su paz interna de otros que, por el contrario, la impiden. Francisco de Osuna introduce esta idea explícitamente en el *Tercer abecedario espiritual* cuando compara la incredulidad que se apodera de la conciencia del individuo debido a su incapacidad de develar la presencia divina en su interior, a la sequedad estéril del desierto, a la imposibilidad de sentir el placer de saciar el hambre, a la ciega ignorancia ante la luz divina (192-93). Estas metáforas persiguen ilustrar con extrema sencillez el peligro que supone el rechazo al desarrollo de la espiritualidad que, a través del ejercicio del recogimiento, conduce a develar la presencia de Dios en sí mismo. Cabe destacar que es sólo a partir de esta última que emerge el conocimiento de la verdad dentro del cual reina la paz sin la cual no hay

felicidad terrenal. Osuna se vale de palabras que connotan afectos pronunciados a fin de incrementar la fuerza persuasiva de sus argumentos. Uno de los términos que causa mayor impacto en lo que concierne a este punto es el empleo del verbo maldecir en su forma adjetival para describir la condición de aquellos que no admiten la necesidad de Dios en el alcance de la felicidad terrenal: “Maldito sea el hombre que confía en el hombre y pone su fortaleza en la carne y su corazón se aparta de Dios, porque aqueste será como retama en el desierto y no verá cuando viniere el bien” (*Tercer* 192-93). El efecto en el lector del discurso osuniano acarrea la reformulación de los principios que describen la naturaleza humana dentro de una perspectiva espiritual y cognitiva que supone la paz como el indicador más elevado del conocimiento de sí mismo y de Dios. Osuna comunica al lector las ideas anteriores al afirmar: “La paz de Dios, que excede todo sentido, guarda nuestros corazones e inteligencias cuando sobre todos los sentidos corporales nos levanta la quietud del Señor a cosas mayores, y nuestro corazón cesa de pensar todo lo criado, y la inteligencia en solo Dios se ocupa, no admitiendo ni dando lugar a cosa que menos sea” (*Tercer* 209).

De lo anterior se deduce que el individuo que actúa según la luz natural, es decir, desde el raciocinio, vive sumergido en la duda sobre su propia naturaleza, lo cual le genera sentimientos de angustia, temor, inestabilidad y desamparo. Sólo el tocamiento divino sustrae de la incertidumbre pues, mediante el mismo, Dios erradica la inquietud

existencial. Al devenir partícipe de la naturaleza divina, el individuo adquiere una certeza sobre la causa y el fin de su propia existencia que cambia sus hábitos y su manera de relacionarse con el mundo. Esta certeza significa entonces el reconocimiento indudable del Sumo Bien como única verdad. En este punto, Osuna delinea su perspectiva epistemológica de la felicidad mediante una metáfora que diferencia al individuo que rige sus actos de acuerdo a la sabiduría mundana de aquel que, por el contrario, se desenvuelve en el mundo de acuerdo a la sabiduría divina. Al primero lo compara con un vaso quebrado en el que es imposible retener el agua que se vierte. El vaso quebrado representa la disociación entre el alma y el cuerpo. El individuo cuya interioridad está dispersa o “quebrada,” es decir, cuyo corazón está “desparramado,” no puede vivir en paz consigo mismo porque su entendimiento se encuentra oscurecido por las pasiones. Al no tener luz interior, es incapaz de discernir entre el bien que puede representar Dios en su vida y el mal al cual está expuesto al seguir la sabiduría mundana. Nótese como a través de un lenguaje sencillo Osuna explica al lector el modo como se estructura y opera la interioridad del ser enriqueciendo el conocimiento antropológico de la época y la importancia que este hecho supone para la comprensión de la felicidad terrenal. Osuna asevera lo siguiente: “Cosa notoria es que en el vaso quebrado y que cada pedazo tiene por sí, no ponemos licor alguno, y del todo lo juzgamos inútil para guardar en sí alguna cosa; tienes tu corazón diviso en tantas partes cuantos cuidados

tienes; cada cogitación lleva su pedazo, y ¿piensas que Dios ha de poner su gracia en vaso tan inútil?” (*Tercer* 134). Años más tarde, San Juan de la Cruz reformula las ideas de Osuna bajo una óptica doctrinal que elabora en *Subida del Monte Carmelo*. En la misma línea que el maestro franciscano, el Doctor del Carmelo se vale de términos que connotan estados afectivos y cognitivos extremos, como es el caso de la “locura” y de la “malicia” (*Obra* 134-135), para convencer al lector de la importancia de admitir la necesidad de Dios como fuente ineludible de la felicidad terrenal.

A diferencia del mundano, el individuo que dispone su corazón para Dios tiene paz en el alma y certidumbre en su entendimiento porque, al haber controlado sus pasiones y apetitos, puede discernir entre el buen y el mal vivir. Osuna compara a este individuo con un vaso de oro en cuya solidez se asienta el líquido que se vierte: “Esta sabiduría devota y muy dulce de que hablamos pone Dios en los corazones de los justos que son como vasos de oro. . . porque así como el vaso de oro no se puede de ligero quebrar, así el corazón del justo no se divide sin gran necesidad en diversos negocios” (*Tercer* 134). A diferencia de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, quienes atribuyen la paz del alma principalmente al tocamiento divino, Osuna coloca especial énfasis en la eficacia del recogimiento como ejercicio idóneo para sobrepasar la mera sabiduría mundana y gozar de la suavidad intangible de sentir a Dios en el interior.

Al igual que en el marco osuniano, en la obra de Santa Teresa también puede deducirse una perspectiva epistemológica de la felicidad que pone el acento en Dios como garante de las verdades que atañen al sentido de la existencia y las que conciernen a la relación entre la carne y el espíritu. En este sentido nuestra autora afirma: “como es espíritu de Dios, es razón se le tenga esta fidelidad en desear no le tengan por falso, pues es la suma verdad” (*Moradas* 351). Al igual que Osuna, Santa Teresa sostiene que el conocimiento mundano sólo ofrece una idea falsa de la felicidad. La Doctora del Carmelo dedica una gran parte de su obra autobiográfica a ilustrar la inutilidad que supone invertir tiempo en conversaciones superficiales, lecturas profanas y acciones que dañen la integridad moral. En el *Libro de la vida* relata las consecuencias negativas que experimentó en su juventud al colocar su confianza en el mundo: “La mudanza de la vida y de los manjares me hizo daño a la salud, que aunque el contento era mucho, no bastó” (136). La voluntad que se dispersa en acciones exteriores empaña la habilidad para adentrarse en sí misma, en las profundidades del ser. Teniendo en cuenta que Dios es la única fuente de certidumbre, Santa Teresa insiste que la renuncia a los placeres que no se derivan de Dios es necesaria para el alcance de la paz interna. Tal vez habría leído en este punto a Laredo, quien en *Subida del Monte Sión* ya reflexionaba sobre el mundo de esta manera:

¿En dónde estoy? En la tierra peligrosa. ¿Qué tierra hay más peligrosa que la de esta nuestra carne no honesta e desmesurada, mayormente teniendo compañía tan conforme contra el ánimo con el mundo y el demonio? La pregunta es “¿Dónde estoy?” y es la respuesta, “En el mundo”; y escrito está que este mundo. . . es lugar de incertidumbre y miseria de enfermedad y pobreza, de vejez y de flaqueza y de otras cien mil miserias. (77)

A diferencia de Osuna, quien explica sus ideas bajo una óptica doctrinal, Santa Teresa nos brinda una epistemología implícita de la felicidad a partir de la autobiografía que inscribe en el *Libro de la vida*. Aquí describe, mediante un tono de angustia, las dudas que le asaltaban cuando se debatía entre seguir respondiendo a la curiosidad mundana o consagrarse a los contentos que le imprimía en su alma la oración. La Santa confiesa el atractivo que sentía hacia los placeres sensuales del mundo, los cuales se oponían al llamado de Dios: “Por una parte me llamaba Dios, por otra yo seguía al mundo. Dábanme gran contento todas las cosas de Dios; teníanme atada las de el mundo” (165). Ella traduce su conflicto interior y la angustia que lo acompaña como el resultado de un estado pecaminoso en el que el alma necesita ayuda para lograr el equilibrio que solo logrará venciendo las tentaciones que inclinan a la voluntad a apartarse de Dios; el Bien verdadero (167).

Ligado al tema de la falsedad de la sabiduría mundana en contraposición a la certidumbre que comunica la sabiduría divina, se denota el problema de la honra que giraba en torno a la época. Rowan Williams (19) comenta que éste es uno de los mayores conflictos que Santa Teresa afronta con el mundo. El concepto de honra alude a la conformidad del individuo con los valores sociales de la época. Tanto a finales de la edad media como a comienzos de la modernidad, los conversos y sus descendientes eran vistos por los cristianos viejos con resentimiento y desconfianza. Este nuevo estrato social tenía dificultad para acceder a las órdenes religiosas y detentar puestos políticos y administrativos de alta jerarquía. De aquí que un buen número de conversos contrajera matrimonio con damas de linaje puro, es decir, de comprobada ascendencia cristiana. Este fue el caso del padre de Teresa de Ahumada, nombre secular de nuestra santa, quien se casa en segundas nupcias con doña Beatriz de Ahumada y accede por esta vía a los privilegios de la nobleza y al título de don. Así, Teresa de Ahumada nace y crece en un ambiente en conflicto con los estatutos sociales y religiosos de épocas precedentes. Pareciera que este hecho le genera desconfianza respecto a la gente que frecuenta y al modo como la iglesia le propone relacionarse con Dios. El temor al mundo, dentro del cual incluye las malas compañías, las conversaciones superficiales y la lectura de libros profanos, hace que la joven se repliegue sobre sí misma, para crecer desde su propia interioridad, evitando, de esta manera, el

descontento que le causa el medio que la juzga como una cristiana de origen dudoso. No es de extrañar entonces que años más tarde la Doctora del Carmelo prefiera dedicarse a reflexionar y escribir sobre los grados de oración para llegar a Dios como una manera de desvirtuar el mundo que injustamente le recuerda la honra del linaje. A diferencia de la oración vocal, practicada extensamente por las órdenes conventuales que pierden vigencia en el renacimiento, la oración mental se estructura como un diálogo personal entre el devoto y Dios. Nótese aquí el carácter epistemológico de sus reflexiones. Al elaborar una teoría sobre los diferentes estadios por los que el alma debe pasar a fin de perfeccionarse hasta recibir el privilegio de conocer a Dios en esta vida, nuestra autora diseña, sin proponérselo, una doctrina de la experiencia mística en la que subyace la idea de felicidad. Santa Teresa menciona el silencio como la vía más idónea para entrar en diálogo con Dios. Nótese que este último se desarrolla sin palabras puesto que se establece entre las potencias internas, ya congregadas en una unidad armónica, y la esencia divina. En medio del silencio que circunda la oración mental, Santa Teresa no sólo supera sus conflictos con el mundo sino que también propone una alternativa de escape a aquellos sujetos de desconfianza: los conversos de la época. Rowan Williams subraya como un punto particular que se deriva de este hecho el gran número de donaciones que la Santa recibe de parte de la población conversa, que se identificó con mayor facilidad que los cristianos viejos con sus proyectos reformistas, dentro de los

cuales incluye el modo de orar mentalmente. Como sostiene Williams: “*Converso* society would be interested in value, weight, meaning beyond the realm of social appearance, which tells us something of why New Christians showed interest in radical religious movements that stressed interior truthfulness and purity, and the conflict between inner promptings and social networks of convention” (21). [La sociedad conversa quizás estaba interesada en ir más allá del reino de las apariencias sociales lo cual explica las razones por las cuales los nuevos cristianos mostraron un interés radical en movimientos religiosos que colocaran el acento en la verdad interior y la pureza, al igual que el choque entre las urgencias interiores y las redes de convenciones sociales.]

A fin de justificar ante sus superiores la validez de la oración mental como medio idóneo para conocer a Dios y comunicarse con Él, Santa Teresa distingue las escuchas provenientes de las palabras divinas de aquellas cuyo origen atribuye al demonio o a la imaginación. Así, toma como criterio para diferenciarlas el sentimiento de paz que perdura en el alma después que han cesado. Si las palabras de Dios siempre generan paz o quietud interior, las del demonio sólo desencadenan inquietud e incertidumbre, sin dejar “luz en el entendimiento ni firmeza en la verdad” (*Libro* 229). En otro lugar afirma la Santa que, a pesar de la mala intencionalidad del demonio, no pierde la certidumbre de las verdades que Dios le ha comunicado al develarle su presencia (*Moradas* 351, 353).

Mediante este punto, Santa Teresa introduce un nuevo estatus epistemológico que diferencia el conocimiento espiritual del racional. Así, la certeza que invade el alma a través del diálogo con Dios no es un producto de la razón natural sino que viene dada por Dios mismo. La justificación de esta premisa la centra en el silencio de las potencias que no intervienen en la decodificación del lenguaje divino, razón por la que afirma: “Eso no sabrá el alma decir, ni puede entender cómo lo entiende, sino que lo sabe con una grandísima certidumbre” (*Moradas* 380). La felicidad se torna así un regalo divino que genera paz y conocimiento propio. Cuando el individuo está seguro de la vía que le conduce a su destino final, ya no teme ser engañado, perderse o devenir triste. Sus pasos son firmes y su marcha alegre porque están impulsados por el amor y conocimiento de Dios. La Santa señala al respecto:

Estos efectos con que anda el alma, que quedan dichos, podrá advertir cualquiera de vosotras a quien el Señor llevare por este camino para entender que no es engaño ni tampoco antojo, porque, como he dicho, no tengo que es posible durar tanto siendo demonio, haciendo tan notable provecho al alma y trayéndola con tanta paz interior, que no es de su costumbre, ni puede, aunque quiere, cosa tan mala hacer tanto bien. (*Moradas* 381)

El retorno a Dios: componente ético de la paz

Para los místicos del renacimiento español, la bondad de Dios se manifiesta en la posibilidad de ser felices en esta vida terrenal y de recuperar, al menos en momentos puntuales, la naturaleza original de los primeros padres de la humanidad, Adán y Eva. La mística invita a todos a retornar a esta esencia más pura de paz del alma primera. He aquí el bien del amor divino y el mal que acarrea ignorarlo. La necesidad de volver a Dios obedece al estado caótico dentro del cual el ser humano nace y se desenvuelve. Heredero del pecado cometido por los primeros padres de la humanidad, su conducta despliega acciones que atentan contra el primer plan de Dios, según el cual le había destinado al gozo permanente de una existencia feliz. Esta idea es presentada por San Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios*, en donde comenta que la consecuencia fundamental del pecado original es el estado de “putrefacción” y “muerte” dentro del cual se nace. Tal condición genera conflictos internos debido a la disociación de las potencias por el castigo impuesto a Adán y Eva. El hombre pierde así el estatus privilegiado que Dios le había conferido al comienzo de los tiempos disipándose su imagen paradisiaca original (571). Aunque San Agustín sostiene que la posteridad de Adán sólo llegará a ser feliz en la medida en que se esfuerce por regresar a sus raíces, en otras palabras, a la unión con Dios, el obispo de Hipona reserva esta dicha únicamente para después de la muerte.

La mística española del siglo XVI readapta las premisas agustinianas a los principios reformistas sobre los que se erige el ejercicio del recogimiento. El objetivo de este último es preparar la naturaleza humana para el retorno a Dios *desde esta vida*. He aquí el punto de convergencia y evolución entre la espiritualidad medieval de San Agustín y la nueva perspectiva antropológica que plantea e impone la observancia. Andrés Martín subraya este punto al aludir al afán del pionero del recogimiento, Francisco de Osuna, por comunicar esta nueva verdad que insta al lector a revisarse internamente para conocer su propia naturaleza y desde allí emprender la restauración de todos aquellos elementos que le impiden vivir en armonía consigo mismo y sus semejantes. El autor remarca la estela que las ideas de Osuna deja en los autores carmelitas aquí tratados, enfatizando la relevancia que este hecho suscita a comienzos de la modernidad: “Es el principio de las formulaciones teresianas y de tantos místicos españoles, que son glosas de maravillosa profundidad cristiana. . . y hablan de conocer a Dios en el hombre y al hombre en Dios” (Andrés Martín, Introducción 55).

La reformulación de la teoría del retorno agustiniana se entrevé en medio de las líneas del *Tercer abecedario espiritual*. Osuna sustenta uno de los argumentos que la demuestra en la metáfora del libro bíblico de Salomón (140, 4) según la cual los ríos retornan al lugar desde el cual se formaron. Asimismo recurre a la premisa filosófica de Boecio según la cual: “todas las cosas se gozan en su vuelta” (519) a fin de reforzar su

perspectiva. Entre otros, estos textos le sirven de base al hermano franciscano para afirmar que la ley natural que Dios inscribe en el corazón de todos los seres humanos insta al retorno a Él (Osuna, *Ley* 159). Para el pionero del recogimiento, el primer paso que allí conduce es el repliegue sobre sí, ya que es en este acto espiritual que Dios se descubre en el centro del alma. Osuna alude a la paz como resultado primario del retorno a Dios en esta vida: “Lo que más deben hacer estos que obran en tornando sobre sí es guardar silencio de corazón para comer más en paz, y luego avivar la esperanza de más gustar su gracia” (*Tercer* 524). Es de notar que la manera en que expresa esta idea entreteteje el lenguaje teológico con el convencional a fin de mantener la sencillez del estilo a través del cual se comprende más fácilmente el mensaje teológico del retorno. Así, el verbo “comer” evoca un sentimiento de serena plenitud que invade el alma en medio del silencio cuando el individuo se percata de la presencia de Dios en sí mismo. Por otra parte, la noción de gracia, que en el marco de la doctrina teológica se traduce como los efectos del amor de Dios, es asociada al sentido del gusto. Esta técnica evoca en el lector la idea de un placer que, habiendo sido deseado, se disfruta con mayor intensidad. El deseo por Dios lo expresa aludiendo a una de las tres virtudes teologales: la esperanza y, la fuerza del mismo, por medio del verbo conjugado “avivar.” De esta manera, Osuna remite a la realidad cotidiana la importancia de buscar a Dios en

uno mismo para, de esta manera, ir curando progresivamente la imperfecta naturaleza humana.

Haciendo eco del marco teológico agustiniano, Laredo expresa la idea del retorno mediante un tono mucho más informal que el de Osuna y que el de San Juan de la Cruz años más tarde. A través de un monólogo, Laredo se interroga y contesta al mismo tiempo sobre este tema diciendo que Dios le pide que regrese a Él: “¿Y qué más hacía mi rey? Embiávame a amonestar y a requerirme y rogarme que quisiese volver a él, y que quería perdonarme y tornarme a remediar, y que le haría plazer. . . y mandóme descansar de mis míseros trabajos” (148). En estas líneas Laredo manifiesta el deseo ferviente de Dios por sustraer la naturaleza humana del pecado dentro del cual nace. Los verbos conjugados “requerir” y “rogar” transmiten la urgencia del llamado divino. El verbo conjugado “amonestar” alude a la severidad por medio de la cual Dios juzga los actos que se oponen a su amor. El verbo “plazer” comunica el regocijo del Creador cuando el devoto atiende a su petición. Laredo expresa estas ideas con afectividad dirigiéndose a Dios en calidad de monarca a quien se debe obediencia y sumisión. Este le habla directamente, sin intermediarios, pidiéndole fidelidad. La respuesta afirmativa del siervo genera como resultado la emergencia de la paz. Esta se manifiesta como si fuera un premio ante el compromiso adquirido. Laredo emplea el verbo “descansar” para dar cuenta de la armonía interior con la que Dios premia a quien decide seguirlo.

A diferencia de Osuna y Laredo, Santa Teresa apela a la ignorancia sobre el origen de la propia existencia para persuadir al receptor de sus palabras sobre la necesidad de volver a Dios como la única vía para clarificar el conocimiento de sí mismo: “¿No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quiénes somos? ¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese ni supiese quién fue su padre, ni su madre, ni de qué tierra?” (*Moradas* 274). Dado que el regreso a Dios se gesta y consolida dentro del ejercicio del recogimiento, las interrogantes anteriores sirven como elementos que estimulan la práctica del mismo. En la cita anterior la palabra “lástima” comunica en sentido negativo la necesidad de difundir la inquietud por la búsqueda de Dios. Sólo el encuentro con Él disipa las dudas que surgen como consecuencia de la ignorancia. Cabe recordar que esta última impide el alcance de la felicidad terrenal porque impulsa a la voluntad a buscar respuestas en el mundo y no en Dios.

Finalmente, San Juan de la Cruz aborda el tema de la redención de la naturaleza pecadora en la estrofa 23 del “Cántico espiritual” tal como sigue:

Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,

y fuiste reparada donde tu madre fuera violada. (*Obra* 144)

En estos cuatros versos el Doctor del Carmelo presenta en lenguaje poético dos de los temas de la teología bíblica judeocristiana que justifican el sentido y la importancia del ejercicio del recogimiento como medio idóneo para regresar a Dios. El primer verso alude, por una parte, al árbol vedado del paraíso bajo el cual los primeros padres de la humanidad, Adán y Eva, pierden la gracia primera que Dios les otorga al darles vida. Por otra parte, se refiere a la cruz en donde muere Cristo para redimir a la posteridad de Adán, es decir, devolverle la gracia perdida a consecuencia del pecado original. La premisa agustiniana del retorno a Dios es reinterpretada como el perfeccionamiento de la naturaleza humana gracias al desposorio con Cristo. Este es el sentido del segundo verso. La muerte de Cristo es necesaria para que la humanidad tome conciencia del mal que la invade al ignorar la gracia o amor divino. En el tercer verso la imagen de la mano que ayuda a salir de la bajeza del pecado consolida la idea del retorno a Dios (a través de Cristo). El cuarto verso sintetiza los dos temas aludidos al comienzo de este párrafo: el del pecado original y la subsiguiente redención. La madre violada simboliza la repercusión nefasta de la caída de Adán en su posteridad. El verbo en tiempo pasado “reparar” comunica la gracia redentora de la cual se beneficia la humanidad por medio de la muerte de Cristo. Esto significa que, aunque el ser humano haya nacido bajo la

mancha del pecado, hecho que le impide gozar de la felicidad a la cual había sido destinado, tiene la posibilidad de recuperarla si abre su corazón al amor de Dios.

Hay que subrayar aquí el componente ético que subyace a la mística del recogimiento del siglo XVI, en otras palabras, al enriquecimiento que aporta al marco antropológico de la época. La idea de unificación interior que sirve de plataforma a la felicidad terrenal sobresale en contraste, no sólo con otras corrientes espirituales que influyen en la mentalidad de la época tales como los alumbrados, el erasmismo y el luteranismo, sino también como una perspectiva que se contrapone al estudio escindido del ser humano que en el renacimiento comienza a tomar auge en el ámbito de las ciencias. En relación a este punto, Andrés Martín afirma: “Dudo que exista un esfuerzo mayor de integración entre cuerpo y alma, sentidos, potencias y centro de la persona, en busca de la felicidad suprema del hombre, que es la salvación completa de cuerpo y alma” (*Historia* 239).

Así, en la mística cristiana del siglo XVI retornar a Dios significa descubrirlo en uno mismo y vivir en Él: “La vida del cuerpo está en allegarse al ánima y la del ánima en allegarse a Dios” (Osuna, *Tercer* 210). Este punto ofrece una nueva perspectiva sobre la existencia que plantea la necesidad de admitir a Dios como un ente inefable que, descubierto como parte de la cartografía espiritual, resulta indispensable para el alcance de la felicidad en esta vida terrenal. Este aspecto

demuestra el componente ético que encierra la noción de paz. En otras palabras, el despertar de la vida en Dios constituye, en el marco de la mística española del siglo XVI, un bien máximo al cual tiene el privilegio de acceder toda aquella persona dispuesta a sumergirse en las profundidades del silencio dentro del cual Dios sana el alma.

Capítulo II

La sabiduría

Sabiduría y felicidad

La sabiduría es otro de los componentes que, aunado a la paz, vendría a conformar la idea de felicidad terrenal. En este capítulo se expondrán varios aspectos que pondrán en evidencia la dinámica interna tanto cognitiva como afectiva que da lugar a la asimilación de la sabiduría infusa de Dios y sobre la cual se construye la idea de felicidad mística. Paralelamente se reflexionará respecto a las fuentes en las que los autores aquí tratados pudieron haberse inspirado para la elaboración del lenguaje metafórico a través del cual expresan la incidencia de Dios en su condición humana. En este punto se dedica especial atención a la tradición cabalística.

Los escritores de la mística española del siglo XVI conciben la sabiduría como un tipo de conocimiento que Dios otorga al recogido por vía infusa durante la contemplación. San Juan de la Cruz define esta última como una “altísima sabiduría y lenguaje de Dios” (*Obra* 315). Así, las nociones de contemplación y sabiduría devienen sinónimos en el marco de su doctrina mística. En su acepción más acabada la contemplación significa además, según San Juan de la Cruz, el arribo del

alma a la “presencia y clara visión de Dios” (*Cántico* 23). Dado que este estado sólo se alcanza en la vida eterna, en la presente contemplar supone, por un lado, la aprehensión de los rasgos divinos mediante los sentidos espirituales y, por el otro, la afectividad que este hecho suscita en el alma. Un ejemplo de estas ideas lo ilustra la canción 11 del “Cántico espiritual” en la que San Juan de la Cruz clama:

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura. (*Obra* 14)

En los versos anteriores San Juan intenta evocar en el lector la resonancia de un sentimiento de desesperación que toma cuerpo debido a la larga ausencia del amado. Así, habla a través de la voz de la esposa, quien en lenguaje metafórico representa el alma adolorida por el vacío que dejó el esposo. Ella requiere con fuerza su presencia para, de esta manera, sanar su alma que se ha tornado ávida de amor. San Juan aclara en el comentario al verso que el término “presencia” posee tres acepciones: la primera alude a la “presencia por esencia,” según la cual Dios mora en todos los seres humanos incluyendo a los pecadores. Sin ésta, la persona no tendría ni vida ni ser, en otras palabras, actuaría al

estilo de un robot mecánico. La segunda o “presencia por gracia” según la que Dios se muestra agrado en el alma y de la cual el ser humano no posee conocimiento natural. Sólo Dios distingue este tipo de presencia. Finalmente, la “presencia por afección espiritual,” la cual se manifiesta en el deleite y la alegría que invade la interioridad del individuo gracias a la acción de Dios (*Obra* 68-69). Esta última es la que reclama la esposa en la estrofa anterior. Así, la contemplación dentro de la que se recibe la sabiduría divina invoca la presencia de Dios por “afección espiritual” pues es sólo a través de ella que el alma se sumerge en los deleites y fruiciones que se equiparan a la idea de felicidad. La toma de conciencia por parte del devoto de la presencia de Dios en su alma no le habilita para lograr la contemplación del rostro divino en esta vida. De aquí que San Juan represente esta idea mediante la voz de la esposa, quien confiesa su deseo de morir para, de esta manera, llegar a la clara contemplación del rostro del amado. De aquí el significado del verso “y máteme tu vista y hermosura,” ya que el maestro del Carmelo, remitiéndose a las Santas Escrituras, nos recuerda que ningún ser humano posee la capacidad de asimilar mediante sus facultades naturales ni la mirada ni la hermosura sobrenatural del rostro divino. Este acto está reservado únicamente para después de la muerte, es decir, cuando el alma liberada del cuerpo se halle en la gloria eterna. En esta vida el alma sólo logra visualizar, en el acto contemplativo, una imagen imperfecta de aquella que le está reservada en la otra vida. San Juan

expresa esta última idea mediante el lenguaje poético de la canción 12 del “Cántico espiritual”:

¡O cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados! (*Obra 14*)

El ansia de contemplar el rostro del amado se manifiesta en la esperanza de develar su figura en las aguas de una fuente cristalina. San Juan identifica esta esperanza con la fe que la alimenta. La fe permitiría lograr la visualización parcial del rostro de Dios en esta vida: “Las verdades que se infunden en el alma por fe están como dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta y acabada pintura” (*Obra 78*). La visión parcial de Dios en esta vida suscita una “dicha” que puede interpretarse como un preámbulo de la felicidad que espera al justo en la gloria eterna. Así lo expresa el Doctor del Carmelo al afirmar: “Pero cuanto este dibujo de transformación en esta vida se alcanza, es grande buena dicha, porque con eso se contenta grandemente el Amado” (*Obra 79*).

Al entremezclar las emociones con el tipo de visión que se puede obtener en esta vida de Dios, San Juan humaniza la definición de

contemplación prevista únicamente para después de la muerte. La sabiduría mística pasa a constituirse como un proceso gradual mediante el que Dios le va dando a conocer al alma su propia naturaleza. Este proceso es representado en su fase rudimentaria en “Noche oscura,” en sus etapas intermedias en el “Cántico espiritual” y en sus últimas en “Llama de amor viva.” En “Noche oscura” San Juan se vale de múltiples imágenes a fin de dar cuenta del modo en que Dios termina de purificar el alma para luego llenarla de sus dones divinos. Dicha limpieza ya había sido iniciada por la voluntad en la noche de purificación activa a través del ascetismo que abarcaba la renuncia a los placeres sensuales. En una segunda fase de la noche, es decir, en la pasiva,⁷ el alma se deja llevar por la voluntad de Dios. Respecto a esta última idea San Juan explica que: “en el padecer se van ejercitando y ganando las virtudes y purificando el alma y haciéndola más sabia y cauta” (*Obra* 542).

San Juan representa la noche pasiva del espíritu a través de imágenes que despliegan dolor para, de esta manera, exaltar la felicidad que se derivará en las etapas posteriores del proceso contemplativo. El maestro afirma: “esta pena en el alma, a causa de su impureza, es inmensa cuando de veras es embestida de esta divina luz porque

⁷ Cabe recordar que, con una intención didáctica, San Juan de la Cruz divide la etapa ascética del recogimiento o vía purgativa en dos fases que denomina metafóricamente: “Noche activa” y “Noche pasiva” de los sentidos. La primera, explicada en el capítulo precedente, responde a un ejercicio de la voluntad que persigue controlar los impulsos y pasiones que obstaculizan el recibimiento de la gracia de Dios, sin la cual no es posible experimentar la contemplación y la felicidad. La segunda trata del proceso de purificación que Dios mismo labora en el alma una vez que el devoto ha logrado aplacar la urgencia de los apetitos carnales.

embistiéndose en el alma esta luz pura a fin de expeler la impureza del alma, siéntese el alma tan impura y miserable que le parece estar Dios contra ella y que ella está hecha contraria a Dios” (*Obra* 498). El dolor es una condición para que el alma empiece a intuir los beneficios que le aporta la “Noche oscura.” Cuando cesa la noche y el devoto alcanza el punto más elevado de su desarrollo espiritual, la sabiduría adquirida progresivamente dejará de ser noche para convertirse en una llama luminosa que alumbra inequívocamente el entendimiento e inflama de amor la voluntad. San Juan expresa en su poema “Llama de amor viva” el sentimiento profundo de felicidad que se experimenta en esta última fase de la vida espiritual, en la cual el alma se ha tornado sabia al exclamar:

¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su Querido! (*Obra* 295)

En esta última fase tanto la sabiduría como la felicidad que se deriva de ella son simbólicamente representadas por la luz. En el primer verso de la estrofa recién citada los resplandores que emiten las

lámparas de fuego representan los atributos y virtudes de Dios que iluminan el alma llenándola de sabiduría. En el último verso el calor simboliza el amor que colma al alma de un sentimiento de deleite y fruición tal que resulta equiparable a la noción de felicidad. Estas imágenes se traducen en el comentario al verso bajo el rubro de “noticia amorosa,” lo cual significa, por una parte, la adquisición del conocimiento de las virtudes y los atributos divinos y, por la otra, el gozo de sentir al Ser Supremo en el centro del alma.

Antes que San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila ya había descrito en prosa, y desde una perspectiva más psicológica, la progresión por medio de la cual se va adquiriendo la sabiduría divina. El silencio parcial de las potencias (memoria, entendimiento y voluntad) en los últimos niveles de oración le sirve como criterio para tomar conciencia del carácter gradual de la sabiduría infusa. En la cita que sigue a continuación, la priora del Carmelo confiesa haber estado consciente en el momento en que percibió claramente la figura de Dios y con ella su presencia. La actividad del entendimiento y la memoria le facilitan no sólo el reconocimiento del rostro divino sino además el sentimiento de gozo que le acompaña. En el *Libro de la vida* Santa Teresa afirma:

Acaece algunas y muchas veces, estando unida la voluntad (para que vea vuesa merced puede ser esto, y lo entienda cuando lo tuviere; al menos a mí trájome tonta, y por eso lo digo aquí) vese

claro y entiéndese que está la voluntad atada y gozando; digo que “se ve claro,” y en mucha quietud está sola la voluntad, y está por otra parte el entendimiento y memoria tan libres, que pueden tratar en negocios y entender en obras de caridad. (242)

Por representar el punto más alto de la vida espiritual, la sabiduría o “don infuso” de Dios constituye una noción central en la felicidad mística. Bernardino de Laredo describe los sentimientos que afloran en el acto contemplativo diciendo que se trata de la mayor “satisfacción,” “contentamiento” o “felicidad” que pudiera experimentarse en esta vida (443). El monje traza un paralelismo gradual entre el nivel de contemplación alcanzado y el sentimiento que lo acompaña, insistiendo que en la etapa final del recogimiento la fuerza afectiva es más pronunciada que en las etapas anteriores. En el mismo orden de ideas, Francisco de Osuna se vale del lenguaje figurativo para expresar la felicidad que define como sabiduría espiritual: “el árbol de la vida es la sabiduría espiritual y gusto sabroso de la contemplación” (*Tercer* 204). Un paralelismo metafórico se establece entre la felicidad, la sabiduría y la contemplación a partir de la imagen del árbol. Cabe recordar que, según el libro del Génesis, Dios colocó dos árboles en medio del jardín del Edén, el de la vida y el del conocimiento (2:9). El primero contenía los frutos de la inmortalidad y el segundo de la diferencia entre el bien y el mal. Dado que Adán desobedeció a Dios al probar el fruto del árbol del

conocimiento, pierde la protección del árbol de la vida cuyos frutos mantienen la condición eterna del alma. Mediante la cita anterior, Osuna recuerda al lector que cualquier ser humano puede aproximarse al conocimiento de la vida inmortal, es decir, aquel que comporta la idea de felicidad como sustento de la misma, a través del recibimiento de la sabiduría divina. De aquí que califique los efectos que se derivan del acto contemplativo como un “gusto sabroso” a fin de evocar una imagen que se traduce como el placer del alma gracias al recibimiento de la sabiduría infusa que permite al devoto llegar al acto contemplativo.

Con un tono más efusivo que Laredo y Osuna, y empleando extensivamente la figura retórica del oxímoron, Santa Teresa reitera la felicidad que siente al recibir la sabiduría de Dios no sin antes confesar la dificultad para encontrar las palabras adecuadas que describan fielmente su experiencia. Afirma la Santa : “Yo no sé otros términos cómo lo decir, ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si llore. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se deprende [aprende] la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma” (*Libro 234*). Al añadir el adjetivo “verdadera” a la palabra “sabiduría,” la Santa establece una distinción respecto a la mera sabiduría mundana, tal como había hecho Osuna en su *Tercer abecedario espiritual*, donde el franciscano compara esta última con el desparramamiento de un líquido en un vaso quebrado. Este, como ya se ha visto en el capítulo

precedente, representa la disociación entre el alma y el cuerpo impidiendo el recogimiento y, por ende, el recibimiento de la sabiduría divina (*Tercer* 135). El superlativo “deleitosisima” y las contradicciones “glorioso desatino y celestial locura” comunican la magnitud del sentimiento sobrenatural que se desprende de la asimilación de la sabiduría de Dios en el acto contemplativo. Esta se sintetiza en la palabra felicidad. Aun cuando pareciera al lector que los sustantivos que conforman los oxímoros anteriores (desatino y locura) degradan el significado de la alta sabiduría que se desprende del proceso contemplativo, es de notar que Santa Teresa los emplea únicamente para subrayar la inhabilidad del entendimiento para descifrar el contenido que le es transmitido mediante la contemplación. Todo aquello que resulta difícil comprender a través del lenguaje convencional es calificado por el sentido común como locura o desatino y por ende considerado desagradable afectivamente. Santa Teresa no encuentra una manera más acertada de sobrepasar la extrañeza de su propia experiencia sino adoptando los adjetivos propios del lenguaje teológico “glorioso” y “celestial,” que vienen a elevar el significado de la sabiduría que intenta describir. Esta combinación de palabras busca suscitar en el lector la idea de un estado espiritual elevado en el que la racionalidad, al igual que en el enamoramiento, queda empañada por el poder del sentimiento. La relevancia de este punto radica en echar por tierra los argumentos que intentan desvirtuar el estatus epistemológico de la experiencia

mística de Santa Teresa asociándolo con la locura que se desprende de la enfermedad.⁸ José María Poveda Ariño explica, desde un punto de vista psicológico, el carácter fenomenológico de la experiencia de Santa Teresa al aseverar: “La Santa distingue lo espontáneo del afecto y la conveniencia de su corrección o refuerzo por vía intelectual, si . . . lo que entenderá de manera diáfana a partir de determinado momento es el obligado paso por Dios de toda referencia existencial” (92).

San Juan de la Cruz equipara los efectos que suscita la sabiduría divina en el alma con las características inherentes a esa misma sabiduría tal como sigue: “se le va infundiendo el espíritu de la divina sabiduría, que es amoroso, tranquilo, solitario, pacífico, suave y embriagador del espíritu de la divina sabiduría, en el cual se siente robado y llagado tierna y blandamente, sin saber de quién ni de dónde, ni cómo” (*Obra* 316). En este contexto, San Juan se vale de una serie de adjetivos menos hiperbólicos y más refinados que los empleados por los autores precedentes a fin de evocar sensaciones que comunican un estado sublime que se equipara en esta vida a aquel que espera a los justos en la gloria eterna. Cuando la sabiduría de Dios se instala en el alma, el individuo siente que ya no está en sí mismo, es decir, que sus límites corporales ya no le impiden el conocimiento de una realidad superior comunicada por un ente ajeno. De aquí que San Juan emplee la palabra “robado,” pues el individuo siente que ha salido de sí sin

⁸ Para profundizar este punto consúltese Poveda Ariño (105-142).

esfuerzo de su voluntad. Asimismo, se vale de la palabra “llagado” para dar cuenta del modo en el que este mismo espíritu de la sabiduría incide en el alma. El espíritu de Dios hiere el alma, pero no para causarle dolor, sino para llenarla con la ternura de su amor.

En “Llama de amor viva” San Juan de la Cruz explica cómo siente en sí mismo el espíritu de la sabiduría de Dios:

¡Oh cauterio suave!
 ¡Oh regalada llaga!
 ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
 que a vida eterna sabe! (*Obra* 248)

Los adjetivos “suave,” “blanda” y “delicado” evidencian la naturaleza refinada del conocimiento que Dios infunde en el alma que ha llagado. El sustantivo “cauterio” conlleva un significado de curación o remedio de la sustancia enferma, es decir, del alma sin Dios. Andrés Martín señala que la palabra “cauterio” se identifica con el Espíritu Santo por lo que posee un significado objetivo (*San Juan* 96). De lo anterior se desprende la idea según la cual la felicidad implicaría una transformación sustancial del alma desde lo infuso. El adjetivo *regalada* alude al modo “gratuito,” es decir, independiente del esfuerzo de la voluntad humana, en que Dios decide curar el alma enferma de su infelicidad. Cuando el lenguaje figurado se agota para describir el

regocijo del alma, San Juan echa mano de la doctrina teológica de la vida eterna que en el lenguaje convencional es sinónimo de felicidad. La originalidad del discurso sanjuanino radica en mantener esta doctrina en los límites de lo secular y lo teológico, al explicar su contenido a partir de imágenes que evocan sensaciones primarias (Marías 141-43).

Es de notar que los versos de la estrofa anterior recuerdan la figura de Cristo en la cruz y su posterior ascenso al cielo y resurrección en la tierra. Al ser crucificado, Cristo fue llagado por los clavos que insertaron en sus manos y pies, pero al resucitar muestra a sus discípulos las llagas cauterizadas. San Juan emplea las mismas imágenes para dar cuenta del modo en que sana el espíritu de la sabiduría que Dios infunde en el alma, llagándola, es decir, sustrayéndola de la infelicidad al hacer que deguste en esta vida un visio de la eterna.

En relación a este punto, Andrés Martín comenta: “Nuestros místicos no quedan en Cristo modelo, al modo de Erasmo, sino que llegan a Cristo, que transforma el alma en Él. No se contentan con un cristocentrismo moral, sino exigen además el ontológico” (*Teología 2*: 153), al cual llegan mediante la exaltación de la espiritualidad afectiva. Asimismo señala Andrés Martín: “En el siglo XVI aflora el problema de armonizar lo divino y humano en la vida de la iglesia y de cada cristiano” (*Teología 2*: 156). Ambos comentarios traslucen en la obra de San Juan, quien replantea, a su modo, la comprensión de la sabiduría divina dentro

de la más profunda intimidad con Dios, devolviéndole así su estatus ontológico.

Desde la perspectiva de la teología tomista, en la cual San Juan de la Cruz se inspira para explicar sus poemas, la sabiduría constituye uno de los siete dones del Espíritu Santo junto al temor, la piedad, la ciencia, la fuerza, el consejo y la inteligencia (Garrigou-Lagrange 101). Estos dones provienen a su vez de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Mientras que éstas pueden ser adquiridas por el esfuerzo de la voluntad ayudada por la gracia divina, los dones del Espíritu Santo no se obtienen sino por la sola gracia de Dios, por lo que representan la expresión máxima de su amor hacia sus criaturas.

La sabiduría se deriva de la virtud teologal de la caridad, la más alta de las virtudes. Esta no sólo agudiza la inteligencia o la capacidad intelectual para penetrar contenidos diversos, sino que además suscita sentimientos que reflejan las características del amor divino. Garrigou-Lagrange comenta al respecto: “*Le don de sagesse. . . porte à juger de toutes choses par rapport à Dieu, cause première et fin dernière, et à en juger ainsi, non pas comme le fait la théologie acquise mais par cette connaturalité ou sympathie aux choses divines qui vient de la charité*” (310). [*El don de la sabiduría. . . conduce a juzgar todas las cosas en relación a Dios, causa primera y fin último; y este juicio no sigue el estilo de la teología convencional sino más bien esa consustancialidad o simpatía hacia las cosas divinas que se desprende de la caridad.*] A

diferencia de Santo Tomás de Aquino, quien explica los efectos de la sabiduría infusa desde un gozo intelectual, los escritores de la mística española renacentista se enfocan en la estela afectiva que deja en el alma a fin de subrayar la receptividad potencial de todos los seres humanos hacia la misma. Este hecho trasluce en la simplicidad a través de la cual intentan comunicar la nueva doctrina espiritual, y, en el punto que nos atañe, la manera en que el alma asimila la sabiduría de Dios. De aquí que uno de los recursos que emplean con mayor frecuencia sean imágenes metafóricas tales como las que se analizan a continuación.

Ingestión, gusto y sabor

Uno de los modos en que Francisco de Osuna y San Juan de la Cruz representan el proceso por medio del cual se adquiere la sabiduría infusa, generadora de felicidad, es mediante la metáfora de la ingestión, la cual incluye desde simples almuerzos y manjares hasta bebidas como el agua, el licor o el vino. Francisco de Osuna escribe por ejemplo: “el gusto del cielo envía Dios como señal de su gloria, y también para que sea como almuerzo confortativo a los que trabajan en la obra del Señor” (*Tercer* 226). San Juan de la Cruz se vale de la tradicional imagen del vino para representar el éxtasis místico diciendo lo siguiente: “bebe el alma de su Dios según la sustancia de ella y según sus potencias espirituales” (*Obra* 163). Asimismo, usa la imagen de “la cena que recrea

y enamora” como un símbolo de la “hartura,” es decir, de la plenitud gozosa del alma que se ha alimentado con la comida que Dios le ha proporcionado (*Obra* 15).

Charles Bernard (227) señala que el motivo de la ingestión se usa en el marco de la teología simbólica como representación del crecimiento espiritual que se produce desde las etapas de purificación activa hasta las de purificación pasiva. Así como el individuo necesita del alimento para desarrollarse físicamente, el alma también debe nutrirse de la comida espiritual para alcanzar la plenitud a la que fue destinada: la felicidad. Dado que el hambre es una pulsión primaria que asegura el sobrevivir cotidiano, el acto de saciarla es uno de los más placenteros para cualquier ser viviente puesto que le incrementa la salud y el bienestar; en otras palabras, le permite seguir extendiendo la vida en condiciones físicas óptimas. Los escritores místicos aquí tratados readaptan a su discurso el carácter vital de este acto. Los dones infusos de Dios—y especialmente el de la sabiduría—devienen elementos básicos para regenerar el bienestar espiritual del alma. La idea que buscan subrayar a partir de la metáfora de la ingestión es entonces el resultado final de la experiencia mística. Tanto en el lenguaje convencional como en el figurado, la acción de ingerir un alimento o una bebida no sólo connota saciar un impulso natural sino también la satisfacción que en términos afectivos le acompaña. Charles Bernard señala que existe un alimento para el alma que asegura su crecimiento porque la vida que ella

posee es tan sustancial como la del cuerpo. Más aún subraya que toda forma de vida, sea corporal, intelectual, moral o espiritual, tiene necesidad de alimento (230). Los escritores de la literatura mística del siglo XVI aquí tratados ya habían adoptado esta premisa para explicar el modo en que la sabiduría divina resulta un alimento necesario para el alma ávida de felicidad.

El lenguaje místico asocia la ingestión con el gusto. Como es lógico suponer, el alma aspira a degustar sólo aquello que le proporciona placer. Esta aspiración a la fruición proviene de los dones infusos de Dios, puesto que únicamente ellos pueden causar un sentimiento de suavidad que los místicos traducen como un gusto. Así, la palabra “gusto” adquiere dos connotaciones que remiten en última instancia a la idea de lo afectivo o de la felicidad. Por una parte, significa el deseo de conocer o ver con los ojos espirituales los misterios que encierra la figura de Dios. Por otra parte, alude a los efectos sentimentales que siente el devoto una vez que el Ser Supremo le ha mostrado dichos misterios. Para Osuna, un indicador del crecimiento espiritual es el “gusto por las cosas celestiales” a manera de aspiración, y “la dulcedumbre” que se deriva del conocimiento de las mismas a modo de resultado. Osuna afirma que es necesario el don infuso de la sabiduría como fundamento del gusto espiritual: “La dulcedumbre y gusto de las cosas celestiales es uno de los dones del Espíritu Santo, y de los siete principales que guarda él para sus amigos, y de los siete el principal; porque así como entre las virtudes

tiene la caridad el principado, así lo tiene la sabiduría entre los dones” (*Tercer* 225). Osuna representa la dulcedumbre mediante la imagen de la miel, y la fuente de la cual proviene (es decir, Dios) a través de la figura de un panal. Estas imágenes connotan a su vez tres de las ideas que conformarían la noción de felicidad: la clara visión de Dios, la fruición o deleite del alma en la cual Dios se ha revelado y la permanencia de la bienaventuranza en la otra vida. Como explica Osuna, la primera es representada mediante “la cera con la que nos alumbramos,” la segunda a través de la “la miel con la que nos mantenemos,” y la última mediante “los vasicos del panal” en donde “permanece y se detiene la miel” (*Tercer* 227). Nótese cómo el monje franciscano combina magistralmente dos nociones de felicidad, por un lado la terrenal, la cual denota con el término “fruición,” y por otra parte la beatífica o “bienaventuranza” (*Tercer* 227). Aquí cabría destacar que, en esta vida, el gusto adquirido por los dones del Espíritu Santo tiene las mismas características que su fuente. Dios suscita en el alma el gusto por la dulzura de la miel y al mismo tiempo un sentimiento dulce. De esta manera, fuente y receptor devienen iguales en su sustancia puesto que ambos comparten el rasgo de la dulzura. El único aspecto que varía es que en el alma dicha dulzura es sinónimo de felicidad. Osuna demuestra así, a través de su lenguaje metafórico, el modo como la naturaleza humana puede ser redimida a través del recibimiento de la sabiduría infusa de Dios, componente esencial de la felicidad terrenal y beatífica. En este sentido, incide en la

modificación de la nueva perspectiva antropológica que comienza a erigirse en la época.

La simbología de la miel y el panal no presenta una significación unívoca en la obra de Osuna. En *Ley de amor santo* el monje asocia la primera con la vida que aflora en el alma gracias a la lectura del evangelio, la colmena con la Virgen María y el panal con Cristo: “hemos de juntar la *miel*, que es la doctrina del Evangelio que corrió de aquel precioso panal, Cristo, salido de la colmena, que es la Virgen; y comiendo estas dos cosas juntas sabremos desechar el mal. . . y elegir el bien, que es el espíritu dador de vida de amor” (287). No obstante, la miel también cobra aquí el significado de felicidad aunque se remita exclusivamente a la vida terrenal. Osuna atribuye al tocamiento divino y la lectura del evangelio las fuentes precisas de tal estado.

En el mundo antiguo la miel era símbolo del conocimiento espiritual así como de la paz y silencio interior; por esta razón se presta fácilmente a ser usada como un alimento místico. El néctar extraído de las flores contiene cualidades nutritivas y medicinales que contribuyen a acentuar la vitalidad del ser humano. De aquí que también se asociara a la leche, alimento esencial para el buen crecimiento y mantenimiento de la salud. *The Continuum Encyclopedia of Symbols* presenta de este modo el significado extendido que se le ha atribuido a la miel: “it is a symbol of sweetness, of tenderness of the highest earthly or heavenly goods and thus of the state of perfect bliss, such as Nirvana; as a nutritious food, it

is also a symbol of vitality and immortality” (Becker 143). [Es un símbolo de dulzura, de ternura, de los más altos bienes terrenales o celestiales y, por esto, de felicidad perfecta, como el Nirvana. Dado que es una comida nutritiva es también un símbolo de vitalidad e inmortalidad.] Cabe suponer que la teología mística cristiana readapta el significado que en la antigüedad se atribuía a la miel para dar cuenta de la ternura con la que Dios infunde su amor en el alma. Este acto la fortalece, la eleva, le da vida. Brevemente, la regresa a su condición armónica, aquella dentro de la cual fue creada para ser feliz.

Por su parte, y siguiendo con la ingestión, San Juan de la Cruz simboliza la sabiduría divina mediante el vino. En “Cántico espiritual” el doctor del Monte Carmelo afirma: “En la interior bodega / de mi Amado bebí” (*Obra* 16). Aquí se trata principalmente de la descripción de los efectos embriagadores que suscita en el alma el “vino adobado” tal como él mismo explica: “Este adobado vino es otra merced muy mayor que Dios algunas veces hace a las almas aprovechadas, en que las embriaga en el Espíritu Santo con un vino de amor suave, sabroso y esforzoso, por lo cual se llama vino adobado” (*Cántico* 157). López-Baralt observa que San Juan otorga al vino un significado paralelo al que tiene en la literatura mística musulmana, es decir, el del éxtasis místico: “Aunque los sufíes no sean los primeros en utilizar el *vino* o *la viña* como arquetipo de sabiduría espiritual. . . en la mística musulmana, tras numerosos siglos de uso, se lexicaliza la equivalencia del *vino* entendido

invariablemente como éxtasis místico. Juan lo usa siempre en este mismo sentido” (25). Efectivamente, el vino adobado tiene una doble significación en las obras de San Juan de la Cruz. Por una parte, da cuenta de la sabiduría divina y, por otra, representa la causa de la embriaguez del alma. Esta última se diferenciaría del mero gusto interior en que genera un estado emocional más fuerte, haciendo que el individuo pierda conciencia en gran medida de la realidad que le rodea. En este aspecto se aleja igualmente de los “contentamientos” teresianos que se caracterizan más bien por una alegría moderada que no llega a alcanzar el punto extático.

En su comentario al poema San Juan de la Cruz se concentra en el efecto transformador que el vino produce en el alma, enfatizando los sabores. Estos representan una de las vías a través de las que San Juan explica la felicidad que se deriva de la sabiduría. Mediante una descripción detallada que refleja su conocimiento vinario, el monje del Carmelo distingue entre las cualidades del vino nuevo y las del añejo. Mientras que el nuevo genera un sabor “grueso y áspero” por no tener digerida la hez, el añejo, por el contrario, presenta al paladar de quien lo bebe un gusto refinado. Aquí, los efectos del vino nuevo son similares a los de la sabiduría mundana pues dejan estragos y aspereza en el alma. En cambio, los del vino añejo representan el resultado último del camino espiritual en el que el alma, madurada en el control de sus apetitos y crecida en amor, tiene el privilegio de degustar la exquisitez inherente a

la felicidad que en ella emerge gracias al recibimiento de la sabiduría infusa de Dios (*Obra* 159). Estas ideas traslucen en el lenguaje metafórico del maestro del Carmelo.

Dado que la sabiduría infusa se deriva de la virtud teologal de la caridad, San Juan presta especial cuidado en acentuar el amor en tanto contenido principal de la misma. Para hacerlo, se vale de una sinestesia en la que el vino hace las veces del amor y el alma se convierte en la boca que lo degusta y digiere. Cuando el alma se embriaga, emite alabanzas, reverencias y agradecimientos con “sabor de amor.” Estas emisiones son representadas en un “bálsamo” que, a manera de remedio, la sustrae de su infelicidad. En la cita que sigue una abundancia de adjetivos que evocan sensaciones heterogéneas le sirven a San Juan para describir el placer de degustar la sabiduría divina representada en el vino:

[A]sí como el vino adobado está adobado y cocido con muchas y diversas especias olorosas y esforzadas, así este amor, que es el que Dios da a los ya perfectos, está ya cocido y asentado en sus almas y adobado con las virtudes que ya el alma tiene ganadas; el cual con estas preciosas especias adobado, tal esfuerzo y abundancia de suave embriaguez pone en el alma en las visitas que Dios le hace, que con grande eficacia y fuerza le hace enviar a Dios aquella emisiones o enviamientos de alabar, amar y reverenciar, etc. . . que aquí decimos. (*Obra* 157)

En el mismo orden de ideas, San Juan pone de relieve los efectos felices que se derivan de la sabiduría infusa al calificarlos, a través de una expresión exclamativa que los engrandece, como un “torrente de deleite.” Nótese como en la cita siguiente el maestro del Carmelo entremezcla de modo magistral el lenguaje cotidiano y el teológico a fin de brindar al lector un texto llano y sencillo que refleja con toda belleza la misma sabiduría que inspira al santo:

¡Que hartura será, pues, esta del alma en su ser, pues la bebida que le dan no es menos que un torrente de deleite! El cual torrente es el Espíritu Santo, porque, como dice San Juan (Ap. 22,1) *él es río resplandeciente de agua viva que nace de la silla de Dios y del Cordero*, cuyas aguas, por ser ellas amor íntimo de Dios, íntimamente infunden al alma y le dan a beber este torrente de amor, que como decimos es el Espíritu de su Esposo que se le infunde en esta unión. (*Obra* 161)

En esta ocasión San Juan representa al Espíritu Santo, fuente de felicidad del alma, no como un “cauterio suave” (tal como se explicó anteriormente), sino a través del agua cristalina, otorgándole implícitamente una connotación de necesidad vital. Así como el agua es indispensable para mantener la vida corporal, del mismo modo, el

espíritu de Dios deviene fuente indispensable para la felicidad del alma. San Juan realza el significado de estas ideas al elegir el pasaje del evangelio del apóstol San Juan en el que el sustantivo *agua* se asocia al adjetivo *viva*. No es difícil entonces que el lector suponga por contraposición que, sin el torrente de deleites que acarrea esta agua, sólo existiría sequedad, esterilidad y muerte, sustantivos que connotan metafóricamente infelicidad, tal como Osuna ya los había empleado en su *Tercer abecedario espiritual* (193-95). Como nota al margen cabe destacar que, después de analizar el agua como símbolo central del crecimiento espiritual en la obra de San Juan de la Cruz, Charles Bernard apunta el modo como estas ideas se trasponen en el marco de la obra de Santa Teresa de Ávila: “La joie goûtée par la sainte suppose donc une action de Dieu dans la substance de l’âme; comme l’eau, la présence de Dieu vivifie et nourrit” (231). [La alegría experimentada gozosamente por la Santa supone una acción de Dios en la sustancia del alma. Como el agua, la presencia de Dios vivifica y alimenta.]

De lo anterior se desprende que el alma deviene sabia porque va absorbiendo, a través de la ingestión del amor divino, las cualidades y virtudes de Dios. Este proceso la va inflamando o ensanchando en su sustancia. La transformación del alma se asemeja entonces a las diferencias entre el vino nuevo y el añejo, evocando así la transición de la infelicidad a la felicidad del devoto. Estas ideas encuentran su fundamento en el *Cántico espiritual*, en el que San Juan explica: “algunas

veces, sin hacer nada de su parte, siente el alma en la íntima sustancia irse suavemente embriagando su espíritu e inflamando de este divino vino” (*Obra* 158), y a la vez subraya el amor como fuente y resultado de la sabiduría infusa de Dios: “De lo dicho queda entendido claro que el alma que ha llegado a este estado de desposorio espiritual no sabe otra cosa sino amar y andar siempre en deleites de amor con el Esposo” (*Obra* 173).

Aunque de manera muy breve, la metáfora que mejor ilustra la hartura del alma a través de la ingesta de alimentos es, en el “Cántico espiritual,” “la cena que recrea y enamora.” San Juan afirma: “La cena a los amados hace recreación, hartura y amor. . . [E]stas tres cosas causa el Amado en el alma” (*Obra* 104). Se resume aquí la felicidad que causa en el alma la comunicación con Dios. El sustantivo “recreación” evoca la idea de un placer tranquilo; “hartura,” el ensanchamiento del alma gracias al alimento que ha absorbido; y finalmente “amor,” el contenido o fundamento de la sabiduría comunicada. En esto San Juan se inspira una vez más en el texto del Apocalipsis (3:20), como él mismo reconoce (*Obra* 105).

Catherine Swietlicki señala que en el estilo de la obra de San Juan de la Cruz pueden delinearse rasgos de su vena conversa, ya que usa recursos literarios muy similares a los del libro cabalístico por excelencia el *Zohar*. Este texto, particularmente difundido en el ambiente espiritual de la época por medio de la tradición oral, se caracteriza por la

combinación arbitraria de imágenes y vocabulario que, formando una sola entidad, causan placer al alma de quien lo canta (Swietlicki 169). En efecto, la obra de San Juan de la Cruz, al igual que el *Zohar*, se caracteriza por estar constituida por un conglomerado de símbolos, una variedad de tiempos verbales e inesperadas combinaciones de citas bíblicas (Swietlicki 169). Este rasgo se denota en la representación metafórica de la sabiduría divina en la que, como hemos visto, el maestro del Carmelo selecciona imágenes heterogéneas tales como las del vino y sus sabores, el agua como torrente de deleite y la cena que “recrea y enamora,” para representarla. Todas ellas constituyen un entretejido de pasajes del Antiguo Testamento o Torah (en la tradición judía) y del Nuevo Evangelio cristiano, técnica que se asemeja a la estructura y estilo del *Zohar*. En la misma línea, Michael McGaha (69-70) subraya la adhesión de los autores de la literatura mística española renacentista y en especial de Santa Teresa, San Juan de la Cruz y Fray Luis de León, a quienes identifica como descendentes de conversos, a la premisa cabalística según la cual el alma puede entablar una comunicación directa con Dios sin intermedio de las Sagradas Escrituras. Esta premisa trasluce en todos los ángulos desde los que se ha analizado la metáfora del vino en tanto fuente de sabiduría y felicidad. Nada más personal y directo que la ingesta de tal licor y los efectos de embriaguez que acarrea. McGaha hace referencia igualmente a la posible ascendencia conversa de Francisco de Osuna, quien además, en su condición de predecesor de los

doctores del Carmelo, ya había esbozado algunas metáforas sobre la ingestión de alimentos para explicar los efectos de la comunión con Dios en esta vida. Como nota al margen cabe destacar la alusión de McGaha respecto a la adopción por parte del monje franciscano del nombre de la ciudad, gesto propio de los nuevos cristianos y que añade, por lo tanto, una evidencia más para especular sobre la influencia judaica (en este caso a través de la vía indirecta del pionero de la observancia) en los doctores del Carmelo.

Lo anterior nos ayuda a comprender mejor las razones por las cuales San Juan de la Cruz, siguiendo a Francisco de Osuna, califica la teología mística como una “ciencia sabrosa” que se deriva exclusivamente de la sabiduría que Dios mismo infunde en el alma humana tal como expresa en el *Cántico espiritual*: “por cuanto Dios le comunica esta ciencia e inteligencia en el amor con que se comunica al alma, esle sabrosa para el entendimiento pues es ciencia que pertenece a él; y esle también sabrosa a la voluntad, pues es en amor el cual pertenece a la voluntad” (*Obra* 172). Aun cuando las recientes investigaciones han aportado brillante luz sobre la relación entre el origen converso de los autores que estamos estudiando y su influencia literaria, es necesario tener presente y repetir que sus obras responden fundamentalmente a los lineamientos que dicta la observancia impuesta por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y que, como se ha explicado en la Introducción de esta tesis, tiene como objetivo principal rescatar la

espiritualidad primitiva de los primeros padres y ascetas, mermada por la corrupción, el ritualismo y la jerarquía predominantes en las órdenes conventuales. Cabría entonces preguntarse si los nuevos principios reformistas que propone la observancia incluyen la influencia de la cábala que se difunde extensamente en los ámbitos conversos a través de la tradición oral. Se ha abierto así una nueva línea de investigación que no ha sido explorada en profundidad hasta el momento.

En términos epistemológicos, aun cuando la sabiduría mística es conocimiento infuso y no lógico-deductivo, es igualmente una ciencia porque da cuenta de una verdad, si bien una verdad no racional. Así, a diferencia de la ciencia especulativa, la sabiduría sabrosa es “ciencia sobrenatural” que complementa y perfecciona las que confían en la razón como vía idónea para llegar a Dios. En este sentido, San Juan de la Cruz apunta: “aunque el alma queda en este no saber, pierde allí los hábitos de las ciencias adquisitos que tenía, que antes se le perfeccionan con el más perfecto hábito, que es la ciencia sobrenatural que se le ha infundido” (*Obra* 167). Esta ciencia sobrenatural constituye igualmente un “arte de amor” (Osuna, *Tercer* 238) que exige la renuncia a todo aquello que desvía o merma la inclinación de la voluntad a amar a Dios: el mundo, la carne y el pensamiento. Ser sabio implica entonces reconocer que la única verdad se encuentra en el amor divino, proceso denominado por Camón Aznar como la contemplación que San Juan de la Cruz define con palabras platónicas como “ciencia de amor” (159). A

diferencia de la contemplación escolástica, cuya práctica se reservaba a los intelectuales, la mística asume que *todos* los seres humanos están llamados a ser sabios sin restringir este privilegio a unos pocos. Esta premisa constituye la base del giro conceptual que se delinea en la perspectiva antropológica de la época. En su condición de pionero en la instauración de los principios de la observancia, Francisco de Osuna enfatiza esta idea al señalar que, movido por la misma voluntad de Dios que no restringe acceso a ninguno de sus seres creados, el objetivo fundamental de su obra es llevar a todos y cada uno de sus lectores el nuevo mensaje de renovación espiritual que se delinea a partir del amor desde el cual se recibe la sabiduría de Dios que sana al alma de las imperfecciones y el malestar que le impiden gozar de una felicidad a la cual ya había sido predestinada al comienzo de los tiempos: “ca escrito está que la sabiduría dulce y muy sabrosa llama y da voces a los hijos de los hombres, no solamente en los montes altos, mas a las puertas y entrada de la ciudad, y en las plazas da olor de suavidad” (*Tercer* 278). No es de extrañar entonces que la popularidad del mensaje osuniano, aunado a la extensión de las obras que le siguen, causara un revuelo inusitado en el espíritu de la época, hecho que demuestra el inicio de un cambio en el modo de concebir la relación del ser humano con Dios. De aquí que autores como Andrés Martín expresen este importante punto que apunta uno de los parámetros del inicio de la modernidad, mediante palabras que traslucen la fuerza del mismo: “Se agitó la bandera de la

libertad, la de la democratización o universalización de la llamada a la perfección de todos los cristianos sin distinción de sexos y estados, el valor de los votos y del coro, de la oración mental y afectiva, de las bases gnoseológicas del amor. Surgieron exageraciones por exceso y por defecto” (*Historia* 265).

Sabiduría rudimentaria

La felicidad que suscitan los dones del Espíritu Santo en la contemplación sólo se experimenta en el momento de la unión o matrimonio espiritual con Dios. En las etapas previas, cuando el alma va adquiriendo lentamente el conocimiento de los atributos divinos, el dolor y la sequedad imperan. Estos dos últimos rasgos caracterizan las primeras etapas del recogimiento, en las que el individuo comienza a adaptarse a las privaciones de los placeres del mundo y de la carne a fin de erradicar los vicios y fructificar las virtudes que atraen el amor divino. Dado que la etapa ascética del recogimiento implica renunciar a todo lo que hasta el momento se considera placentero, el dolor aflora como consecuencia. Al hacerse violencia, es decir, al privarse de las gratificaciones materiales, el individuo comienza a percibir al mismo tiempo una nueva faceta de su ser. Nace aquí el conocimiento de la realidad espiritual propia, anteriormente empañada por las distracciones del mundo. El dolor inicial del ejercicio ascético se transforma

progresivamente en cultivo de la interioridad y por ende en intimidad con Dios. Este rasgo distingue particularmente la ascética en la teología mística del recogimiento, puesto que no se trata de una privación a manera de castigo corporal o sacrificio, tal como era interpretada previamente en otros marcos y contextos teológicos, sino de una etapa en la que el devoto debe ejercitarse con el propósito de lograr el control sobre todos aquellos elementos que lo alejan de Dios. Sin dejar de reconocer el dolor que comporta, el ascetismo del recogimiento supera no sólo las prolongadas horas de oración vocal ejercitadas en épocas anteriores, sino también la práctica de rituales externos como medio para atraer el amor de Dios (Andrés Martín, *Teología 2*: 118-19).

De acuerdo a lo anterior, puede afirmarse que las primeras manifestaciones de la infusión divina en el alma provocan un dolor que actúa como un remedio espiritual. El alma se somete a las penurias que le causa la limpieza que Dios emprende en ella porque tiene la certeza de que al finalizar su trabajo dicho dolor se transformará en alegría divina, en renacer o en el degustar en esta vida (aunque de modo imperfecto) el sabor de la vida eterna. En otras palabras, aunque en este trance el alma no experimenta felicidad, la acción infusa de Dios deviene la primera lección de su sabiduría. A pesar de su carácter rudimentario, esta última se torna imprescindible para luego comprender a qué “sabe” la naturaleza divina.

Los escritores místicos aquí estudiados simbolizan este tránsito de la vida espiritual mediante la imagen de la oscuridad. Al explicar las razones por las cuales debe practicarse el recogimiento, Osuna subraya la importancia de permanecer a oscuras para obtener un conocimiento más certero de las cosas. Afirma Osuna: “[No] debemos ser ciegos por no conocer, sino por mejor y más conocer. Algunos se ponen antojos, no porque no ven, sino por ver mejor” (*Tercer* 180). Así, el primer paso que evidencia la ilustración de Dios en el entendimiento es la toma de conciencia de la necesidad de entregársele incondicionalmente. La voluntad se percibe impotente para alcanzar por sí sola la cima de la espiritualidad. Osuna invita al lector a aceptar la necesidad de quedarse a oscuras para, desde ese estado, dejarse guiar por los ojos de Dios, que le enseñarán una doctrina superior a cualquier otra que haya aprendido mediante los ojos del cuerpo. Dicha superioridad radica en el carácter infalible de los principios que se aprenden. Respaldando su argumento en el libro de Job (29:15), el monje franciscano afirma: “A los que se hacen ciegos por ver a Dios, el mismo Dios es ojos, y Él es el que los adiestra para que no yerren; antes por esto aciertan mejor, ca los lleva Dios por do ellos no supieran ir aunque tuvieran ojos” (*Tercer* 180).

En la obra de San Juan de la Cruz la oscuridad a la cual invita Osuna es representada por la imagen de la noche que San Juan convierte en símbolo de crecimiento espiritual. La noche, pues, deviene el estadio temporal en el que se produce la metamorfosis del alma gracias a

la acción de Dios. Al igual que Osuna, San Juan invita al lector a sacar provecho de los primeros trazos de sabiduría que se delinean cuando el alma está a oscuras. En su obra narrativa *Noche oscura* el maestro del Carmelo describe mediante imágenes desgarradoras el tránsito entre la noche activa de los sentidos y la noche pasiva del espíritu, en donde comienza la acción infusa de Dios:

Que como el divino embiste [al alma] a fin de renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones espirituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo angustias como Jonás (2,1) en el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera. (*Obra* 500)

Refiriéndose a estas declaraciones, Andrés Martín subraya el empleo del verbo “embestir” en el léxico sanjuanino. Posiblemente inspirado en las capeas populares y en las corridas de Medina y Salamanca, según Andrés Martín (*San Juan* 128), el Doctor del Carmelo

lo considera como metáfora idónea para comunicar el modo en que Dios incide en las potencias espirituales a fin de ilustrarlas con su sabiduría. Al igual que el torero, Dios busca matar, aunque no al alma en sí, sino los vestigios que en ella persisten de la naturaleza pecadora. Dado que éstos le impiden ver o conocer la verdad, es necesario eliminarlos para que después el alma se ilumine. Nótese aquí que, a través del habla popular, San Juan de la Cruz insta al hombre plebeyo a iniciarse en el recogimiento. En este orden de ideas cabe destacar que el vocabulario de la cita anterior es rico en verbos propios del lenguaje ordinario, como “destricar,” el cual emplea en lugar de “destripar,” y “descuece” en lugar de “descose.” Esto explica cómo San Juan puede llevar su doctrina teológica a los lectores menos ilustrados a fin de redimirlos en la fe, la cual, como se demostrará más adelante, constituye también un tipo de sabiduría rudimentaria. Igualmente, los gerundios “deshaciendo,” “derritiendo” y “digiriendo” comunican la transición entre la ignorancia y la ilustración, los inicios del saber. Para finalizar, los sustantivos “muerte,” “angustia” y “sepulcro” denotan el final del no saber que impide la unión mística. Como el vientre del pez, en donde Jonás toma conciencia que el bien sólo se halla en la obediencia a Dios, San Juan de la Cruz afirma que la noche oscura, en la que Dios embiste por primera vez al alma, es necesaria para que aflore la sabiduría que posteriormente se perfeccionará con la llegada de la aurora.

A través de la imagen de la noche oscura San Juan de la Cruz busca igualmente que el lector comprenda que sus facultades naturales no bastan para poder llegar a la verdad que atañe a la propia existencia. Nótese aquí una vez más el giro conceptual en la perspectiva antropológica de la época. La oscuridad del alma se produce porque la luz mediante la cual Dios la ilumina sobrepasa la capacidad del sentido natural para recibirla. En este punto el alma comprende sus propias limitaciones, dejándose llevar por aquella luz que no puede percibir con los ojos corporales pero que siente en su sustancia. En otras palabras, aunque la luz encandila, agudiza al mismo tiempo el sentido espiritual. San Juan afirma: “Pues ni más ni menos hace este divino rayo de contemplación en el alma, que, embistiendo en ella con su lumbre divina, excede la natural del alma, y en esto la oscurece y priva de todas las aprehensiones y afecciones naturales que antes mediante la luz natural aprehendía” (*Obra* 511). Andrés Martín sugiere que este pasaje en particular pudo haberse inspirado en Francisco de Osuna (Introducción general 109), particularmente en este fragmento del *Tercer abecedario*: “Como nuestro conocimiento se halla en las cosas de Dios a manera de lechuza o murciélago, con la claridad del sol, al cual no pueden conocer ni mirar siquiera sus rayos, por la improporción y poca lumbre que tienen, siendo sus ojos muy oscuros, menester es que, como aquellas aves de poca vista, nos escondamos” (177). Cabe destacar una vez más el deseo por parte del maestro franciscano de usar imágenes tomadas del

ambiente natural con el objetivo de facilitar a cualquier tipo de lector poco instruido en materia teológica la comprensión de la importancia que comporta el ejercicio del recogimiento para sentir la plenitud de la vida.

El trabajo que Dios comienza a ejercer en el alma sembrando en ella las semillas de su sabiduría es simbolizado por Santa Teresa en el *Libro de la vida* mediante la imagen del huerto, cuyas “buenas yerbas” son los beneficios que el alma experimenta mediante el tocamiento divino. Pero, como en el caso de la noche oscura de San Juan, es necesario limpiar primero el alma para que esto ocurra. Así, Santa Teresa (*Libro* 193) asevera que Dios arranca las malas yerbas para plantar las buenas.⁹

La sabiduría que Dios siembra en el alma se traduce entonces en la teología mística como un “no saber” puesto que, por una parte, se produce una toma de conciencia de la ineptitud de las facultades naturales para descifrar el lenguaje divino y, por otra, de un percatarse, como consecuencia, de la propia nimiedad. Este “no saber” le ha valido a la teología mística el nombre de “sabiduría escondida,” tal como asienta Osuna (*Tercer* 235). De aquí que Laredo comente: “que diciendo mística teología, o ejercicio de aspiración, o ciencia infusa, o sabiduría ascondida, o secreta sabiduría, quiero dar a entender lo que en el secreto

⁹ Se puede especular que, para elaborar esta metáfora, santa Teresa pudo haberse inspirado en la parábola del sembrador del Evangelio de Lucas (8:4-15), aun cuando Dámaso Chicharro sólo reconozca como “reminiscencias literarias de esta alegoría” (193 n9) el Cantar de los Cantares, el Evangelio de San Mateo y el *Tercer abecedario espiritual* de Osuna.

de las entrañas del ánimo obra la sabiduría increada” (477). Refiriéndose a la necesidad de abandonar la ciencia mundana para llegar a la sabiduría secreta de Dios, San Juan de la Cruz añade que el carácter sobrenatural de esta última se explica como “lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro” (*Obra* 547), no pudiendo ser aprehendida en su esencia por el solo esfuerzo de los sentidos.

San Juan de la Cruz evoca este estado en uno de sus poemas menores (“Coplas del mismo autor hechas sobre un éxtasis de harta contemplación”) que comienza con los siguientes versos: “Entréme donde no supe/ y quedéme no sabiendo/ toda ciencia trascendiendo” (*Obra* 75). Esta pequeña introducción al poema le advierte al lector sobre la incapacidad del entendimiento para describir mediante el lenguaje de las ciencias tradicionales los efectos de la luz divina en el alma. A diferencia de los poemas mayores, San Juan no emplea aquí un lenguaje simbólico sino conceptual que resalta su fenomenología rudimentaria, incapaz de elucidar la composición verbal de esta divina sabiduría:

Yo no supe dónde entraba,
pero cuando allí me vi,
sin saber dónde me entraba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo. (Obra 75)

Aquí San Juan subraya el carácter inefable de su experiencia al confesar que no sabe explicar lo que le ocurre. De esta manera decide declarar en términos simples su ignorancia ante algo que le asombra pero a la vez le enriquece. El empleo del pretérito da cuenta del esfuerzo del poeta por revivir la incomprensible experiencia mística. La estela de esta última la representa el verso “grandes cosas entendí,” el cual significa que el entendimiento procesó de alguna manera un contenido que por su elevada naturaleza o sobrenaturalidad resulta inexplicable; tal como también sugiere, aunque bajo una óptica distinta, en la siguiente estrofa del poema:

De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad,
entendida, vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo. (Obra 75)

Dámaso Alonso señala la particularidad del uso que hace San Juan en este poema del verbo “balbucear.” Según escribe Alonso: “Este balbuceo—divino balbucear—es toda la obra del Santo , en los dos

planos del sentimiento y de la ciencia” (172), lo cual demuestra el rudimento del saber que subyace al privilegio que envuelve el recibimiento de la sabiduría escondida de Dios. Otro aspecto que denota el carácter rudimentario del “no saber” es la individualización de su expresión en contraposición a la universalidad que caracteriza las ciencias convencionales. Para San Juan de la Cruz, lo más importante es el modo como el mensaje divino ha calado particularmente una ciencia de “paz y de piedad” en su corazón. Julián Marías retoma la interpretación de Alonso sobre el verbo balbucear pero en el contexto del famoso verso del “Cántico espiritual”:

Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo. (*Obra* 64)

Apuntando el carácter rudimentario del lenguaje convencional como único recurso para transmitir la sabiduría que Dios le ha comunicado, Marías indica que la aliteración famosa explica realmente la conciencia de la insuficiencia y la ineficacia de la expresión pero, al mismo tiempo, el recuerdo de algo realmente vivido (138).

A pesar de la impotencia de la razón natural para descifrar verbalmente las grandezas que Dios comunica al alma en el estado contemplativo, San Juan pone una vez más el acento en la infalibilidad y superioridad del conocimiento de la teología mística o “sabiduría secreta” en relación a cualquier otro tipo de ciencia:

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo
toda ciencia trascendiendo. (Obra 76)

En un intento por sobrepasar la dificultad que supone para el lector contemporáneo la aprehensión intelectual de la ciencia secreta de Dios, Dámaso Alonso se vale de un brillante juego de palabras a través del cual compara el estilo del poema menor “Entréme donde no supe” con los mayores acentuando a la vez las particularidades que lo hacen único:

Expresión de lo inefable, menos pura, menos embriagadora que en la Noche, menos sintética y traspasada de espasmos que la de la

Llama; más ágilmente conceptual, en su ir a mostrar y esconder, sinuosamente pormenorizada por los laberintos de su tema único, balbuciente y azorada en el titubeo, garbosamente equívoca y deliciosamente equivocante, en la que el desarrollo poético es, a lo musical, variaciones y fuga. En una palabra: más entrevista en su sutil, trémulo y negativo análisis humano, que en condensada expresión de síntesis divina. (172)

En otro orden de ideas y con una intención diferente, Catherine Swietlicki defiende muy bien la hipótesis según la cual el carácter secreto de la sabiduría mística cristiana que transmiten en sus obras los doctores del Carmelo pudo haberse inspirado en la cábala judía. La autora alude, según indicamos, como primera fuente al *Zohar* o *Libro del esplendor*, el cual a su vez remite, en su raíz simbólica, al Cantar de los Cantares del rey Salomón incluido en la Torah (171). Igualmente, Swietlicki pone el énfasis en las reminiscencias que se establecen con el *Keter Malkhut*, de Solomon Ibn Gabirol, que trata de la relación entre los nombres divinos y el carácter secreto de las emanaciones del *Sefirot* (171), dejando en claro que una vez recibidas estas últimas el alma goza de un perpetuo deleite (este punto será ampliando más adelante). Es de notar aquí la gran similitud entre sus posturas y la sabiduría escondida que Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz describen a través de las numerosas metáforas que se analizan en esta tesis. Al igual que en el

marco de la tradición cabalística, los recursos literarios de los cuales se valen los doctores del Carmelo buscan comunicar las grandezas que la naturaleza divina transmite al alma humana en secreto. Tales grandezas, en conjunto, resumen la idea de felicidad en el marco de la experiencia mística. A pesar de estas coincidencias, ambas tradiciones (judía y cristiana) diferencian el tipo de receptor a quien se dirige el mensaje divino. Mientras que la cábala reserva este privilegio a un grupo selecto de individuos, la mística española de comienzos de la modernidad lo extiende a cualquier persona dispuesta a responder al llamado de Dios (Swietlicki 171). A fin de precisar los diferentes discursos que pudieron haber contribuido a darle forma al pensamiento y al lenguaje poético de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila en lo referente a la sabiduría secreta, Swietlicki alude a la carencia de datos que demuestren que los autores precedentes a los doctores del Carmelo, (y entre los cuales menciona a San Bernardo, Eckhart, Tauler y Ruysbroeck) hayan siquiera tocado este punto (172). La autora se vale de tal dato para otorgar fuerza a la tesis según la cual existe una significativa influencia hebraica en lo que respecta al desarrollo y representación del carácter secreto de la sabiduría divina en las obras de los autores del Carmelo. No obstante, Swietlicki confiesa que los resultados de su investigación necesitan aún ser reforzados por nuevas investigaciones que se planteen hipótesis diferentes en relación a la influencia de las fuentes religiosas en la expresión literaria de los autores místicos españoles descendientes de

conversos, como es el caso de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.

El conceptismo y sequedad de “Entréme donde no supe” contrasta con la alegría expresada en “Noche oscura.” En este poema San Juan canta con un tono exaltado cómo la noche le condujo a su amado Dios. La noche simboliza no sólo la acción infusa de Dios, sino también el sometimiento a las mercedes del “no saber.” Así, representa el lado intuitivo del conocimiento, el cual se erige sin palabras pero de un modo certero. La transformación del alma y su renacer subyacen a las exclamaciones a través de las cuales se expresa cómo en la noche se gestan las raíces de la última sabiduría. Esta idea se manifiesta también y aún más claramente en *Subida del Monte Carmelo*: “la noche será mi iluminación en mis deleites; lo cual es tanto como decir: en los deleites de mi pura contemplación y unión con Dios” (*Obra* 179). Aquí, la palabra *deleite* da cuenta del placer espiritual que acompaña la sabiduría, presentando un contraste con la frialdad conceptual mediante la que San Juan expresa esta misma idea en “Entréme donde no supe.” En “Noche oscura” el maestro del Carmelo exclama:

¡Oh noche que guiaste!

¡Oh noche amable más que la alborada!

¡Oh noche que juntaste

Amado con amada,

amada en el Amado transformada! (*Obra* 119)

La confianza intuitiva del alma en medio de las vicisitudes de la noche oscura obedece a la virtud teologal de la fe que predomina en ella. La fe es la primera semilla de sabiduría que Dios siembra en el alma. Tal como se ha mencionado previamente, en el marco de la obra de San Juan de la Cruz se define mediante los símbolos opuestos de la oscuridad y la luz; precisamente la premisa que sostiene Karol Wojtyła (posteriormente conocido como Juan Pablo II), según la cual la fe será siempre para el ser humano “luz en tinieblas,” en otras palabras, “luz verdadera e íntima de la divinidad comunicada en las tinieblas que la acompañan” (61). Por un lado, la fe es sinónimo de noche oscura porque priva al alma de todos aquellos contenidos tanto sensoriales como cognitivos que le impiden acercarse a Dios, como escribe en *Subida del Monte Carmelo*: “esta noche espiritual que es la fe, todo lo priva, así en entendimiento como en sentido” (*Obra* 175). Por otra parte, es luz, porque ilumina o ilustra el entendimiento para que entienda verdades que resultan inaccesibles por vía natural: “lo que de aquí se ha de sacar es que la fe, porque es noche oscura, da luz al alma, que está a oscuras” (*Obra* 179). San Juan de la Cruz señala esta doble significación cuando explica que, al desconfiar del conocimiento proveniente de los sentidos, la oscuridad de la noche se transforma en su opuesto, es decir, en la luz que conduce con certeza hacia Dios: “a oscuras, grandemente se acerca

el alma a la unión por medio de la fe, que también es oscura, y de esta manera la da admirable luz la fe” (*Obra* 183). La fe es entonces conocimiento potencial de la felicidad beatífica porque, aunque carece de luz suficiente para iluminar el entendimiento al modo de los dones infusos, ilustra igualmente al alma en el conocimiento de los misterios revelados (*Obra* 177). Karol Wojtyła comenta al respecto: “Porque así como Dios en sí mismo, en su íntimo ser, es tiniebla para el entendimiento, así también la fe ciega y deslumbra el entendimiento humano” (61). Finalmente, la certeza que proporciona la fe en su rol de guía hacia Dios hace que aflore la esperanza desde la que se palpa un primer signo de felicidad. San Juan expresa esta variedad de elementos así en el poema “Noche oscura”:

Aquésta me guiaba
 más cierto que la luz del mediodía
 adonde me esperaba
 quien yo bien me sabía,
 en parte donde nadie parecía. (*Obra* 439)

Como ya he señalado, uno de los primeros efectos de la transformación del alma es la toma de conciencia de su propia limitación, es decir, de su incapacidad para alcanzar por sí misma la felicidad terrenal. Sabiendo que tiene necesidad de una fuerza superior para

sobrepasar sus debilidades, el devoto se abre, en medio de lo incomprensible, a recibir las enseñanzas que Dios le imparte. Puesto que la vía por medio de la cual se accede a éstas no es la razón natural, el abandono de sí mismo deviene una condición necesaria para suscitar la gracia divina. El abandono de sí mismo se erige sobre la humildad, es decir, el comportamiento que demuestra el reconocimiento de una naturaleza humana endeble que puede y aspira a ser redimida. En la escala del saber teológico la humildad es el polo más bajo y el don de la sabiduría el más alto. La humildad es entonces el primer rudimento o base esencial sobre la que se erigirá el conocimiento profundo de Dios y desde la cual florecerá la felicidad. A través de un lenguaje metafórico que se inspira en los principios agustinianos, Garrigou-Lagrange explica que para llegar a la humildad es necesario excavar en las profundidades del ser al igual que lo hace aquel que penetrando la tierra espera encontrar la roca que subyace a la misma. Esta última vendría a representar el fundamento sólido desde el cual se levanta cualquier edificio. En el contexto del desarrollo espiritual Dios contribuye a esta tarea cuando coloca al individuo en circunstancias humillantes para que desde allí entienda verdades desconocidas que lo tornarán más sabio y perfecto. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, Garrigou-Lagrange subraya el estatus de la humildad como una de las más altas virtudes que el ser humano puede cultivar ya que aparta el orgullo del cual se deriva el pecado (93). Nótese entonces cómo deviene la semilla esencial

desde la cual germina la sabiduría. La humildad representa así el punto de convergencia entre el esfuerzo humano y la gracia con la que Dios premia a quienes reconocen su propia debilidad como la fuerza a través de la cual pueden comprender mejor el mundo y a sí mismos. En este último sentido se entendería la felicidad terrenal que brota desde la solidez de la roca.

Este tema de la humildad es punto central dentro del marco de la teología cristiana. Santa Teresa de Ávila afirma al respecto: “para bien nuestro creo nos quiere su Majestad llevar por aquí, para que entendamos bien lo poco que somos, porque son de tan grande dinidad las mercedes de después, que quiere por experiencia veamos antes nuestra miseria primero que nos las dé” (*Libro* 196). En la misma línea, Bernardino de Laredo señala que sólo reconociendo la propia nimiedad puede accederse a la contemplación de la que se desprende la sabiduría infusa: “Para venir el ánima en conocimiento de la inmensidad d’este inaccesible misterio, según la posibilidad con que el mínimo gusano puede comprender alguna delicada parte de la felicidad para la cual Dios nos crió” (189). San Juan de la Cruz expresa el abandono de sí mismo que se deriva de la humildad o conocimiento de la propia nimiedad en el poema “Vivo sin vivir en mí”:

En mí yo no vivo ya,
y sin Dios vivir no puedo;

pues sin él y sin mí quedo,
este vivir ¿qué será? (*Obra* 78)

En la estrofa anterior se denota la humildad en la idea de aniquilación del ser como preámbulo al recibimiento de la gracia divina. En el primer verso San Juan alude a la renuncia del propio yo a fin de poder renacer a una nueva realidad en la que el sentido de vivir cobraría un nuevo matiz. Mientras esto no ocurra, la duda se impone en el alma, obligando al poeta a preguntarse sobre el significado de la vida que aún no siente a Dios en plenitud.

Dámaso Alonso señala que la expresión sanjuanina en este poema pertenece a una larga tradición que entremezcla lo popular y cortesano con lo divino. Efectivamente, las tierras castellanas en las que tanto el niño Juan Yepes como el novicio Juan de Santo Matías se desarrolló dejaron una profunda huella que se manifestará en la poesía del monje reformador del Carmelo (79). El estudio de José María de Cossío que demuestra la familiaridad del Santo con el romancero y el cancionero le sirve a Alonso de empalme para demostrar que al igual que otros autores de la época tales como Álvarez Gato, Fray Iñigo de Mendoza y Fray Ambrosio Montesino, San Juan de la Cruz pertenece a una larga tradición que emerge con fuerza entre los siglos XV y XVI, y que se caracteriza por otorgarle un sentido divino al vocabulario profano tanto popular como cortesano o culto que ya había sido empleado en las tierras castellanas por los poetas precedentes. Los versos contenidos en “Vivo

sin vivir en mí” constituyen uno de los ejemplos más evidentes de esta “larga tradición cortesana, a veces entreverada de popular” que se ve en los títulos como “Coplas a lo divino” y “Glosas a lo divino” (Alonso 87).

De acuerdo a lo anterior, puede decirse que también en lo literario San Juan echa mano de los sentimientos más básicos del sentir humano para trasponerlos en un lenguaje que, sin dejar de ser humilde dada su simplicidad, refleja en todo su esplendor la profundidad del sentimiento que comunica la necesidad de Dios para la comprensión cabal del sentido de la vida. En este punto se deduce una sabiduría rudimentaria que se manifiesta a través de glosas a lo divino y que se nutre en la esencia más básica del sentir humano.

Luz

Siguiendo la tradición bíblica, los escritores místicos de la España del siglo XVI aquí estudiados se valen de la luz como el símbolo por excelencia para dar cuenta de Dios y los dones que infunde en el alma. En *Tercer abecedario espiritual* Francisco de Osuna alude a ella como la fuente que sustrae al devoto de la ignorancia en la que se encontraba sumergido, permitiéndole degustar las delicias del amor divino. Teniendo en cuenta que la base de la sabiduría infusa es la caridad o amor de Dios, el maestro franciscano apunta que “el amor de Dios se llama honorable sabiduría” (*Tercer* 491). De un modo aún más directo y

concreto que Osuna, Bernardino de Laredo reitera en *Subida del Monte Sión* que “esta sabiduría descende del padre de las lumbres como Don perfecto” (477). En *Las moradas* Santa Teresa de Ávila representa el momento de la unión o matrimonio espiritual en el que el alma es ilustrada cuando se encuentra absorta en el amor de Dios mediante una imagen de luz sacada de la vida cotidiana: “es como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida se hace toda una luz” (402). En *Llama de amor viva* San Juan de la Cruz declara en una frase el rol esencial de la luz de Dios en el alma cuando asegura que “Dios es la luz y el objeto del alma” (*Obra* 334).

La riqueza de las imágenes mediante las cuales los escritores de la mística española del siglo XVI representan los dones divinos varía significativamente de una obra a otra. Mientras que los franciscanos Osuna y Laredo se conforman con adoptar de las fuentes bíblicas las clásicas imágenes del fuego y el sol para describir los efectos de la incidencia de Dios en el alma, los carmelitas Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz expanden y reelaboran estas figuras enriqueciendo e ilustrando de un modo más complejo y profundo la sabiduría en particular. Así, en la obra de los maestros carmelitas la luz es interpretada como fenómeno natural y sobrenatural a fin de instar a los lectores a la elaboración de una imagen mental que les permita comprender lo que significa la sabiduría escondida que se descubre en la experiencia mística por intermedio del amor divino. En otras palabras, no

sólo identifican metafóricamente a Dios Padre e Hijo con la luz siguiendo las Santas Escrituras, por ejemplo, el Evangelio del apóstol San Juan (8:12, 9:5, 12:46), sino que también echan mano de ejemplos concretos tomados de la vida cotidiana—como el ya citado en el marco de *Las moradas*. Así, al entremezclar el canon teológico con ejemplos que se circunscriben al ambiente natural, sitúan su discurso en un nivel de lenguaje que les permite describir las mercedes de Dios y la grandeza de sus cualidades más didácticamente. En particular, destacan las propiedades de vigor y energía que la luz infunde en los seres vivos, contribuyendo de esta manera al mantenimiento de la vida. Sobre esta premisa descansa la idea de felicidad que se deriva de la sabiduría que el recogido va adquiriendo por vía infusa. Al igual que la luz natural, Dios aporta nueva vida al alma. El lenguaje simple mediante el cual los escritores místicos aquí tratados argumentan sobre los beneficios que suscita en el alma la luz divina facilita la comprensión y aceptación por parte de los lectores de la nueva doctrina. El estilo se caracteriza siempre por su llaneza y frescura, a la vez manifestaciones inequívocas de la pureza del sentimiento que invade al devoto en la experiencia mística.

La doctrina de San Juan de la Cruz establece que la misma luz que en un principio servía como medio para purgar el alma de las impurezas originadas por los apetitos es la que en un estadio más avanzado de la vida espiritual ilumina las potencias internas transformándolas en su esencia. En *Noche oscura* San Juan de la Cruz

asevera: “La misma luz y sabiduría amorosa que se ha de unir y transformar en el alma, es la misma que al principio la purga y dispone” (*Obra* 520). De acuerdo a San Juan, una vez que las potencias internas se han silenciado, la luz de Dios ocasiona, por una parte, que el entendimiento se eleve sobre la razón natural permitiéndole captar la verdad. Por otra parte, enciende la voluntad con su calor. Ambas operaciones, las cuales se producen simultáneamente (porque la luz de Dios no incide particularmente en una u otra), reunifican las potencias internas e introducen al devoto a una nueva realidad que se compara a un despertar del alma desde el cual se perfila la idea de felicidad. Este proceso brinda al lector la oportunidad de apreciar el modo como se dibuja la cartografía espiritual del ser humano en el marco de la mística de la observancia, hecho inaccesible al público lector de épocas precedentes. En *Llama de amor viva* San Juan describe los efectos que genera la luz en el alma del devoto así: “dándome inteligencia divina según toda la habilidad y capacidad de mi entendimiento, y comunicándome el amor según la mayor fuerza de mi voluntad, y deleitándome en la sustancia del alma con el torrente de tu deleite” (*Obra* 259). Aquí, el verbo conjugado “deleitar” y el sustantivo “deleite” precedido por “torrente” evidencian la magnitud del sentimiento sobrenatural de plenitud que invade el alma del poeta. San Juan entiende metafóricamente por “sustancia” el lugar donde se produce la restauración de la unidad interna del ser humano de acuerdo al primer

plan de Dios. La restauración de la armonía de las potencias genera entonces un sentimiento de deleite en el alma que la colma de vida nueva en Dios (Andrés Martín, *San Juan* 113). Ambos términos (sustancia y deleite) devienen entonces claves para comprender el modo en el que emerge la sabiduría en el interior del recogido, y la felicidad que este hecho supone. Al tildar el deleite de “torrente,” San Juan da cuenta del nuevo estado espiritual dentro del cual se regocija el alma. Cuando la luz divina ilumina el entendimiento e inflama de amor la voluntad, suscita como resultado un sentimiento que se puede equiparar a la felicidad terrenal. Los efectos de la luz de Dios en el alma pueden entonces compararse con el amanecer después de la noche oscura.

A través del Evangelio de San Juan (14:23), el Doctor del Carmelo refuerza las ideas anteriores: “*conviene a saber que si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él; lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándola la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abisal de su dulzura*” (*Obra* 258). Aquí, la luz opera como canal y efecto de la comunicación entre el lenguaje sabio de Dios y el alma humana que se va ilustrando progresivamente en medio del silencio de las potencias. Esta premisa le permite a San Juan afirmar que a través de la luz se igualan parcialmente las sustancias humana y divina, de modo que se experimente en esta vida la felicidad que estaría reservada para después

de la muerte. Nótese aquí la humanización de la idea de felicidad beatífica en la doctrina teológica del maestro del Carmelo y, con la misma, el aporte indiscutible a la antropología espiritual de la época. A fin de facilitar la comprensión de este punto al lector que carece de formación teológica, San Juan echa mano de una metáfora que se vale de elementos pertenecientes al ambiente empírico como el caso de un cristal en el cual se proyecta una luz que, al aumentar su intensidad, pasa a confundirse con el cristal mismo (*Obra* 257). Esta le sirve para representar el alma purgada de los apetitos (el cristal) y la sabiduría infusa de Dios (la luz) que, entre los demás dones del Espíritu Santo, esclarece el alma según los grados de intensidad de los rayos provenientes de la naturaleza divina. Sólo cuando los reciba de un modo abundante podrá afirmarse que se asemeja a la de Dios. Los gradientes de luz también dan cuenta de los niveles de felicidad que el devoto experimenta. La metáfora de la luz sobre el cristal sirve de base para subrayar una vez más el significado de la luz como fuente de la vida corporal y espiritual en cuya convergencia se gesta y desarrolla la idea de una felicidad que, aunque imperfecta, es la que mejor comunica aquel estado al cual aspira el alma en su naturaleza más esencial. San Juan afirma en el texto en prosa de *Llama de amor viva*:

[A]unque el alma llegue en esta vida mortal a tan alto estado de perfección como aquí va hablando, no llega ni puede llegar a

estado perfecto de gloria, aunque por ventura por vía de paso acaezca hacerle Dios alguna merced semejante, pero dícelo para dar a entender la copiosidad y abundancia de deleite y gloria que en esta manera de comunicación en el Espíritu Santo siente. El cual deleite es tanto mayor y más tierno, cuanto más fuerte y sustancialmente está transformada y reconcentrada en Dios. (*Obra 257*)

San Juan utiliza los sustantivos “copiosidad” y “abundancia” conjuntamente con “deleite” y “gloria” para describir la magnitud de los sentimientos que ensanchan el alma; es decir, que la transforman en su sustancia. Estos sentimientos se fortalecen en la medida en que la luz penetra más profundamente hacia el centro de la misma. En otras palabras, dependiendo de la intensidad de los rayos divinos que se proyectan en el espejo del alma, reinará una mayor claridad en el entendimiento y un incremento del deleite en la voluntad. Ambos aspectos describen la elevación del alma sobre su primera condición, en la que se encontraba a oscuras y estrecha. El paso de un estado a otro se traduce entonces como una experiencia de felicidad mística, la cual se ofrece a todo individuo dispuesto a pedir a Dios la gracia de su luz. San Juan aclara, no obstante, que esta última no debe confundirse con la noción de felicidad beatífica, la cual es imposible experimentar en esta vida terrenal. Lo importante es que Dios, que es toda luz, manifiesta su

inmensa generosidad al otorgar al devoto el privilegio de sentir un visio de la vida eterna en su alma ya purificada. En *Llama de amor viva* el maestro del Carmelo afirma al respecto: “Todas estas cosas siente el alma y las entiende distantísimamente en subido sentido de gloria” (*Obra* 267).¹⁰

Como nota al margen cabe destacar la universalidad de la representación de la sabiduría divina y la felicidad que de ella se desprende mediante la luz natural aún en épocas posteriores al renacimiento. Así, encontramos que entre los años 1835 y 1888, el reputado teólogo y místico alemán Matthias-Joseph Scheeben (1835-1888), dedicado al estudio de la gracia y la visión beatífica—entre otros tópicos—recurre todavía a la luz como fenómeno natural para explicar la sobrenaturalidad que envuelve la realidad teológica y los efectos que la misma suscita en el alma humana. Exponiendo una metáfora que alude al despertar de las flores en primavera gracias a la bendición de la luz solar y el apagamiento de la vida en invierno por su ausencia, el autor mantiene la tradición literaria de los doctores del Carmelo al recurrir a la naturaleza como instrumento idóneo para explicar en lenguaje convencional un fenómeno que escapa al entendimiento natural (209).

¹⁰ Según Domingo Ynduráin, esta idea de la “deificación” del alma desde cuyo estado se conoce la felicidad no es exclusiva de los místicos de los siglos de oro ni de San Juan de la Cruz en particular. Se trata, por el contrario, de un viejo problema que se remonta a la antigüedad griega y continúa desarrollándose bajo diversas perspectivas en la edad media. Entre otros autores, Boecio afirma en su *Consolación de la filosofía*: “Demostrabas que Dios era el bien soberano y la dicha perfecta, y llegaste a esta conclusión y me la brindaste como regalo: nadie llegará a ser feliz si no llega a ser al propio tiempo semejante a Dios” (citado en Ynduráin 52).

Los escritores de la literatura mística española del siglo XVI podrían haber considerado que sus experiencias de unión con Dios ocurrían de una manera tan natural como la vida que infunde la luz del sol en los seres vivos. De aquí que encuentren en la naturaleza la fuente más idónea para explicar en lenguaje metafórico el privilegio de sentirse unidos a Dios en momentos puntuales de gran deleite. Esta hipótesis, por supuesto, seguiría la premisa según la cual la naturaleza es considerada por los autores místicos renacentistas espejo de los atributos divinos. Así lo estima Emilio Orozco al analizar la obra poética de San Juan de la Cruz: “La naturaleza puede ser entonces en sus variadas realidades y sensaciones intensamente sensoriales, algo que *ponga la noticia y afición de la voluntad en Dios*” (*Estudios* 1: 556).

Distanciándose de la herencia intelectual de los filósofos antiguos, la propuesta de los místicos de la observancia llega a su apogeo en la obra de San Juan de la Cruz y, como ya hemos dicho, delinea, a comienzos de la modernidad, una nueva perspectiva antropológica según la cual la equiparación parcial de la sustancia divina con la humana a través de la luz de Dios representaría un indicador de la felicidad terrenal. Cabe recordar que, mientras que la mayoría de los autores antiguos y medievales justifican la deificación del ser humano por vía del entendimiento o razonamiento natural, los místicos del siglo XVI únicamente admitirán un tal estado por medio del amor. Así lo expresa Osuna, en quien se inspirarán los místicos carmelitas. Al explicar el

recogimiento, Osuna afirma: “es ciencia por el conocimiento de la verdad; sabiduría, por haberse llegado el amor de la bondad” (*Tercer* 238). Y aún más: “Llámase también esta manera de orar arte de amor, porque sólo por amor se alcanza y con ella más que otra arte o industria alguna se multiplica el amor, y también porque el Dios de amor Cristo la enseña a los de corazón amoroso” (*Tercer* 238). Dado que el amor constituye la virtud teologal sobre la que se erige el don infuso de la sabiduría, nuestros autores místicos no admiten la comprensión de la sabiduría desligada del amor que envuelve las palabras sabias que Dios comunica al alma en medio del silencio. Así, cuando se refieren a la transmisión del amor de Dios, aluden indirectamente a la comunicación de la sabiduría divina al alma purificada. Ambos aspectos, es decir, tanto la sabiduría como el amor, son entonces representados mediante la metáfora de la luz.

“Llama de amor viva” y “Lámparas de fuego”

San Juan de la Cruz representa la asociación entre la sabiduría que Dios comunica al alma y la idea de felicidad a través de las imágenes luminosas de la “llama de amor viva” y las “lámparas de fuego” que arden dentro de ella. Ambas dan cuenta del modo como el alma es deificada y conducida al punto máximo de la vida espiritual desde donde se obtiene un alto conocimiento de Dios y de la propia existencia. Con razón, Luce

López Baralt comenta que, aunque son dos de los símbolos más importantes en la obra de San Juan, la literatura secundaria no les ha prestado la atención que merecen (41), y aquí quiero enfatizar esta importancia.

La “llama de amor” es el símbolo sanjuanino por excelencia de la felicidad. En ella convergen las premisas fundamentales de su doctrina mística. La llama representa el espíritu de Dios que, al transformar el alma, le otorga una perspectiva de vida nueva consonante a la idea de felicidad. San Juan afirma enfáticamente en su narrativa *Llama de amor viva*: “Esta llama de amor es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumida y transformada en suave amor, sino como fuego que, además de eso, arde en ella y echa llama, cada vez que llamea, baña al alma en gloria y la refresca en temple de vida divina” (*Obra* 251).

San Juan alude aquí a los dos aspectos centrales en la deificación del alma: por una parte, el fuego es un elemento transformador, es decir, incide en ella para regenerarla y, por consiguiente es también causa de felicidad. Así, la llama pasa a simbolizar el último estadio de la vida espiritual en el que la felicidad se manifiesta, como ya se ha tratado en el capítulo previo, a través de la paz. En la cita anterior el adjetivo “suave” evoca la idea de esta última. En otro orden, los verbos “bañar” y “refrescar,” cuya significación literal resulta incompatible con el objeto que ejecuta la acción, es decir, la llama, dan cuenta de una felicidad que

se explica mediante una idea oximorónica, ya que lógicamente el ardor de una llama nunca causa frescura ni mucho menos sirve para bañar. Este punto demuestra que, al no encontrar las palabras idóneas para expresar la inefabilidad de su propia experiencia mística, San Juan se apoya en los recursos literarios, tal como el repetido oxímoron, a fin de facilitar al lector la formación de imágenes que evoquen la sobrenaturalidad de su sentimiento. Así, la luz que da calor también refresca como lo haría el agua. Valiéndose de esta imagen, el carmelita distingue entre el efecto de la primera acción del fuego que, como ya se ha explicado en la sección correspondiente a la sabiduría rudimentaria, era el de curar el alma de sus imperfecciones a través del dolor, y, en un nuevo orden, las consecuencias de suave felicidad que la misma llama infunde en dicha alma ya transformada dentro de la luz de Dios.

George Tavard analiza desde el punto de vista filosófico el uso que hace San Juan de nociones contrarias (como en el caso del agua y el fuego) a fin de demostrar que el maestro del Carmelo no tenía en mente elaborar una definición de Dios a partir de la unificación de las mismas. Luego de descartar las posiciones clásicas derivadas de la línea aristotélica retomadas por Santo Tomás de Aquino y sus seguidores, quienes arguyen sobre la lógica del conocimiento mediante premisas antagónicas, y los principios de la teología espiritual de épocas precedentes que pudieron haber inspirado la argumentación sanjuanina, Tavard concluye que el intento del Santo se reduce simplemente a

demostrar la insuficiencia del lenguaje para describir su inefable experiencia de unión con Dios. De este modo, invita al lector a no olvidar la simplicidad del pensamiento que subyace a la doctrina mística de San Juan de la Cruz, un pensamiento que resulta original en el comienzo de la modernidad porque rompe con las doctrinas precedentes que intentaron llegar a conclusiones sobre la naturaleza divina siguiendo únicamente los principios sofisticados de la lógica. Aun cuando Tvard no mencione explícitamente los enfoques deconstruccionistas contemporáneos que se opondrían a sus conclusiones, deja claro que, siendo la naturaleza de Dios uniforme, no sería pertinente definirla mediante sentidos opuestos (tal como el enfoque anterior intenta) porque este procedimiento daría como resultado una conclusión falsa. Tvard comenta:

The Mystical Doctor could argue from the many ways in which both scholastic thought and the spiritual literature inspired by it were self-correcting. Theology had forged the instrument of analogical language: through analogy of attribution first, and next through the analogy of proper proportionality, this enables us to speak of the divine mystery in a way that is not false. Spiritual theology also had measured the scope of the language of progress along the three ways of affirmation, negation, and eminence. Yet, John of the Cross scarcely alludes to these techniques. As is clear

in the prologue to his commentary on the *Canticle*, he adopts a much more radical position, which simply acknowledges the impossibility of speech. (83)

[El doctor místico pudo haber argüido respecto a las muchas maneras en que tanto el pensamiento escolástico como la literatura espiritual inspirada por aquel se autocorregían. La teología ha forjado el instrumento del lenguaje analógico: primero, a través de la analogía de la atribución, y, luego, a través de la analogía de la propia proporcionalidad. Esto nos permite hablar del misterio divino de una manera que no es falsa. La teología espiritual también había medido el ámbito del progreso del lenguaje a través de tres vías de afirmación, negación y eminencia. Sin embargo, Juan de la Cruz alude poco a estas técnicas. Como es claro en el prólogo a sus comentarios en el *Cántico*, él adopta una posición mucho más radical que simplemente reconoce la imposibilidad del discurso.]

San Juan no sólo ilustra la doble significación del símbolo de la llama mediante la figura del oxímoron, sino que también realza su importancia dentro de la doctrina teológica judeocristiana citando en el comentario al verso numerosos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento. Esta idea se refleja en la alusión al Salmo del rey David en el que este último clama que siente la palabra divina encendida en su interior: *Tu*

palabra es encendida vehementemente (118, 140). Asimismo trae a colación las palabras de Dios al profeta Jeremías: *¿Por ventura mis palabras no son como fuego?* (Jr. 23,29). En la misma línea, el maestro carmelita entrelaza la asociación luz-sabiduría-felicidad sustentando sus argumentos en el Evangelio del apóstol San Juan: “Las cuales por palabras como el [Dios] mismo dice por San Juan (6, 64) son *espíritu y vida*” (Obra 252). Es de notar que los dos últimos sustantivos evocan la idea de un sentimiento que transmite felicidad. Además, San Juan de la Cruz se detiene en aclarar que sólo pueden llegar a este punto aquellas almas que han quedado limpias al haber logrado el control de las pulsiones y apetitos, incrementando de este modo el amor por Dios: “y la cual sienten las almas que tienen oídos para oírla, que, como digo, son las almas limpias y enamoradas; que los que no tienen el paladar sano, sino que gustan otras cosas, no pueden gustar el espíritu y vida de ellas, antes les hacen sinsabor” (Obra 252).

San Juan de la Cruz evoca a través del verbo “llamear” la deificación del alma, es decir, la progresión de la infusión de la naturaleza divina hacia la máxima felicidad que se puede alcanzar en esta vida. Así, la luz no es sólo canal y efecto de la comunicación del alma con Dios, sino también un agente que tiene la capacidad de acción. San Juan confiere cualidades humanas a un ente inanimado como el fuego para representar el modo en el que Dios trabaja activamente en el alma a fin de levantar su condición y hacerla semejante a la de Él.

Su comentario al verso “¡Oh llama de amor viva!” afirma que “ésta es la operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor, que los actos que hace interiores es llamear” (*Obra* 252). En este punto, San Juan intenta subrayar el intercambio creciente del amor humano y divino que a su vez conlleva la asimilación del lenguaje de Dios por parte del alma del devoto. A través de dicho intercambio, el alma queda absorbida en el fuego proveniente del espíritu de Dios, el cual no es más que su sabiduría: “Y sabidamente con su divina llama la absorbe en sí, y en aquel absorbimiento del alma en la sabiduría, el Espíritu Santo, ejercita los vibramientos gloriosos de su llama” (*Obra* 259-60). En este punto el alma se va deificando pasivamente porque el fuego que la embiste le está confiriendo progresivamente sus mismas propiedades, es decir, los siete dones infusos que conforman la naturaleza de Dios y de los cuales la sabiduría ocupa el puesto más alto. Gracias a este “llamear,” mediante el que se produce la equiparación parcial de las sustancias humana y divina, la llama de amor sanjuanina se convierte en una expresión inequívoca de la felicidad terrenal. No obstante, San Juan advierte al lector una y otra vez de que esta última sólo puede entenderse como una experiencia afectiva imperfecta si se compara a aquella que está reservada para la vida eterna. Nótese aquí la demostración epistemológica que permanece implícita en esta premisa y que intenta persuadir al lector de la época de la importancia que comporta Dios para el gozo de la vida terrenal: “De donde al alma le

parece que cada vez que llamea esta llama, haciéndola amar con sabor y temple divino, la está dando vida eterna, pues la levanta a operación de Dios en Dios” (*Obra* 252). En un contexto menos abstracto que el de la “llama de amor,” San Juan compara el punto máximo de la felicidad espiritual a una fiesta deliciosa que ocurre en el centro del alma, en donde no tiene cabida la infelicidad porque el demonio es incapaz de acceder (*Obra* 254). Una vez más, el Doctor del Carmelo insiste en que la felicidad resulta de la adquisición progresiva de la sabiduría divina y los otros dones que la acompañan, concluyendo que es “más segura, sustancial y deleitable, cuanto más interior ella es” (*Obra* 255).

Si la “llama de amor” da cuenta del proceso por medio del cual se produce la infusión de los dones divinos sin especificar el significado de cada uno de éstos, las “lámparas de fuego” simbolizan los atributos y virtudes de Dios que el alma aprehende por vía infusa. Cada una de las lámparas describirá al entendimiento con particular detalle las cualidades que conforman la naturaleza de Dios. La sabiduría es entonces captada por el entendimiento mediante la luz de la lámpara a la que corresponde: “estando él [Dios] unido con el alma, cuando él tiene por bien abrirle la noticia, echa de ver distintamente en él todas estas virtudes y grandezas, conviene a saber: omnipotencia, sabiduría, bondad, misericordia, etc.” (*Obra* 296). Tal como demuestra esta cita, cada atributo divino constituye una “noticia” a la cual San Juan añade el calificativo de “amorosa,” puesto que viene a iluminar el entendimiento y

a llenar de amor la voluntad: “y así cada uno de estos atributos es una lámpara que luce al alma y da calor de amor” (*Obra* 296). Cabe destacar el paralelismo que el Santo establece en el manejo de los términos “don infuso,” propio del lenguaje teológico, y “atributo,” el cual se usa más bien en el lenguaje ordinario a fin de reducir la doctrina teológica a un vocabulario fácilmente comprensible por todo tipo de lector. En este proceso la luz de cada lámpara deviene un símbolo de felicidad porque perfecciona las cualidades inherentes a las potencias internas permitiendo que el devoto deguste un visor en esta vida de la felicidad eterna: “El deleite que el alma recibe en el arrobamiento de amor, comunicado por el fuego de la luz de estas lámparas, es admirable e inmenso, porque es tan copioso como de muchas lámparas” (*Obra* 298). Nótese aquí la demostración que San Juan de la Cruz realiza del complejo proceso interno que toma lugar en el alma gracias a la acción de Dios en ella. Resulta sorprendente la maestría simbólica que despliega en este pasaje la obra del Santo para explicar un proceso sobrenatural que hoy en día no se atreve a abordar ni siquiera el campo de la psicología cognitiva. San Juan combina en este punto la belleza inherente a su expresión literaria con una nueva doctrina que se concentra en exaltar las cualidades potenciales del ser humano, susceptibles de ser desarrolladas a través de la convergencia del esfuerzo de la voluntad y la concesión de la gracia divina. Es de suponer entonces

la repercusión inminente que esta nueva doctrina junto a su elocuente estilo causa en el espíritu de la época.

Catherine Swietlicki señala que existe una gran similitud entre la simbología sanjuanina de las lámparas y las emanaciones del *Sefirot* descritas en la tradición de la cábala judía a través del *Zohar* o *Libro del esplendor*. “San Juan’s treatment of the beautiful lamp of God’s wisdom and beauty is similar to the Cabalistic belief in the corresponding essences of God and Man” (180). [El tratamiento que San Juan otorga a la bella lámpara de la sabiduría y belleza divina es similar a la creencia cabalística sobre la correspondencia entre las esencias de Dios y el Hombre.] Los cabalistas plantean que Dios como ente infinito posee diez atributos que son revelados a los seres humanos mediante canales de energía simbolizados mediante la luz. Aunque los nombres de estos atributos o rasgos divinos varían ligeramente de una tradición a otra, se atribuye a los discípulos de Isaac el Ciego la selección de tales nombres (Ariel 71). Así, David Ariel señala que seis de estos últimos fueron escogidos del pasaje bíblico de las Crónicas (29:11): “Yours, Lord, are greatness (*Gedulah*), might (*Gevurah*) splendor (*Tiferet*), triumph (*Netzah*) and majesty (*Hod*). . . to you, Lord, belong kingship (*Mamlakhah*)” (71). [Tuya, Señor, son la grandeza, la fuerza, el esplendor, el triunfo y la majestad. . . a ti, Dios, pertenece el reino.] Otros tres sustantivos fueron añadidos para denotar la inteligencia pura de Dios: *Keter* (corona suprema), *Hokhmah* (sabiduría), *Binah* (inteligencia o entendimiento) y

un último denominado *Yesod* (fundación) completa la lista (Ariel 71-72). Aunque el nombre de *Sefirot* se ha traducido en algunas ocasiones como “numeral” y en otras como “safiro,” ya que, al igual que una piedra preciosa, ilumina el conocimiento humano para que entienda los rasgos divinos (Ariel 66), su connotación más idónea es la de puente entre el Dios infinito y el mundo creado. Por medio de esta idea, la tradición cabalística intenta resolver la problemática teológica según la cual, aunque la naturaleza de Dios es infinita, logra manifestarse, no obstante, en el mundo finito.

Este punto desencadena una hipótesis epistemológica de gran envergadura, la cual insta a desentrañar conceptualmente el significado de la esencia divina. Dos vertientes de la tradición cabalística proponen respuestas. Por una parte, la cábala “instrumentalista” considera que Dios es un ente infinito e incambiable cuyo principal atributo es la inteligencia pura. Por otra parte, considera los *Sefirot* como meros instrumentos que, sin alterar la naturaleza divina, sirven para comunicar al mundo los atributos del Dios infinito (Ariel 67). De esta manera, la cábala instrumentalista busca preservar la idea de Dios como una unidad pasiva e inmutable en donde el conocimiento de sus rasgos dependerá de la percepción del místico y no del contenido de la emanación del *Sefirot per se*. Desde otro ángulo, la cábala “esencialista” defiende la perspectiva de un Dios personal por sobre aquélla de un ente impersonal, incambiable y ajeno al mundo, tal como sostiene la corriente

instrumentalista. Por otra parte, los *Sefirots* o emanaciones que se desprenden de su naturaleza infinita vendrían a constituir en conjunto su propia esencia (Ariel 67). En este marco teológico Dios es infinito y finito a la vez, ya que a través de los *Sefirots* transforma su naturaleza infinita en conocimiento finito permaneciendo así trascendente e inmanente a la vez (Ariel 85).

Aun cuando no se ha comprobado que San Juan de la Cruz hubiese tenido familiaridad con alguna de estas tradiciones (sin dejar de lado la posible ascendencia judaica del Santo que pudo haber influido en su concepción de Dios), puede decirse que ambas corrientes cabalísticas estarían presentes en la simbología de las lámparas de fuego ya que comunican los atributos de un Dios que, aun siendo infinito, se revela a la vez secretamente, en forma personal, desde el centro del alma, y al hacerlo se somete a la finitud que caracteriza la condición humana. Esta idea se denota en el siguiente pasaje narrativo de la *Llama de amor viva* en el que San Juan diferencia entre los resplandores de las lámparas que se entremezclan con la luz ancha y ardiente de la llama de amor la cual, como hemos visto, no es más que el Espíritu de Dios; y la luz externa que se desprende de las lámparas materiales: “esta ilustración de resplandores, en que el alma resplandece con calor de amor, no es como la que hacen las lámparas materiales, que con sus llamaradas alumbran las cosas que están en derredor, sino como las que están dentro de las llamas, porque el alma está dentro de estos

resplandores” (*Obra* 301). De esta manera, mientras que la tradición cristiana premoderna exalta con amplitud la figura de Dios como un ente externo, en la modernidad en la cual se enmarca la mística española del siglo XVI Dios pasa a integrarse a la naturaleza humana; de aquí que San Juan lo ubique en el mero centro del alma. El autor contemporáneo Pierre Miquel señala que debe prestarse especial atención a la interpretación de los términos del lenguaje místico que dan cuenta de la ubicación de las potencias internas ya que en la mayoría de los casos son usados en sentido opuesto al literal. Así, en el contexto del descenso del alma a las profundidades del ser, la connotación del vocabulario empleado se refiere más bien a la elevación de las facultades espirituales hacia el conocimiento de Dios; el descenso al yo se traduce entonces en el lenguaje de los autores de la literatura mística como el ascenso hacia el Ser Supremo (Miquel 7). En otro contexto, Andrés Martín compara el esfuerzo del recogido por adentrarse en sí mismo a los viajes geográficos del período precedente por medio de los cuales se descubrieron nuevas tierras y tesoros (*Historia* 235). Esta comparación aludiría a la importancia que el autor atribuye a la puesta en práctica del ejercicio del recogimiento que la observancia promueve en la época. Así como el riesgo de atravesar el océano comporta implícito un resultado de gran valor, la búsqueda de Dios desde la propia interioridad dejando de lado los rituales externos supone la aprehensión de un conocimiento que viene a clarificar el origen y funcionamiento de la vida interior del ser humano.

Se trata así de una cartografía espiritual que no sólo contribuye a comprender mejor la dinámica interna a través de la cual la relación con Dios conduce al propio perfeccionamiento, sino que además complementa y amplía el marco antropológico de la época desde la perspectiva de la inmanencia.

Si mediante la “llama de amor” San Juan intenta evocar en el lector la representación de la felicidad por medio de una luz ancha e intensa que refleja la unión matrimonial del alma transformada en Dios, a través de las lámparas de fuego centra la atención en el grado de claridad o nitidez desde la cual el conocimiento de los atributos divinos queda impreso en el alma. De esta manera, intenta demostrar que las lámparas generan un conocimiento sobre la esencia divina que se proyecta en el entendimiento a manera de sombra, es decir, que no alcanza la claridad suficiente como para describirlo fielmente. San Juan emplea el término “obumbraciones” para dar cuenta de esta insuficiencia epistemológica y de la connotación protectora que comporta (*Obra* 303). En este punto se denotan ciertas coincidencias con la tradición cabalística, ya que ésta diferencia la claridad mediante la que se perciben las emanaciones del *Sefirot*, tomando como criterios tanto la distancia que guardan respecto a la fuente o el *Infinito* (Dios) como, de allí, la percepción única de cada receptor. Así, las emanaciones que se encuentran más próximas al *Infinito* poseen un gradiente más alto de claridad y pureza, y, por tanto, son percibidas con mayor nitidez que

aquellas que guardan una distancia menor. En este sentido, Ariel comenta que en la tradición cabalística Dios nunca cambia sino nuestra percepción de Él de acuerdo a la cercanía o lejanía mediante la cual el entendimiento percibe el *Sefirot* correspondiente (71). Por otra parte, Gershom Scholem señala que en el Dios infinito están contenidas tres luces que forman un tipo de trinidad cabalística, la cual precede a la emanación de los diez *Sefirot* (95). Estas, por ser superiores, no pueden ser captadas por los seres humanos, aunque se consideren la fuente de origen de los tres primeros *Sefirot*. Ariel ilustra la premisa de Scholem trayendo a colación el ejemplo de *Keter* (corona suprema) que, a diferencia de los demás *Sefirot*, no puede ser captado por la mente humana ya que constituye la inteligencia divina (74).

Nótese aquí la posible mezcla de las tradiciones judía y católica en la construcción de la nueva cartografía espiritual que servirá de base para rescatar la dignidad humana que había sido denegada en años precedentes. Si en el período medieval la posición del hombre ante Dios suponía la sumisión completa a sus designios, ya que se asume la incapacidad de la endeble naturaleza humana para conocerlo, a comienzos de la modernidad se abre un horizonte que incorpora la justificación de la deificación del alma gracias a la posibilidad de entablar una relación directa con el Ser Supremo. Las tradiciones religiosas que flotan en el espíritu de la época, entre las que sobresale la espiritualidad judaica que se enmarca dentro de la cábala, aunadas al secularismo

humanista y a los nuevos principios de la reforma observante, constituirán entonces los pilares fundamentales sobre los que se erigirá el retrato interior del ser humano que proyectan de modo subyacente los trabajos de los autores de la mística española aquí tratados.

Regresando al punto de la “obumbración” y el juego de luz y sombra—que demuestra un rasgo esencial de la epistemología que explica la dinámica de las potencias internas—puede entonces afirmarse que, al igual que las emanaciones del *Sefirot* se proyectan con diferentes grados de claridad en el entendimiento, San Juan de la Cruz no deja de reconocer la imperfección de la sabiduría que el devoto adquiere en esta vida así como la felicidad que se deriva de la misma. Este rasgo, que comparten ambas tradiciones y que se torna esencial en sus respectivas perspectivas antropológicas, podría remontarse a la teoría de las formas platónicas, según la cual las cosas del mundo empírico son meras sombras del intelectual (Platón, *República* 208). Así, cada rasgo o atributo divino es, de acuerdo a San Juan de la Cruz, luz y sombra para el entendimiento. Por una parte, es luz porque ilumina el entendimiento para que acceda a conocer las virtudes que definen la naturaleza divina. Por otra parte, es también sombra porque la razón natural no puede captar con total claridad su significado. San Juan de la Cruz no se detiene en especificar cuán nítida es la imagen que proyecta la luz de cada lámpara, sino que se conforma con dejar implícito el grado de claridad a partir de cada atributo divino, como si no hubiese la

posibilidad de ir más allá, según escribe en la prosa *Llama de amor viva*: “y la misma fortaleza de Dios en sombra, porque el alma acá perfectamente no lo puede comprender. La cual sombra por ser ella tal al talle y propiedad de Dios, que es el mismo Dios en sombra, conoce bien el alma la excelencia de Dios” (*Obra* 304).

Además de la connotación epistemológica, el término “obumbración” también comporta una perspectiva existencial que alude directamente a la idea de felicidad representada en la protección de Dios para el individuo. El conocimiento de los atributos de Dios que se proyecta como una sombra en el alma la preserva de los ataques del demonio porque la fortalece en su esencia impidiéndole errar como lo hacía antes de recibir la luz divina, es decir, cuando se encontraba a oscuras. San Juan de la Cruz argumenta esta idea desde el Evangelio de Lucas (1,35) (*Obra* 303). Cabe destacar que, antes que el maestro del Carmelo, Bernardino de Laredo ya había intentado encontrar un término que designara la protección divina hacia el alma contemplativa. Tomando como fundamento el libro del Éxodo (31, 1-5), Laredo afirma: “Beseleel se interpreta o quiere decir ‘sombra de Dios,’ y es figura de la ánima contemplativa, la cual está cogida y recogida a la sombra de Dios” (511). La coincidencia en el uso del término Beseleel conduce a pensar que San Juan de la Cruz pudo haberse inspirado en Laredo al momento de elegir un sustantivo idóneo para dar cuenta de la protección de Dios. Finalmente, en nuestros días Catherine Swietlicki presta atención al

manejo de los contrarios luz y sombra que San Juan de la Cruz plantea a través de la palabra “obumbración” y señala que por medio de los mismos el maestro del Carmelo expresa “the tension and ultimate unity among the sacred attributes” (Swietlicki 178) [La tensión y unidad última entre los atributos sagrados], lo cual se traduce como un conocimiento claro aunque imperfecto de la grandeza de Dios que establece un nuevo postulado en la teología emergente.

Los ojos del esposo

La metáfora que constituye un símbolo de la sabiduría que se gesta dentro del amor infuso de Dios es la representada en el marco sanjuanino mediante la luz de los ojos de la esposa. El significado que conlleva es el amor que aflora ante la mirada del esposo:

Apaga mis enojos,
 pues que ninguno basta a deshacellos,
 y véante mis ojos,
 pues eres lumbre dellos,
 y sólo para ti quiero tenellos. (*Obra* 14)

Si en “Llama de amor viva” el maestro carmelita representa el entretejido sabiduría-amor mediante el fuego de la llama, en el “Cántico

espiritual” recurre a figuras humanas para representarlo. Así, el lenguaje poético habla a través del personaje de la esposa que añora volver a sentir en sus ojos la luz que él le suscita. Es de notar que quizás en esta imagen San Juan de la Cruz pudo haberse inspirado en el pensamiento popular que en todas las épocas ha considerado el brillo de los ojos como un signo del amor que se profesa a quien se ama. Esta imagen pagana se traduce, no obstante, dentro de la perspectiva teológica subyacente al verso, como el arribo a la “clara visión esencial” de Dios, la cual, como ya se ha dicho al comienzo de este capítulo, es sinónimo de sabiduría. Cabe recordar que en esta vida resulta imposible observar directamente el rostro divino, en otras palabras, lograr la “clara visión esencial,” pues tal percepción sobrepasaría la capacidad de las facultades naturales (*Obra* 70). San Juan fundamenta una vez más esta premisa mediante un pasaje del libro bíblico del Éxodo en el que Moisés le pide a Dios que le permita observar su rostro lo cual se traduce como su deseo en vida por acceder al pleno conocimiento del amor y sabiduría divina. La respuesta de Dios a Moisés es tajante: “*No podrás ver mi rostro, porque ningún hombre podrá verme y seguir viviendo*” (Éxodo 33, 20).

Cabe destacar aquí que esta premisa sobre la imposibilidad de asimilar cabalmente el conocimiento de los atributos divinos en esta vida se manifiesta también desde una perspectiva meramente literaria en la estructura por medio de la cual San Juan de la Cruz expone sus ideas. Jane Ackerman apunta que el modo como el maestro del Carmelo expone

sus argumentos suscita en el lector la necesidad de indagar en un posible significado oculto que se esconde tras la aparente linealidad de su pensamiento (23). En otras palabras, la incapacidad del ser humano para aprehender el conocimiento cabal de Dios en esta vida terrenal se ve reflejada en la misma obra narrativa de San Juan de la Cruz por medio de la sensación de vacío que experimenta el lector ante la exposición doctrinal y el impulso consecuente de solventarla.

Siguiendo con el análisis de la estrofa del “Cántico,” la felicidad dependería entonces, aun en esta vida, de la voluntad divina, es decir, de la manifestación de Dios en aquella alma enamorada que ansía su presencia. A tal fin, se hace necesario superar los “enjos,” es decir, las bajas pulsiones que impiden la acogida de la luz o gracia divina. La súplica de la esposa, “apaga mis enjos,” se interpreta entonces como su deseo profundo de sobrepasar todo aquello que le impida llegar a contemplar los ojos del amado. La luz que se desprende de los ojos de la esposa en el esperado encuentro con su esposo simboliza la gracia con la que ha sido favorecida. San Juan de la Cruz expresa la actitud devota de ella hacia él mediante el verso “y sólo para ti quiero tenerlos.” De esta manera alude a la fidelidad inherente al verdadero amor. En otras palabras, la lumbre de los ojos de la esposa resplandece exclusivamente ante una sola figura, aquella que le transmite recíprocamente su amor. Esta imagen, quizás inspirada en el libro bíblico del Cantar de los Cantares (Morales 182), dificultaría la interpretación del lenguaje

amoroso de esta estrofa en particular bajo perspectivas mundanas que desdeñan el valor de la pureza intrínseca de la fidelidad en el amor. La fidelidad en el amor, en otras palabras, la entrega total e incondicional al amado, pudiese considerarse en el marco de la doctrina teológica como un secreto develado mediante la infusión del amor de Dios. Así, la felicidad terrenal dependería igualmente de la aceptación de esta verdad, es decir, de la necesidad de dirigir la voluntad hacia un solo objeto de amor, el cual en el nivel más elevado corresponde exclusivamente a Dios.

La incapacidad del entendimiento humano para aprehender el conocimiento cabal de Dios no impide el florecimiento de la esperanza que impulsa a la voluntad a perfeccionar la propia naturaleza para, de esa manera, aproximarse en esta vida a la misma contemplación que espera al justo en la eterna. San Juan expresa esta premisa en el “Cántico espiritual” a través de la siguiente estrofa, en la que la esposa, al no haber podido aún hallar a su amado, espera ver reflejados sus ojos en las aguas cristalinas de una fuente. Partiendo de esta premisa, San Juan presenta la esperanza como un indicador infalible de la huella divina en la humana, pues permite a la voluntad canalizar sus actos hacia el único punto capaz de redimirla: Dios. Nótese aquí el enfoque optimista de la vida que el Santo plantea al exaltar la esperanza como la semilla de la cual puede germinar un estado de felicidad inusitado que sustraería al ser humano de la condición precaria en la cual ha nacido debido a la herencia adánica:

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados! (*Obra 14*)

Cuando la esperanza logra materializarse en esta vida, es decir, cuando toma cuerpo a través de actos concretos, el alma se transforma en su esencia, o sea, se deifica, logrando obtener en esta vida un conocimiento casi completo de Dios. Esta nueva premisa es reflejada en el “Cántico espiritual” mediante la estrofa siguiente:

Cuando tú me mirabas,
su gracia en mí tus ojos imprimían;
por eso me adamabas, y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían. (*Obra 197*)

Aquí la connotación de la palabra “gracia” conlleva un doble significado. Desde el punto de vista del lenguaje ordinario, hace referencia a la hermosura y protección que la esposa percibe del amado. Dentro del marco de la doctrina cristiana, la gracia, como ya se ha visto, representa el amor que Dios decide otorgar gratuitamente a aquellos a quienes

considera dignos de Él. Dado que sin la gracia no es posible obtener el conocimiento o sabiduría divina resulta, al igual que esta última, equiparable simbólicamente a la luz, tal como lo ha explicado Scheeben (345). De aquí que el intercambio de miradas entre la esposa y el esposo no represente más que la emisión y recepción de una luz que simboliza el amor y la sabiduría infusa de Dios. A través de la mirada, el esposo convierte a la amada en partícipe de su propia naturaleza. El amor enlaza las miradas, unificando sus almas mediante la luz de los ojos de cada uno de los amantes. De ahí la explicación del maestro del Carmelo que escribe en la prosa del *Cántico espiritual*: “Por los ojos del Esposo entiende aquí su divinidad misericordiosa, la cual, inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace *consorte de la misma divinidad* ” (*Obra* 198).

Si a través de la “Llama de amor” San Juan iguala la sustancia humana con la de Dios, en “Cántico espiritual” elige la hermosura como el rasgo que las equipara. Esta diferencia sugiere que el maestro del Carmelo concibe tal equiparación en dos planos claves de la constitución del ser humano. Por un lado, la racionalidad, ya que la luz o sabiduría divina eleva el entendimiento a un nivel que le permite descifrar, aunque no por medio del lenguaje convencional, los secretos que Dios le transmite. Por otra parte, la afectividad, ya que el alma se ensancha o crece de una manera tal que logra asimilar con una intensidad

desbordante el amor que Dios le manifiesta a través de sus dones infusos. San Juan transcribe en palabras doctrinales del *Cántico espiritual* este punto que subyace a los versos del poema tal como sigue: “amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y, así, ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama” (*Obra* 199). Este aspecto será ampliado en el próximo capítulo correspondiente al amor.

Así como los ojos del esposo dan vida y luz al alma de la esposa, de la misma manera los versos del “Cántico” buscan otorgar luz y amor al lector que comienza a instruirse en los misterios inherentes a la relación directa que el alma es capaz de entablar con el Ser Supremo. Describiendo los procesos internos implicados en el recibimiento de la sabiduría infusa de Dios, San Juan plantea, sin quizás proponérselo, una nueva perspectiva de vida que queda justificada desde la demostración de la capacidad potencial del ser humano para superar el estado de ignorancia y debilidad dentro del que nace. En una categoría de menor importancia realza la premisa de la deificación del alma esbozada por los filósofos de la antigüedad clásica (punto que será ampliado más adelante). Finalmente, vale la pena cerrar este capítulo con un comentario que viene a reforzar lo expuesto en su contexto histórico:

El hombre nuevo perfecto desarrolla todas las potencialidades humanas por encima de cualquier otro proyecto intrascendente, porque al hombre no le hace feliz el dinero, ni el poder, ni el placer, sino el amor. . . No es pura antropología ni pura espiritualidad, sino clara realización del hombre nuevo, que integra todo lo humano y divino en el fondo de la persona. En él no hay dualismo, sino totalidad compleja integrada. Amar es buscar el bien y la felicidad propia y del otro. (Andrés Martín, *Historia* 96-97)

Esta cita sirve de fundamento para seguir desarrollando en el próximo capítulo el tema de la deificación del alma aunque esta vez bajo el parámetro del amor.

Capítulo III

El amor

Si la paz es una de las nociones que explica la felicidad emergente en los últimos estadios del ejercicio del recogimiento y la sabiduría constituye el sustrato epistemológico que la sustenta, en este capítulo se explorará, bajo tres parámetros distintos de análisis, el significado que cobra el amor en relación a la idea de felicidad.

Influjos etimológicos

El primer punto que debe tomarse en cuenta para alcanzar el objetivo anterior es delimitar los aspectos etimológicos que pudieron haber repercutido en el modo como los autores de la literatura mística de la España del siglo XVI emplean la palabra amor. En su libro titulado *Love* el autor contemporáneo Carter Lindberg señala que en la antigua Grecia existían al menos las cinco palabras siguientes para designar diferentes tipos de amor: “*storge*,” “*epithymia*,” “*philia*,” “*eros*” y “*agape*.” No obstante—señala el autor—sólo las tres últimas se mantienen vigentes en la modernidad. Por una parte, Lindberg señala que *storge*, término literario para dar cuenta del amor familiar o del afecto parental, y *epithymia*, asociado con la libido o deseo, no han tenido un impacto

significativo en el vocabulario occidental del amor. Por el contrario, *philia*, *eros* y *agape* sí han influido significativamente en el lenguaje y las ideas occidentales (Lindberg 2). Las páginas que siguen abordan, por tanto, estas dos últimas acepciones, es decir, *eros* y *agape*, subrayando, junto a sus posteriores traducciones latinas, *cupido* y *caritas*, el modo en que contribuyen en el vocabulario de los autores de la literatura mística aquí tratados a moldear la idea de felicidad.

Eros

En la Grecia antigua el poeta Hesiodo (siglo VIII a.c.) describe a Eros desde una doble vertiente; por una parte, como el dios que, emergiendo de la oscuridad del abismo, genera la creación y la unidad del cosmos, y, por la otra, como el causante de la debilidad del raciocinio por considerarse el más bello de los dioses inmortales. De este modo, Hesiodo subraya el poder y la fuerza de Eros. Nacido de Afrodita, denominada Venus por los romanos, diosa del amor y la belleza, y Ares, conocido en el mundo romano como Marte o el dios de la guerra, en Eros convergen el amor y la violencia. De aquí que en la misma Grecia sea asociado, en años posteriores, a aquellos actos en donde la pasión y el dolor conforman una unidad. Ejemplos de esta última idea lo representan el amor entendido como acto sexual, los impulsos que acarrearán las guerras y causan destrucción, y la locura provocada por pasiones amorosas desenfrenadas. Hesiodo, Homero y Epicuro, todos

poetas, representaron de manera ejemplar, en el periodo cosmogónico de la Grecia antigua, las hazañas y destrucciones del hijo de Venus. En este sentido, el significado esencial de *eros* no se asocia a la alegría o a la sublimidad del placer espiritual, sino a la contraposición de la pasión y la desdicha. *Eros* representa entonces una fuerza desenfrenada que nubla el raciocinio impidiendo que el individuo evalúe con claridad las consecuencias de sus acciones. Así, Lindberg deduce de los antiguos personajes de la mitología griega una posible explicación a la asociación del sexo con la violencia que prevalece en la concepción del amor occidental (3).

En la edad media y a comienzos de la modernidad *eros* modifica su significado cuando es traducido del griego al latín bajo el nombre de *cupido*. A través de este nuevo rubro ya no es representado como un dios, sino como un ángel que, en lugar de causar desdichas, infunde felicidad. En su nueva acepción latina *eros* se aleja del significado que lo asociaba a las pasiones carnales, tornándose más bien en un icono del amor espiritual. En otras palabras, aunque *cupido* hereda algunos rasgos de *eros* tales como la fuerza de la pasión y la noción de dolor presentes en el acto de amar, su centro de acción, es decir, el epicentro desde el que emerge no es el cuerpo sino el alma. Las flechas de Cupido inflaman esta última por medio de un sentimiento intenso y profundo. Cuando esto ocurre, el individuo siente desbordarse en amor. Aunque este afecto sobrenatural emerge y se instala en el alma, no deja de tener su correlato

en el cuerpo, en una pasión que se siente por resonancia a nivel carnal. Al no emerger de la carne, sino del alma, la connotación de amor bajo el rubro de *cupido* no se asocia a la desdicha sino a una infusión de felicidad que ha sido descrita, tal como se ha explicado en el capítulo precedente, como una “celestial locura.” Lindberg corrobora esta premisa al señalar que la divina locura de Eros fue “bautizada” en la mística católica medieval y de comienzos de la modernidad, lo cual implicaría una nueva connotación (4). No es entonces de extrañar que el autor aluda a Santa Teresa de Ávila como una de las figuras que mejor la encarnan y describen. En el *Libro de la vida* la hermana del Carmelo narra una de sus visiones que vendría a ilustrar perfectamente las ideas anteriores al describir como figura principal un ángel que, insertando un dardo de oro en su corazón, le infunde un sentimiento sobrenatural de amor:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal. . . 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 grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan ecesiva 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. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento. (353)

Con el oxímoron “grande el dolor y ecesiva suavidad,” Santa Teresa da cuenta de los efectos contrapuestos que Cupido le causa principalmente en su alma pero que también repercuten en su cuerpo. La combinación simultánea de dolor y placer resulta en un sentimiento tan sobrenatural que Santa Teresa no puede explicarlo mediante el lenguaje ordinario. Así, le pide a Dios, con un tono desesperado, que lo aclare igualmente en el alma de los incrédulos a través de la misma manifestación de su presencia. Bernard McGinn resalta el ángulo erótico que, desde su perspectiva, se esconde dentro de la experiencia mística que la priora del Carmelo relata en el pasaje anterior y que por demás refleja la huella que *eros* deja en *cupido*. El autor aclara que, aun cuando el término “herida de amor” que resume la experiencia de la Santa se remonte al vocabulario empleado en el Cantar de los Cantares, no debe excluirse el reconocimiento de la fuerte connotación erótica que subyace al relato de nuestra autora, representado magistralmente en la escultura de Bernini (“Language” 205).

Al igual que hará San Juan de la Cruz en años posteriores con un talante más sofisticado, Santa Teresa también alude a la tradicional imagen bíblica del fuego para simbolizar el amor de Dios, aunque no desde la llama de amor viva que inflama el alma y dentro de la que arden las lámparas de fuego, sino desde la imagen de un ángel que sostiene un dardo de una punta ardiente. Es de notar que el símbolo del fuego, representado en distintas imágenes, es compartido por todos los autores de la literatura mística española del siglo XVI para dar cuenta del amor infuso de Dios. A fines de nuestro análisis, el fuego deviene entonces la imagen que mejor representa la pasión que genera Cupido. En el lenguaje de los místicos, y en particular el de Santa Teresa, dicha pasión se manifiesta a un nivel más elevado que el corporal, es decir, fundamentalmente a nivel espiritual, aunque el ardor que enciende Cupido sea de un gradiente tan elevado como el carnal que emerge del *eros* primitivo. Cabe reiterar que el cambio en la connotación del amor, primero entendida en griego como *eros* y luego en latín como *cupido*, viene dado por el carácter infuso de este último. En otras palabras, mientras que el *eros* de los poetas griegos de la antigüedad se experimenta únicamente desde la corporeidad, el *cupido*, en su acepción latina, incorpora a la vivencia del amor un elemento que emerge de un ente sobrenatural. Acto infuso significa entonces la adquisición del conocimiento celestial por designio de la voluntad divina (Scheeben 222). Por tanto, la noción de felicidad que se deriva de *cupido* depende directa

y únicamente de Dios y no de la razón natural. Así, *cupido* no puede significar sino un gozo especial, una felicidad inusitada que se compone de sentimientos opuestos que reflejan la unión de las naturalezas humana y divina. En el mismo orden de ideas, el fuego en el dardo del ángel refleja un paralelismo con la simbología empleada por San Juan de la Cruz para representar la verdad contenida en la sabiduría de Dios, de la cual sólo se obtiene conocimiento por vía infusa, tal como se ha planteado en el capítulo precedente. De aquí que la fuerza del amor que el ángel infunde en el alma de Santa Teresa signifique también conocimiento infalible de la naturaleza divina. *Cupido* es amor sabio mientras que *eros* es aún amor torpe e ignorante porque no proviene del mundo celestial. De aquí que de *eros* no pueda esperarse sino la inmersión en el error y, por ende, la infelicidad.

Estas ideas se encuentran reflejadas desde el ángulo de la doctrina evangélica en el *Cuarto abecedario* o *Ley de amor santo*, de Francisco de Osuna, en donde el monje reflexiona sobre las diferentes maneras en que se manifiesta el amor de Dios, tanto en el contexto celestial como en el terrenal. En relación a este último, Osuna plantea que la huella de Dios se denota en la naturaleza humana a partir de la ley de amor que inscribe en el corazón de cada individuo. Cuando éste toma conciencia de tal ley y la pone en práctica comienza a redimir su condición pecadora (*Ley* 271). En relación al amor celestial, Osuna asienta que el modelo más cercano al amor divino está representado en los ángeles en los que

Dios infunde el fuego de su amor inflamándolos con su calor. De aquí que lo amen con una intensidad tan ardiente y continua que pueda compararse a un “fuego abrasador” (*Ley 261*). Esta expresión se asemeja a las palabras que Santa Teresa emplea cuando describe el sentimiento que la invade en sus numerosas experiencias místicas (*Libro 352*). En la misma línea simbólica que perfeccionarán años más tarde los doctores del Carmelo, Osuna también se vale del fuego para representar el amor divino, tal como ya se ha mencionado al describir metafóricamente con las palabras “fuego abrasador” la intensidad con la que el ángel ama a Dios. Osuna aclara que, aun cuando los ángeles sólo pueden amar a este último y no a las criaturas, han sido dotados para infundir su amor en los seres creados tal como en el ejemplo de *cupido* (*Ley 261*). Cuando esto ocurre le transmiten la misma intensidad o ardor que caracteriza el calor divino. Los seres terrenales no pueden amar con la misma pureza del ángel porque la carne limita la experiencia y el entendimiento de las realidades celestiales (*Ley 262*). De aquí que en el marco de la obra de Osuna el amor que infunden los ángeles comporte en el ser humano un vestigio del *eros*.

En la prosa de *Llama de amor viva* San Juan de la Cruz llevará el amor a su máxima expresión cuando explique que “el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios” (*Obra 256*). Aquí, San Juan pone en claro que el amor no es una pasión desenfrenada sin objetivo fijo, tal como lo es el *eros*, sino un impulso

agudo canalizado por la virtud. Para que la voluntad se incline hacia su propio centro es necesario que Dios mismo le haya infundido su amor, de lo contrario, permanecerá bajo el imperio de las pasiones desordenadas del *eros*, es decir, desconocerá la felicidad que se deriva de la suavidad infinita que emerge cuando se siente la presencia de Dios en el interior del alma.

Al igual que Santa Teresa, el Doctor del Carmelo evoca el sentimiento contrapuesto que el amor suscita en el alma a través de numerosos oxímoros y con una alusión a Cupido, por ejemplo, “el amor, cuyo oficio es herir para enamorar y deleitar, como en la tal alma está en viva llama, esté arrojando sus heridas como llamaradas ternísimas de delicado amor” (*Obra* 254). Mediante el uso de los verbos *herir* y *deleitar*, San Juan da cuenta de la contradicción intrínseca que connota *cupido*. Las llamaradas que hieren el alma son al mismo tiempo manifestaciones tiernas del amor de Dios que la deleitan. La cita permite igualmente visualizar la inserción parcial de la fuerza pasional de *eros* en *cupido*. En sentido literal, el fuego proveniente de la llama se asociaría a la idea de destrucción de lo que toca; al metaforizar la imagen, el carácter destructivo del *eros* se convierte en la fuerza e intensidad del amor espiritual que perfecciona el alma, es decir, la introduce a una nueva realidad que experimenta como “vida nueva.” Esta última se caracteriza por la sabiduría y suave embriaguez que emerge del amor divino y que en última instancia se traduce como el punto máximo de felicidad al cual

puede llegar un ser humano en esta vida. Se trata entonces de un renacer espiritual en el que la persona se percata de una realidad insospechada que toma lugar en su propio cuerpo, pero que no se explica a través del mismo. San Juan da cuenta de esta idea valiéndose una vez más del símbolo de la llama de amor: “la llama ‘viva’. . . hace vivir en Dios espiritualmente y sentir vida de Dios” (*Obra* 253).

Agape

La traducción de la Biblia hebrea al griego conocida bajo el nombre de “Septuagint” o “LXX”—en reconocimiento a los setenta sabios que participaron en tal proceso—presenta la palabra “agape” como la más fiel a los términos hebreos que connotan amor: *ahab* y *hesed*. El primero da cuenta del amor altruista que se manifiesta entre los individuos y de Dios hacia los seres humanos. El segundo se refiere al amor personal que persigue el bienestar del otro, una prueba de la semejanza del hombre con el Creador ya que la búsqueda del beneficio a quien se profesa amor remeda, en los humanos, un rasgo esencial del carácter divino (Lindberg 15).

Este término *agape* se incorpora al Nuevo Testamento también e influye en la perspectiva que sobre el amor sostienen los autores de la literatura mística española de comienzos de la modernidad. En algunas ocasiones sirve además como base conceptual para la reelaboración de símbolos del amor cristiano como el del fuego. Basado en la obra de

Anders Nygren, autor que intenta demostrar la evolución de la connotación de *agape* desde el lenguaje profano hasta el significado que adquiere en el marco teológico cristiano, Lindberg sintetiza las diversas acepciones que *agape* adopta definiéndolo como el amor redentor de Dios hacia la humanidad que se manifiesta en el ser humano como renuncia al interés propio por motivos altruistas (15). Así, no siendo egoísta, insta a valorar al otro.

Debido a este carácter generoso y desinteresado, *agape* adquiere una connotación redentora que, en el marco de la teología mística, se pretende obtener mediante el recogimiento. En este sentido San Juan de la Cruz subraya la manifestación de *agape* en su acepción hebrea *ahab* al aludir, en primer lugar, a los efectos recíprocos del amor de Dios y del recogido, tal como sigue: “Dios no pone su gracia y amor en el alma sino según la voluntad y amor del alma” (*Obra* 87). En la siguiente cita de la prosa de *Cántico espiritual* San Juan demuestra aún más claramente el carácter redentor de *agape* al subrayar no solamente la relación bilateral del amor sobre la cual se erige, sino además la noción implícita de renuncia que condiciona el recibimiento del amor divino: “esto ha de procurar el buen enamorado que no falte [el amor] pues por ese medio. . . moverá más (si así se puede decir) a que Dios le tenga más amor y se recree más en su alma” (*Obra* 87). El ejercicio del recogimiento facilita la afluencia de *agape* puesto que la vida ascética y las penurias que ésta

conlleva purifican los instintos primitivos del amor, tal como son manifestados en la connotación que abarca *eros*.

De acuerdo con Lindberg, si *agape* busca el bienestar incondicional del prójimo y en esto, como ya hemos visto, remeda al amor divino, *eros* actúa de modo opuesto, es decir, por el interés material o el placer corporal que le pudiera proporcionar la relación con el otro. De aquí que el rasgo principal de *eros* sea el egoísmo, el cual, lejos de generar un sentimiento de plenitud o dicha que bien podría equivaler al de la felicidad beatífica, desemboca, por el contrario, en resentimiento y odio. Aceptamos entonces una descripción de *eros* como un impulso egocéntrico que, mediante el desarrollo de las relaciones humanas, sólo persigue el provecho material. De aquí que sea el impulso más idóneo para definir el individualismo, hecho que lo ubica como la noción más opuesta al concepto de amor que encierra *agape* (Lindberg 15). Sigue evidentemente que dentro del marco de la teología cristiana en el que Lindberg explica la oposición entre *eros* y *agape* ésta podría ser expresada mediante el epigrama teológico según el cual la salvación no es alcanzada sino recibida, ya habiendo dejado por sentado que Dios nunca redime el *eros* (Lindberg 16).

La diferencia entre *eros* y *agape* se demuestra en la actitud de abandono u olvido de sí mismo que es necesaria para que fluya *agape*. Tal actitud puede manifestarse sea en la propia experiencia mística, lo cual da lugar al acto contemplativo, o en la renuncia a un provecho

personal, lo que permitiría el servicio desinteresado a los demás. En el primer caso el amor que mueve al recogido a entregar todo su ser a Dios lo eleva a un nivel afectivo de un carácter tan sublime que bien puede designarse con la palabra felicidad. En el segundo, *agape* alcanza su expresión material más elevada en la vida activa a través de la renuncia al beneficio egoísta en favor del prójimo. En este punto, la idea de felicidad se entiende como el perfeccionamiento humano a través del vencimiento del amor propio que se opone a la apertura del alma al amor divino. En otras palabras, cuando el individuo logra dominar las pasiones desenfrenadas, el amor infuso de Dios que redime la naturaleza pecadora del ser humano se pone de manifiesto tanto en la vida contemplativa como en la activa. Mientras que en la primera *agape* se manifiesta en el estado de felicidad más sublime que el alma puede alcanzar en esta vida, en la segunda se traduce en obras concretas que generan felicidad tanto para quien realiza la acción como para quien la recibe.

Santa Teresa de Ávila presenta numerosos ejemplos de esta última acepción de *agape* en *Las fundaciones* al referirse al desprendimiento generoso de los donantes de las casas en las que funda los diferentes conventos de la orden carmelita reformada. La priora se afana por demostrar su reconocimiento y agradecimiento ante tales gestos, elaborando una reseña de cada una de las personas que contribuyeron a

la expansión de la orden, subrayando, entre otros rasgos, sus buenas intenciones y devoción tal como sigue:

Antes que se fundase este monasterio de San José en Malagón, cuatro o cinco meses, tratando conmigo un caballero principal, mancebo, me dijo que si quería hacer monasterio en Valladolid, que él daría una casa que tenía, con una huerta muy buena y grande que tenía adentro una gran viña, de muy buena gana, y quiso dar luego la posesión; tenía harto valor. Yo la tomé, aunque no estaba muy determinada a fundarle allí, porque estaba casi un cuarto de legua del lugar; mas parecióme que se podría pasar a él, como allí se tomase la posesión; y como él lo hacía tan de gana, no quise dejar de admitir su buena obra ni estorbar su devoción.

(*Obras* 750)

Nótese aquí que en el acto de donar la casa el caballero mancebo al cual se refiere Santa Teresa coloca en primer lugar su amor por Dios antes que su propio beneficio material. Este acto se traduce como el vencimiento del egoísmo que caracteriza a *eros* mediante la manifestación activa del olvido de sí mismo para el provecho de aquellos cuyo oficio consiste en enseñar a desarrollar el amor bajo la connotación *agape* en el mundo, en nuestro caso, la orden carmelita de la que Santa Teresa es priora. En otras palabras, *agape* es entendido, en el ejemplo

anteriormente descrito, como una entrega desinteresada a Dios por medio de una acción concreta que evidencia la renuncia al lucro personal.

En el mismo libro *Las fundaciones* otro ejemplo de *agape* lo encontramos en la narración de la Santa respecto a las penurias que sufrían con alegría los monjes de la orden durante su labor evangelizadora. Comenta Santa Teresa: “Iban, como digo, a predicar legua y media, dos leguas, descalzos (que entonces no traían alpargatas, que después se las mandaron poner), y con harta nieve y frío; y después que habían predicado y confesado, se tornaban bien tarde a comer en su casa. Con el contento, todo se les hacía poco” (*Obras* 769). A pesar de las incomodidades inherentes a una vida centrada en la renuncia a los placeres materiales, los monjes se regocijan en la alegría que envuelve la nobleza de su labor impulsada siempre por *agape*. A través de su tarea evangelizadora manifiestan su amor a Dios y al prójimo. De esta manera, se edifican interiormente, es decir, se elevan, desplazando los placeres mundanos por la difusión devota del amor divino. De aquí que el ejemplo illustre claramente el carácter de *agape* en su vertiente activa y de la afectividad feliz que se deriva de su ejercicio.

Desde una perspectiva espiritual, *agape* es expresado bellamente en el “Cántico” de San Juan de la Cruz por medio de la entrega total e incondicional de la Esposa al Esposo:

Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio,
ya no guardo ganado
ni ya tengo otro oficio,
que ya solo en amar es mi ejercicio. (*Obra 17*)

En esta estrofa *agape* es representado mediante la compenetración entre el Esposo y la Esposa en la que se denota el abandono u olvido de sí mismo a través de la renuncia gustosa de la Esposa a todo aquello que la aleje de su amado. No se trata de un placer egoísta que busca el mero regocijo espiritual, sino de un amor cuya raíz brota a partir de una semilla de servicio. La felicidad de la Esposa radica en su actitud de entrega total, la cual supone el alejamiento de todo aquello que le aparte de su amado. En la estrofa anterior el sustantivo “caudal” evidencia metafóricamente el énfasis que San Juan de la Cruz coloca en la canalización de la fuerza de amar hacia un solo objeto de amor para, de este modo, subrayar que el alma se va perfeccionando en el mismo ejercicio de amar. Tal acto da cuenta además de la manifestación de *agape* a partir del control de *eros*, premisa que San Juan refuerza en el comentario al verso, en el cual explica en detalle los componentes de la interioridad humana que se reordenan para el cultivo de *agape* y el dominio de *eros* (*Obra 175*). Al explicitarlos, el hermano carmelita esboza, sin quizás proponérselo, una cartografía espiritual sobre la cual se erige

una antropología teológica que bien pudo haberse transpuesto al estudio secular de la naturaleza humana. Cabe recordar que en el marco de la época renacentista se busca la reconciliación entre lo humano y lo divino como un eco del giro epistemológico que se produce a partir del teocentrismo medieval (Rhodes 51).

De lo anterior se deduce que, en su vertiente espiritual, *agape* se interpreta como una expresión magnificada del amor del ser humano hacia Dios dentro de la cual se gesta la idea de felicidad tal como lo demuestra el verso siguiente:

Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que, andando enamorada,
me hice perdidiza y fui ganada. (*Obra* 181)

La contraposición de las frases “me he perdido” y “fui ganada” expresa las consecuencias que la renuncia u olvido de sí acarrea en la unificación interior que se torna necesaria para sentir un visio de la felicidad eterna en esta vida. Al hacerse “perdidiza,” es decir, al renunciar a todo aquello que le impide amar al Esposo, la Esposa gana el único componente espiritual que necesita para ser feliz: el amor puro y exclusivo de su Esposo. Esta metáfora da cuenta del restablecimiento de

la armonía en las potencias del alma a través de la vía unitiva en la que se consuma la experiencia mística. En la estrofa anterior San Juan describe, aunque en lenguaje metafórico, la necesidad del recogimiento, es decir, de quedarse a solas para perderse en la profundidad del ser para que de esa manera aflore *agape* en su vertiente contemplativa. Aquí también se denota el realce de la espiritualidad como un componente esencial que debe ser cultivado a fin de perfeccionar la condición humana.

San Juan fundamenta la idea de felicidad implícita en el oxímoron anterior que además evidencia *agape* a partir del Evangelio del apóstol Mateo (Mt. 16, 25) según el cual, como escribe en su narrativa del *Cántico espiritual*: “*El que quisiere ganar para sí su alma, ése la perderá; y el que la perdiere para consigo por mí, ése la ganará*” (Obra 184). Aquí, perder el alma significa renunciar a la falsa felicidad, la cual, como ya se ha explicado, emerge del mundo, y ganarla, penetrar en el misterio de la verdadera felicidad que se inicia en *agape*. Subraya así San Juan el carácter elevado del amor que aflora y fluye en el estado contemplativo comparándolo a la acepción de *agape* que toma cuerpo en los actos de solidaridad fraternal propios de la vida activa, estimando al primero como en el que Dios más se regocija (Obra 179). Por medio de esta premisa, San Juan insta al lector a elevar la condición de *agape* hasta el punto de la contemplación para de ese modo perfeccionar su propia condición humana y al mismo tiempo regocijar a Dios: “porque es más

precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor” (*Obra* 179). Ambos aspectos realzan la epistemología del ser humano desde la espiritualidad desarrollada a partir de *agape* en su vertiente contemplativa.

En el mismo orden de ideas, la noción de *agape* representa el preámbulo conceptual de la palabra *caritas* que la sustituye. Lindberg explica que cuando el cristianismo se asienta en el imperio romano a la altura del siglo IV el evangelio escrito en griego pasa a ser traducido al latín. Los traductores romanos escogieron las palabras *caritas*, *dilectio* y *amor* como sustitutas de *agape*. De todos estos términos, *caritas* pasa a ser la de uso más extendido. Aunque *caritas* pertenece al lenguaje convencional empleado por los romanos, su inclusión masiva en el Nuevo Testamento hizo que, respondiendo al nuevo contexto histórico, adquiriera un significado más elevado. En efecto, *caritas* deviene el término que no sólo abarca la connotación de *agape*, sino que además define la naturaleza esencial de Dios. Así, pasa a ser el paradigma del amor cristiano y de su ética, en otras palabras, de la puesta en práctica del amor desde su dimensión espiritual magnificada a través de la renuncia y entrega del ser.

Un ejemplo ilustrativo de *caritas* lo encontramos en la canción 24 del “Cántico espiritual” en donde San Juan de la Cruz habla a través del personaje de la Esposa tal como sigue:

Nuestro lecho florido
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado. (*Obra* 147)

En la cita anterior *caritas* se denota implícitamente como el fundamento sobre el que se erigen todas las virtudes del alma que enamoran a Dios y gracias a las cuales Él desciende sobre ella. Esta idea está representada en la imagen del lecho, en el que las flores que lo adornan simbolizan las virtudes que bellamente afloran en el alma sustentadas por el amor de Dios. Explica San Juan en su prosa de *Cántico espiritual*: “Llámale también florido, porque en este estado están ya las virtudes en el alma perfectas y heroicas, lo cual aún no ha podido ser hasta que el lecho estuviese florido en perfecta unión con Dios” (*Obra* 149). En la introducción del comentario anterior San Juan usa, como pocas veces, la palabra *feliz* para describir este alto punto de la vida espiritual: “En las dos canciones pasadas ha cantado el alma Esposa las gracias y grandezas de su Amado el Hijo de Dios; y en ésta no sólo las va prosiguiendo, más también canta el feliz y alto estado en que se ve puesta y la seguridad de él” (*Obra* 148). José Morales subraya este aspecto al afirmar: “El *lecho florido* con su contorno poético y temático es la unión feliz con el Esposo, que es lo que va consiguiendo el alma y lo

que canta desde la estrofa 15 en el *Cántico*” (163). Asimismo señala que para la imagen anterior San Juan pudo haberse inspirado en el libro del Cantar de los Cantares (que también forma parte de la Biblia cristiana), aunque en el “Cántico espiritual” no mantenga la misma connotación (Morales 163).

En otro orden de ideas, los leones enlazados representan el estado de fortaleza y perfección en el que se encuentran las virtudes gracias a *caritas*. San Juan justifica el uso de esta imagen estableciendo un paralelismo entre el miedo que suscita en el ser humano la entrada a una cueva en donde se hallan leones feroces y el temor que provoca en el demonio un alma fortalecida y perfeccionada en las virtudes. *Caritas* protege de la infelicidad porque impide al alma caer en el error de dejarse llevar por el mundo, la carne y el demonio (*Obra* 149). El fortalecimiento de las virtudes gracias al amor también es simbolizado por escudos de oro que protegen el alma de cualquier elemento que manche la pureza que ha alcanzado. El oro simboliza el gran valor que supone la solidificación de las virtudes que permiten al alma deleitarse en el amor de Dios. San Juan se inspira en el poder, la solidez y la autoridad que transmiten los sesenta fuertes de Israel que cercaban el lecho de Salomón, bellamente descritos en el Cantar de los Cantares, para dar vida a las ideas que subyacen en este punto a su expresión poética (*Obra* 153). Aquí es importante observar la reformulación que *caritas* supone en la obra de San Juan de la Cruz en la que define la naturaleza divina

por intermedio de su unión con el alma humana, de enorme significación en la evolución etimológica del término y en el aporte que deja en el retrato antropológico de la época.

Dado que los reyes visten de púrpura, San Juan elige el mismo color para describir el lecho en el que descansa Dios, el rey por excelencia. Así, el amor o caridad que se consuma en el lecho también es representado mediante el color púrpura. El lecho tendido de púrpura pasaría a significar la consumación del amor más alto que el alma humana puede llegar a sentir en esta vida. De aquí que la felicidad también pudiera ser coloreada con este color (*Obra* 151). San Juan no sólo identifica la caridad con el color púrpura, sino también con el rojo. En “Noche oscura,” además de justificar la identificación de las virtudes teologales de la fe con el blanco y de la esperanza con el verde, también explica las razones por las cuales representa la caridad con el color rojo. Mediante la distinción de colores pareciera que San Juan intenta distinguir entre los dos significados principales que *caritas* abarca. Siendo representada en púrpura, toma la connotación del rasgo que define por excelencia la naturaleza divina; por otra parte, al identificarla con el rojo, la entiende más bien como la virtud teologal que el alma adquiere por intermedio de la voluntad de Dios.

Las imágenes que se han descrito anteriormente, las flores, los leones enlazados, los escudos de oro, el lecho de color púrpura y la toga roja, evocan en conjunto la fuerza, el valor y la belleza de las que se

reviste el alma que ama bajo la connotación de *caritas*. Dios habita en ella como en un palacio de diamantes, tal como Santa Teresa acota en *Las moradas* (273). La presencia divina causa el regocijo del alma ya que le permite experimentar un sentimiento de una calidad y magnitud tan refinada que le hace olvidar y desdeñar cualquier otro elemento que le impida o entorpezca la permanencia del mismo.

San Juan recurre a la Carta a los Corintios (13:4-7) quizás en un intento por reforzar, a través de la autoridad que comporta la Santa Escritura, la importancia de la caridad en el perfeccionamiento y elevación del alma sobre los instintos básicos. Escribe en la narrativa del *Cántico espiritual*:

[H]ase de ejercitar lo que de ella dice el Apóstol (1 Cor.13, 4-7), diciendo: *La caridad es paciente, es benigna, no es envidiosa, no hace mal, no se ensordece, no es ambiciosa, no busca sus mismas cosas, no se alborota, no piensa mal, no se huelga sobre la maldad, gózase en la verdad, todas las cosas sufre que son de sufrir, cree todas las cosas, es a saber las que se deben creer, todas las cosas espera y todas las cosas sustenta, es a saber, que convienen a la caridad.* (Obra 87)

Aquí San Juan destaca las manifestaciones que demuestran la transformación del alma impura al haber sido iluminada e inflamada con

el amor de Dios. En la cita anterior la sumatoria de los rasgos y acciones que caracterizan a la caridad proyectan la magnificación del sentimiento de amor a partir de actitudes que reflejan la entrega bondadosa al otro. Por lo tanto, se denota claramente la renuncia al beneficio egoísta que caracteriza a *agape*, preámbulo conceptual de *caritas*. A través de la Santa Escritura, el maestro del Carmelo otorga al lector una base conceptual concreta desde la cual pone en evidencia la esencia de *caritas* en su expresión magnificada del amor humano.

Cabe aclarar que el análisis anterior de la palabra *amor* bajo las connotaciones que adopta a través de los términos griegos, hebreos y latinos que la designan sólo constituye una estrategia didáctica para mejor comprender la expresión de la felicidad en los autores de la mística española aquí tratados, ya que en sus obras no se denotan reflexiones o argumentos sobre la etimología de la palabra amor. Lo que sí puede subrayarse es el intercambio en el empleo de los términos *gracia*, *caridad* y *amor*, siendo Osuna quien lo justifica basándose en la obra de Orígenes, intérprete del Cantar de los Cantares. Así, advierte: “porque veas cuán de verdad *ley de gracia* quiere decir *ley de amor*, has de saber que este nombre *caris* que en la lengua griega quiere decir *gracia*; así que *caridad* es *gracia*, según su nombre y según su obra” (Osuna, *Ley* 307).

En un intento por construir una imagen completa de la expresión amorosa en la literatura mística, Bernard McGinn apunta que los diferentes nombres que adopta el amor cristiano no excluyen el correlato

corporal al cual se extiende su significado. Según este autor, lo importante es tener presente que el componente erótico (residuo de *eros*) que se manifiesta en el amor místico se santifica por ser Dios el objeto al cual se dirige. Así, afirma: “This passionate love that is the same as charity ‘is implanted in the soul by the Creator’s kindness.’ Directed to the goods of the outer person, such as money, glory, sexual gratification, or even the higher goods of human skills and sciences, it will always end in perversion. Only when aimed at God and other persons through God is it rightly used” (“Language” 211) [Este amor apasionado que es el mismo que la caridad ‘es implantado en el alma por la generosidad del Creador.’ Dirigido hacia los bienes exteriores, tales como el dinero, la gloria, la gratificación sexual o inclusive las habilidades humanas más desarrolladas y la ciencia, siempre terminará en perversión. Sólo cuando va dirigido a Dios y a otras personas, a través de Dios, es correctamente empleado.] Este argumento justificaría la coexistencia de la pasión de *eros* en *agape* y *caritas* actuando como la fuerza que incrementa la intensidad del sentimiento del amor espiritual.

Santa Teresa de Ávila: una nueva expresión del amor

La obra literaria de Santa Teresa constituye en sí misma una expresión de amor. El modo en que la Santa comunica las nociones de *eros*, *agape* y *caritas*, transmitiendo la doctrina teológica implícita en su

discurso, representa en el siglo XVI un hecho novedoso tanto desde el punto de vista literario como dentro del marco conceptual de la teología mística tradicional y aún más en el de la escolástica medieval. Esta idea se pone en evidencia cuando en *Las moradas*, obra que escribe a petición de su confesor y para las hermanas del Carmelo, explica el rol central que juega el acto de amar en el ascenso del alma hacia Dios. Santa Teresa afirma: “estéis advertidas que para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho” (305). El tono informal mediante el cual se dirige a las hermanas del Carmelo representa un primer aspecto innovador en su discurso sobre el amor. Mediante el mismo, la Santa se permite subrayar la importancia de experimentar el amor como fuente inagotable de conocimiento divino por sobre la razón natural. Con esta premisa Santa Teresa rebate implícitamente las nociones de amor erigidas a partir del entendimiento natural. Cabe recordar que para los teólogos escolásticos el raciocinio o intelecto representaba el único instrumento idóneo para llegar a Dios, ya que mediante el mismo se lograba demostrar, con la ayuda de la lógica, las cualidades definitorias de la naturaleza divina. Lejos de seguir la fría estructura del razonamiento escolástico así como el lenguaje especializado que lo expresa, nuestra autora prefiere reducir los términos de su discurso a aquellos que atañen a la experiencia universal del amor, y no encuentra un modo más adecuado de transmitirla que el mismo fervor, claridad y

llaneza con las que Dios la ha ilustrado. A través de tales rasgos se esfuerza para que las hermanas de quienes es priora comprendan, desde la humildad, que la experiencia de amar deviene la única vía de acceso a Dios y que ésta se inicia a través del recogimiento.

La novedad del discurso teresiano no sólo radica en la informalidad que asume para transmitir sus enseñanzas, sino además en la vaguedad de los términos de los cuales se vale para expresar su nueva doctrina. Este hecho resulta contradictorio si se toma en cuenta que un maestro debe expresarse con claridad a fin de que sus pupilos comprendan claramente las enseñanzas que se imparten. No obstante, debe tenerse presente que tal estrategia puede obedecer, entre otras razones, al temor de la Santa a la reprensión por parte de las autoridades eclesiásticas encargadas de evaluar la procedencia de sus experiencias místicas y con las mismas el carácter innovador de su discurso. Otro factor pudiese responder a la insuficiencia de estudios académicos, lo cual le dificultaría la expresión precisa de sus ideas. En la cita precedente se evidencia la falta de precisión en el discurso cuando la Santa se refiere al ejercicio del recogimiento por medio de la palabra “la cosa.” A pesar de este hecho, se reconoce su afán por aclarar, a partir de la “reiteración,” las ideas que intenta comunicar tanto a las hermanas que se forman en la orden como a sus confesores. García de la Concha ha denominado este rasgo literario “precisión en la espontaneidad” y rechaza cualquier hipótesis que califique el estilo teresiano como descuidado o aún menos

con “voluntad de *desclasamiento*” (101). En efecto, el uso reiterado de imágenes e ideas multiplicando sinónimos hace que el mensaje de la santa tenga una repercusión más fuerte en el lector. Merece destacar que su objetivo no radica únicamente en transmitir una descripción fiel de sus experiencias de unión con Dios, sino además en exaltar la importancia del amor con una claridad tal que persuada al lector u oyente del rol fundamental que tal amor ocupa en la adquisición y asimilación del conocimiento divino; de aquí que Santa Teresa considere la reiteración como una herramienta idónea para alcanzar el objetivo anterior. Así, el tono informal aunado a la reiteración de ideas pareciera prolongar en la memoria de quienes la escuchan o leen el nuevo significado que el amor adquiere dentro del marco de la teología mística, retando quizás sin preverlo, de un modo implícito y discreto, a las autoridades eclesiásticas de la época.

Santa Teresa también innova en el campo simbólico del misticismo, coincidiendo en este punto con Osuna, Laredo y su coetáneo San Juan de la Cruz (Andrés Martín, *Recogidos* 29). Este hecho se ve reflejado en la sustitución de la clásica imagen de la escalera, por medio de la cual se habían representando anteriormente los grados de ascenso del alma hacia Dios, por la del camino (Andrés Martín, *Recogidos* 30). Tanto en el marco teológico como en el de la literatura pagana, la escalera representa en la edad media los grados de ascenso que deben escalar para experimentar el amor puro, sea éste entre el alma y Dios o

entre el hombre y la mujer (McMahon 124). En las historias de amor pagano la escalera o escala que cuelga del balcón de la amada simboliza varias ideas: primeramente representa el puente que permite la unión de los dos amantes; en segundo lugar, el instrumento a través del cual se evidencia un esfuerzo para alcanzar un objeto deseado; y finalmente evoca, por asociación con las premisas anteriores, una atmósfera secreta dentro de la cual se traspasa el canon moral en vigencia (Nieto 61). José Nieto ejemplifica estas ideas a través de un pasaje de *La Celestina* en el cual Melibea le describe a su padre cómo Calisto escaló a su aposento y la poseyó: “la joven Melibea confiesa a su padre: *Vencida de amor, dile entrada en tu casa. Quebrantó con escalas las paredes de tu huerto, quebrantó mi propósito. Perdí mi virginidad*” (citado en Nieto 61).

En otro orden de ideas, el camino se asocia a las pisadas firmes y estables de un viajero bajo la luz del día y, por tanto, a la idea de un destino más claro que aquel del osado enamorado, sujeto a ser descubierto en medio de la noche, pudiendo hasta perder la vida en el intento por reunirse con su amada. A fin de referirse al ascenso espiritual del alma a través de los grados de amor, Santa Teresa sustituye la tradicional imagen de la escalera por la del camino: “para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que desamos” (*Moradas* 305). Lo que implícitamente comunica aquí nuestra autora es que mientras más lejos se avanza en el recorrido, más cercana se siente la felicidad. Lógicamente, cuando el alma se torna enriquecida por el

amor de Dios, en otras palabras, perfeccionada en su esencia, más próxima se encuentra del gozo que este amor le proporcionará en desmedida magnitud.

Quizás los caminos castellanos recorridos no sólo por nuestra doctora del Carmelo, sino por la mayoría de los autores de la literatura mística aquí tratados constituyeron una fuente de inspiración al momento de elegir una imagen idónea para representar los grados de ascenso del alma dentro del amor que nutre el recogimiento. Un ejemplo lo corrobora Ackerman al describir vívidamente el recorrido que el niño Juan hizo al lado de su madre quien, en su afán por buscar ayuda económica para mantener a sus hijos después de quedarse viuda, planifica una larga y dura peregrinación por los caminos conducentes a las casas de sus diferentes familiares (12). La asociación que Ackerman traza entre el amor y el recorrido arduo que San Juan hizo de niño nos invita a pensar en las primeras etapas del recogimiento en las que la aridez emocional que suscita el ascetismo queda justificada por el amor que subyace al padecimiento. Al igual que la madre que impulsada por el amor intenta hallar asilo y mejores condiciones de vida para sus hijos, el asceta busca llegar a su asidero interior en donde mora Dios a través de la renuncia gustosa a los placeres que desvían la voluntad de Él. En ambos casos el objetivo reside en la esperanza de encontrar una felicidad que ha quedado vedada por las circunstancias. De manera afín, podemos ver en el nuevo uso de nombres tales como “vías,” “caminos,” “carreras,”

“ejercicios” o “senderos,” empleados por Osuna, Laredo, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, la manera en que designaron un camino “seguro,” “orgánico,” “completo,” de alcanzar la unión con Dios (Andrés Martín, *Recogidos* 29). En efecto, describen así las diferentes etapas de las llamadas vías o estadios, purificativo, iluminativo y unitivo.

Otro aspecto novedoso en el discurso teresiano sobre el amor es la certeza mediante la cual la Santa identifica, por una parte, a Dios como la fuente directa de sus conocimientos y, por otra, al amor como el lenguaje mediante el que Él la ha ilustrado. Tal hecho coloca en segundo plano a los autores que nuestra autora tuvo oportunidad de leer y de quienes pudo haber derivado algunas de sus enseñanzas. Santa Teresa afirma en su *Vida*: “[H]a tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja impreso lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!” (*Libro* 323). Aun cuando hayan sido fundamentales en su formación el *Tercer abecedario espiritual*, de Francisco de Osuna, la *Subida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo, y las *Confesiones*, de san Agustín de Hipona (García de la Concha 56, 74, 78), sin dejar de lado las fuentes bíblicas (García de la Concha 79) y las enseñanzas del colegio agustiniano en donde recibe su educación más temprana, lo cierto es que sólo le sirven como fundamento implícito sobre el que se inspiran sus interpretaciones.

En otras palabras, Santa Teresa no reconoce en ningún punto de su discurso haber seguido rigurosamente ni doctrina alguna que le haya precedido ni un estilo de expresión similar a un autor en particular. A pesar de este hecho, García de la Concha subraya la interesante similitud que se denota entre el modo de expresión que san Agustín adopta en la *Confesiones* y el del *Libro de la vida*. El crítico atribuye tal semejanza a la identificación con el propósito para el cual ambos escriben, a saber, la descripción de la propia interioridad y de los sentimientos que en la misma afloran como consecuencia del amor. De aquí que García de la Concha no desarrolle argumentos exhaustivos que demuestren puntos de coincidencia en la obra de ambos santos, sino que se limite a identificar las *Confesiones* como la fuente de inspiración más próxima a la autobiografía teresiana (57). Nótese aquí una vez más el reto que Santa Teresa plantea ante el discurso teológico convencional sobre el conocimiento de Dios y la vía para adquirirlo. Así, al depositar toda su confianza en Dios y tomarlo como un maestro que le imparte las lecciones que los libros no pueden suministrarle, Santa Teresa innova en el ámbito teológico y literario. Desde la perspectiva teológica, la novedad se centra en la confianza epistemológica que la Santa deriva de su propia experiencia de unión con Dios, es decir, del estatus de “verdad” que le comunica su experiencia mística. De aquí que la idea de felicidad en el marco teresiano se autentique a partir de la interpretación del lenguaje metafórico que la Santa emplea cuando describe el

conocimiento que va adquiriendo de la esencia divina gracias al amor mismo de Dios. La certeza epistemológica que Santa Teresa deriva de la comunicación personal con Dios es tan alta que cualquier otra fuente de ilustración le resulta deficiente. Es por esta razón que siente la necesidad de innovar, es decir, de plantear un nuevo discurso que explique la felicidad terrenal que repercutirá posteriormente en la celestial.

Al sentirse privilegiada por haber recibido de Dios la gracia de conocerlo directamente a través de sus muchas visiones y momentos de amor contemplativo, Santa Teresa no puede dejar de expresar la gran alegría que este hecho le suscita a través del ritmo lingüístico que ella considera más fiel al significado de tales experiencias. Así, decide escribir con la misma fluidez de ideas y sentimientos que le acompañan o suceden en tales momentos. Este último punto sigue el estudio de Orozco Díaz, quien además destaca los recursos literarios de los cuales se vale la Santa —como, por ejemplo, sus “realistas comparaciones de intensidad plástico-sensorial” (*Estudios* 1: 392)—mediante los que adapta su nueva doctrina a cualquier persona carente de formación teológica. Esta se sintetizaría en la práctica de los diversos grados de oración y el cultivo de las virtudes.

Santa Teresa transmite al lector su profunda devoción, confianza y sed infinita de Dios a través de un discurso en el que emplea frecuentemente oraciones exclamativas que rompen en ocasiones el hilo narrativo de sus ideas. Estas demuestran no sólo su profundo

sentimiento de amor hacia Dios, sino también su afán por sembrar en las hermanas discípulas un amor del mismo calibre. Por medio de tales exclamaciones Santa Teresa erige un nuevo enfoque sobre la antropología interior del ser humano dentro del cual cultiva la idea de felicidad terrenal. Un ejemplo lo hallamos en el *Libro de la vida*, en donde se lee:

¡Oh, Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis, podéis y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! ¡Oh quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos, Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío! ¡Qué delicada y pulida y sabrosamente los sabéis tratar! ¡Oh, quién nunca se hubiese detenido en amar a nadie, sino a Vos! Parece, Señor, que probáis con rigor a quien os ama, para que en extremo del trabajo se entienda el mayor extremo de vuestro amor. ¡Oh, Dios mío, quien tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como las entiende mi alma! (316)

Además de demostrar el amor, la alegría, la satisfacción, la pasión y la devoción que profesa a Dios, las exclamaciones anteriores constituyen también una prueba de la certeza epistemológica que invade

y sustenta el discurso de la Santa del Carmelo. Asimismo devienen un estilo a ser imitado para quienes las leen o escuchan. En la cita anterior los adjetivos “delicado,” “pulido” y “sabroso” remiten a la afectividad que subyace a la idea de felicidad que se deriva del tocamiento divino. La alusión a la fidelidad de Dios hacia aquellos a quienes ama evoca la solidez epistemológica del conocimiento que Santa Teresa profesa acerca de Dios.

Orozco Díaz hasta sugiere que las exclamaciones que se extienden a lo largo de la obra literaria de Santa Teresa pudieran constituir un cuerpo doctrinal, es decir, un tratado de carácter teológico al cual no se le ha prestado suficiente atención. Este tomaría como fundamento las descripciones de la Santa sobre los momentos en que se siente unida a Dios por amor apuntando al mismo tiempo que tal cuerpo se derivaría del siguiente pasaje del *Libro de la vida*:

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; porque el amor que conoce que la tiene Su Majestad, la olvida de sí, y le parece está en Él y, como una cosa propia sin división, habla desatinos. (406)

En esta declaración la idea de felicidad emerge desde la comunicación entre las sustancias humana y divina en el momento de la unión extática. Santa Teresa no atina a precisar su significado en el lenguaje convencional y por esta razón le parece que todo lo que recuerda son “desatinos” o incoherencias que surgen en un trance de abobamiento o letargo interior. Así, cuando las metáforas se agotan el sentimiento debe fluir a través de un nuevo recurso. En este caso, las exclamaciones constituirían el medio más simple para transmitir la vivencia unitiva que toma lugar en las fases últimas de la contemplación, y que Santa Teresa quiere que sus lectores vivan al igual que ella. Orozco Díaz nos recuerda que semejante proceso conforma “un variado cuerpo en las *Exclamaciones o Meditaciones del alma a su Dios* según acertadamente las tituló Fray Luis de León al editarlas” (*Estudios* 1: 472).

Así, aun cuando el principal objetivo de la Santa es llevar sus enseñanzas a las hermanas que se forman en los diferentes conventos de la orden carmelita, ella crea, sin proponérselo, un nuevo estilo literario caracterizado por la sencillez y la espontaneidad propias de su personalidad. Este le sirve como instrumento para expresar su inmensa confianza en Dios y, a su vez, la solidificación de una epistemología *sui generis* que probaría la verdad de lo que expresa a través de una relación personal e íntima con Él. Es de notar en este punto la informalidad del vocabulario del cual se vale nuestra autora para describir la familiaridad que siente en los momentos de intimidad con Dios. Así, en el pasaje ya

citado del *Libro de la vida* ha escogido el sustantivo “amigo” y el adjetivo “fiel” (316) para denotar la confianza y el respeto que le profesa a quien también considera un ente poderoso. Teniendo en cuenta el carácter rebelde de la Santa ante cualquier estructura literaria que limitara la libertad de expresión de sus experiencias del amor de Dios, se puede decir que su “nuevo estilo literario parte de una actitud *antiliteraria*” (Orozco Díaz, *Estudios* 1: 392) y además alcanza “el espíritu libre, sencillo y claro que demarca el paso de comienzos de la modernidad” (Jones 29). En este sentido se evidencia una innovación inminente en las ideas que expresa la Santa y que de algún modo tocan su imagen de religiosa. Este último aspecto ha suscitado en la contemporaneidad estudios variados en el campo del feminismo.¹¹

Un último aspecto novedoso en el estilo de las obras teresianas es la combinación de un enfoque realista y a la vez sublime sobre el amor. Santa Teresa no sólo presenta el amor como el componente principal de la felicidad que experimenta en los últimos estadios del matrimonio espiritual, sino también como el elemento que da sentido a los actos de su vida cotidiana. En *Las moradas* explica que el amor no es únicamente la sensación que se equipara a un sentimiento, sino que también trasluce en los actos orientados a satisfacer las expectativas que Dios guarda respecto a sus seres creados (305). Las acciones que despliega la

¹¹ Para una exploración del tema véase Alison Weber (*Teresa of Avila*), así como el conjunto de trabajos recogidos en *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*.

voluntad movida por el amor desencadenan una felicidad que si bien es distinta a aquella que emerge en los estados contemplativos se le denomina de la misma manera. Aunque la mística española del siglo XVI coloca el acento en el amor unitivo, es decir, en aquel que explica el punto cumbre de la vida espiritual, también lo acepta como el motor que impulsa al ascetismo y los actos de la vida cotidiana. Por medio del amor, Dios es percibido como fuente y destino de la vida humana. En la literatura teresiana, verbos como *desear* y *procurar* (*Moradas* 305) dan cuenta de un movimiento de la voluntad que ha sido favorecida con el amor divino. Gracias a este último, el individuo logra comprender que la felicidad en esta vida terrenal es un privilegio que depende fundamentalmente del conocimiento de lo que significa la palabra amor.

Aunque se ha subrayado que el amor teresiano se nutre de la propia experiencia de la Santa, cabe destacar la semejanza que, en términos de la doctrina teológica subyacente a su obra literaria, guarda con los grados de amor que Bernardino de Laredo presenta en *Subida del Monte Sión* y que años más tarde San Juan de la Cruz describirá con mayor detalle profundizando en su significado. En *Subida del Monte Sión* Laredo identifica los grados de amor que forman parte de la escala mística con los siguientes nombres: “amor operativo,” “amor desnudo,” “amor esencial” y “amor unitivo.” El amor operativo y el desnudo se asemejan al tipo de amor que Santa Teresa describe en *Las moradas* como idóneo para comenzar el desarrollo espiritual que conduce a Dios.

Respecto al amor operativo, Laredo señala que “nos haze andar cuydadosos y fervientes por llegar a la virtud y desechar nuestros vicios y tener vida ordenada” (517). En el marco teresiano la virtud se proyecta en las obras que se orientan a contentar a Dios, para lo cual deben esquivar cualquier vicio que se interponga. En cuanto al amor desnudo, Laredo afirma: “este amor crece y nos haze andar cuydadosos de servir a nuestro Dios y de quietarnos en él, apartando de nosotros todo lo que no nos es favorable en este intento, y no tenemos cuydado de ningún provecho nuestro y amamos a Dios por solo amigable amor” (517). El amor desnudo se define entonces a partir del desinterés ya que deja de lado el provecho egoísta para dedicarse a servir al Ser Supremo (tal como se explicó en la sección dedicada al análisis de *agape*). Laredo lo llama “desnudo” a fin de subrayar su despojo de todo aquello que lo desvíe de Dios.

Mucho más amplio y profundo que Laredo, San Juan de la Cruz describe en la prosa de *Noche oscura* diez grados de amor. Entre estos, el tercero lo define como “el que hace al alma obrar y la pone calor para no faltar” (*Obra* 554). Aquí, el énfasis en el obrar da cuenta del mismo amor operativo que Laredo explicita y, como ya se ha explicado, que resuena años más tarde en Santa Teresa. En el mismo orden de ideas, San Juan explica el objetivo del cuarto grado de amor mediante un párrafo exclamativo que recuerda el estilo teresiano. Aquí, subraya las consecuencias que esperan a todo aquel que se consagra al servicio a

Dios movido por el amor. Estas aluden a un incremento en las mercedes divinas. El Doctor del Carmelo exclama:

¡Ay, Dios y Señor mío, cuán muchos hay que andan a buscar en ti consuelo y gusto y a que les concedas mercedes y dones, mas los que a ti pretendan dar gusto y darte algo a su costa, propuesto su particular, son muy pocos. Porque no está la falta, Dios mío, en no nos querer tú hacer mercedes de nuevo, sino en no emplear nosotros las recibidas sólo en tu servicio, para obligarte a que nos las hagas de continuo! (*Obra* 556)

Laredo expone sus argumentos sobre el amor a través de metáforas que restan sentimiento y vivacidad a su discurso. En este punto se diferencia de Santa Teresa, en cuya obra predomina la vena emocional. En el ejemplo que sigue, del *Libro de la vida*, nuestra autora narra la profundidad con la que siente la presencia de Dios en su alma por medio de una metáfora que da cuenta de su sentimiento:

Dábanme unos ímpetus grandes de este amor que, aunque no eran tan insufrideros como los que ya otra vez he dicho ni de tanto valor, yo no sabía qué me hacer; porque nada me satisfacía, ni cabía en mí, sino que verdaderamente me parecía se me arrancaba el alma. ¡Oh artificio soberano de el Señor, qué

industria tan delicada hacíades con vuestra esclava miserable!
Ascondíadesos de mí y apretábademe con vuestro amor, con una
muerte tan sabrosa que nunca el alma querría salir de ella. (350)

Pareciera que el respaldo en la Santa Escritura que caracteriza la obra de Laredo, a diferencia de la mera experiencia personal que inspira a Santa Teresa, determina notablemente el modo de concebir y expresar la felicidad que se desprende de la unión con Dios, y en este punto se denota más claramente la autenticidad epistemológica del discurso teresiano; la misma que intenta demostrar Laredo tomando, sin embargo, otros criterios de validación. A diferencia del contenido emocional que despliega la obra de Santa Teresa, en *Subida del Monte Sión* el monje franciscano compara el amor unitivo con una gota de agua que se pierde en la inmensidad del mar (519). Aquí no se trata de evocar sentimientos, porque Laredo no tuvo experiencias místicas, sino más bien de ilustrar al lector carente de estudios teológicos sobre el modo como el alma se transforma en su sustancia cuando recibe el privilegio del amor de Dios. Nótese entonces la sólida intención de difundir en la época la nueva doctrina espiritual que se erige en conformidad con los principios de la observancia. Esta repercutiría en la expansión del conocimiento sobre la naturaleza humana y en el estilo literario hasta el momento empleado erigiendo controversias dentro del mismo clero.

Orozco Díaz subraya el paralelismo entre el estilo literario de Santa Teresa y los rasgos de su personalidad que desembocan en el realce de lo afectivo:

La actitud de libertad, individualismo e independencia—aunque sometiéndose siempre a la iglesia católica—es en Santa Teresa algo que está impulsado por su sentido de la vida espiritual, que apartándose de lo *concertado*, no se somete a un orden y concierto intelectual, con impuestas prácticas sistemáticamente regladas—y menos rutinarias—sino que es la total e impetuosa dejación o entrega de amor a Dios. Así de acuerdo con su actitud espiritual la expresión y comunicación de esta experiencia interior se traduce en sus escritos en la más libre y personal expresión literaria de sentido oral, contraria a toda norma y concepción previa o ideal literario de sentido racional clasicista. (*Estudios* 1: 396)

Estamos de acuerdo con García de la Concha, para quien esta actitud de libertad expresiva en Santa Teresa representa el punto central del paso del intelectualismo escolástico medieval a la afectividad moderna que caracteriza la teología del siglo XVI (68). Es un giro paradigmático que Elena Carrera señala al apuntar que respondería a la expansión masiva en España de textos de devoción que colocaban el énfasis en una hermenéutica afectiva y no moral (180). Lo que sí

queremos subrayar aquí es que Santa Teresa remarca una dimensión del ser humano desconocida por el individuo común. Fundamentando sus descripciones e ideas sobre una plataforma epistemológica sólida, expresada a través de un estilo simple y emotivo, la priora del Carmelo brinda al receptor de sus múltiples enseñanzas la posibilidad de reflexionar sobre el rol de Dios en la vida afectiva dentro de la que se experimenta la felicidad terrenal.

Igualdad por ley de amor

De todos los autores de la literatura mística que aquí nos ocupan, Osuna es quien profundiza más ampliamente el concepto de amor dentro del marco de la doctrina teológica. En *Ley de amor santo* el maestro franciscano no sólo establece que Dios es amor, tal como lo enseña la Sagrada Escritura, sino que además explica las razones de tal afirmación: “No tiene Dios otra mayor gloria que amarse, ni goza de cosa más que de sí; el gozar de sí es amarse con gozo; él se goza del todo, porque del todo se ama” (*Ley* 240). En este punto Osuna sigue a san Bernardo (aunque no especifica la obra), quien ya había afirmado: “Ama Dios, y no tiene esto de otra parte, sino que él mismo es de donde ama; y por tanto, ama con más vehemencia; ca no sólo tiene amor, sino que él mismo es amor” (*Ley* 240). Distinguiendo entre la “ley positiva” y la “ley natural,” Osuna arguye que las dos establecen la necesidad y obligación

de amar a Dios como la única vía para recuperar el estado original dentro del cual Él creó al hombre, es decir, aquel que refleja sus mismas características. Siguiendo el libro del Génesis, Osuna nos recuerda que Adán gozaba en el paraíso celestial tanto de la felicidad de ser amado por el Padre eterno como de la unidad o armonía de sus potencias internas (memoria, entendimiento y voluntad). La compenetración de estas últimas impedía la infelicidad que se derivaría posteriormente de la disgregación que sufrieron debido a la desobediencia de Adán. Si antes del pecado original el primer hombre se asemejaba a Dios, después de haberle fallado deviene impuro, es decir, imperfecto, y por ende desemejante o contrario a la naturaleza divina.

Por una parte, Osuna asienta que la “ley positiva” prevé la intervención de Dios en la voluntad de los hombres a través de su amor. Así, desde una perspectiva epistemológica esta ley se caracteriza por ser “variable” pues depende de la voluntad divina, es decir, de la decisión de Dios de despertar o no el alma al amor. La voluntad humana, por ser libre, tiene la opción de responder o no al llamado divino. Aun cuando Osuna no lo indica, la ley de gracia o amor gratuito de Dios concedido a aquellos elegidos por Él entraría, probablemente, dentro de esta categoría referente a la ley positiva. Cuando la voluntad responde al amor de Dios comienza a parecerse a Él, en otras palabras, deviene más perfecta (*Ley* 235).

Por otra parte, el segundo tipo, o “ley natural,” es generada por el mismo entendimiento divino y, a diferencia de la primera, o ley positiva, se caracteriza por ser permanente o eterna, ya que no depende del libre albedrío de la voluntad del Creador. Dios se rige por medio de esta ley natural la cual, por demás, inscribe de manera permanente en el corazón de todos los seres humanos. Dicha ley establece que el amor debe ser el principio que oriente las acciones. La felicidad depende de la capacidad del individuo para asimilar la verdad que encierra esta ley natural. Cuando se pone en práctica, es decir, cuando el amor deviene el principio que rige la voluntad, las potencias internas tienden a unificarse y el alma se ensancha. De este modo, la naturaleza humana empieza a semejarse a la divina. Nótese aquí la cartografía espiritual que en la época comienza a delinearse según las leyes que Osuna expone. A diferencia de Santa Teresa y San Juan, quienes años más tarde emplearán metáforas, símbolos y demás figuras retóricas para explicar la transformación que acarrea en el alma la puesta en práctica de la ley natural, en *Ley de amor santo* Osuna limita los términos de su explicación a un lenguaje que, sin dejar de ser sencillo, refleja en estilo narrativo los principios teológicos que subyacen a la nueva doctrina del recogimiento. Este detalle diferencia el estilo del *Cuarto abecedario* o *Ley de amor santo* respecto al del *Tercer abecedario*, en el que despliega sobre una plataforma igualmente doctrinal un mayor número de metáforas.

Osuna subraya que todos los principios contenidos en la ley natural derivan de las características de la naturaleza divina, los cuales se resumen en el sustantivo *bondad*: “pues que la bondad se manifiesta más en Dios que otra cosa alguna, y la bondad, según vimos, demanda amor, cosa es de sí conocida que la ley sobredicha ha de ser de amor” (*Ley 236*). En otras palabras, dado que la bondad atrae el amor, la bondad de Dios hacia sus seres creados suscita en ellos la retribución de su amor. En consecuencia, devienen también bondadosos, por lo que pasan a ser espejos de la bondad divina. Esta premisa le sirve al maestro franciscano para asentar que de este modo el alma se aproxima a la santidad, en otras palabras, se deifica, se perfecciona, se eleva por sobre la condición pecadora dentro de la cual nace. Nótese aquí la dinámica interna mediante la cual el monje explica la manera en que opera la ley de amor: “y tanto más amado por la voluntad, cuanto más conocido por el entendimiento” (*Ley 236*), dando sentido así a las bases antropológicas desde las cuales *agape* aflora y cobra significado en la vida del creyente: “porque así como, según dice el Señor, el que da a todos generación no ha de ser estéril ni sin fruto, tampoco debe dejar de amar la bondad que nos manda que amemos” (*Ley 236*). Por otra parte, pone de manifiesto la esencia de *caritas* al identificar a Dios como la fuente suprema de amor por medio del rasgo de la bondad. Cabe destacar en este punto la vida que Osuna otorga a la doctrina humanizándola al máximo al entremezclarla magistralmente con el lenguaje convencional: “y el amar

su misma bondad no le sea deshonra sino grandeza y perfectísima justicia” (*Ley* 236). San Juan de la Cruz contribuirá aún más profundamente a moldear el proyecto antropológico reformista que Osuna esboza a partir de las leyes mencionadas, tal y como se demostrará más adelante.

Así, habiendo sido creada desde la pureza del entendimiento divino y teniendo carácter eterno, Osuna exalta la ley natural en calidad de verdad absoluta. No seguirla conduciría entonces a la imperfección, al error, y por ende al alejamiento del Creador. En otras palabras, desdeñar la ley natural implicaría el rechazo a recuperar la perfección perdida en la caída de Adán. Este acto a su vez impediría el privilegio de volver a la felicidad a la cual Dios había destinado al primer hombre (*Ley* 235). A través de la descripción de los procesos internos desde los que Dios opera para que el alma se perfeccione y emerja en ella un sentimiento que se aproxima al de la felicidad beatífica, Osuna contribuye a enriquecer los nexos entre la imagen divina y la naturaleza humana que se hallaban en estudio.

A diferencia de Osuna, San Juan de la Cruz no elabora leyes que faciliten al lector la comprensión del proceso por medio del cual el alma deviene semejante a la naturaleza divina por medio del amor. Por el contrario, el maestro del Carmelo se limita a comunicar mediante un lenguaje poético y alegórico la manera según la cual Dios iguala el alma con su propia naturaleza a través de los dones que le confiere. Al igual

que Osuna, San Juan busca poner en evidencia las raíces desde las que el ser humano puede reivindicar su felicidad en el mundo terrenal. Así, pone de relieve que, a través del recibimiento del amor divino, la voluntad se deifica puesto que adquiere la capacidad de amar con la misma intensidad con la que Dios ama. En el texto en prosa de *Cántico espiritual* San Juan apunta: “amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así, ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama” (*Obra* 199).

El punto anterior es relevante no sólo porque demuestra el modo en que San Juan desarrolla la ley natural de Osuna y la dinámica interna que da sentido a *agape*, exaltando al mismo tiempo *caritas*, sino que además contribuye a aclarar el conocimiento sobre la naturaleza divina al aludir implícitamente a la transformación de la imagen de Dios en el marco de la doctrina cristiana. En otras palabras, recuerda al lector que el Dios amoroso de los místicos no es el mismo que aquel erigido por Platón y posteriormente reelaborado por Aristóteles en la antigüedad (Lindberg 13). Mientras que el demiurgo platónico y el dios aristotélico eran concebidos como entes inmutables, perfectos, desprovistos de sentimientos y por ende muy desemejantes a la naturaleza humana, (Platón, *Fedón* 343-44), (Aristóteles, *Metafísica* 504), el Dios de los místicos de la modernidad española es fundamentalmente un Dios poseedor de sentimientos, es decir, que también ama y espera ser amado. En este sentido, la doctrina teológica de San Juan de la Cruz

humaniza el dios de los filósofos griegos sin dejar de situarlo en una esfera de pureza y grandeza que lo distingue notablemente de la condición humana. Asimismo, añade un argumento más para justificar la importancia de *agape* y la comprensión de *caritas* dentro de la nueva doctrina espiritual. Los dioses de los filósofos griegos antes mencionados no poseían la capacidad de amar ni de moverse porque dichos rasgos atentaban contra la perfección inherente a un dios. Debe tomarse en cuenta que esta imagen del dios inmóvil, desprovisto de afectividad, se extiende en la escolástica medieval a través de la filosofía de Santo Tomás de Aquino, quien, adepto a la filosofía aristotélica, intenta demostrar la existencia del Ser Supremo tomando como argumento principal su condición de ente perfecto, causa primera o motor inmóvil de todo lo creado (Lindberg 8).

A diferencia del dios inmóvil, el Dios de los místicos cristianos es un Dios que no pierde su perfección aunque ame. Al otorgar su amor, Dios eleva el alma que se encontraba apegada a la realidad material permitiéndole así conocer e igualarse a su propia esencia divina. Es en este punto donde el recogido espera acercarse al punto máximo de la vida espiritual, aquel en el cual se experimenta una sensación de felicidad similar a la que está reservada en la otra vida. San Juan de la Cruz afirma en la narrativa del *Cántico espiritual*: “la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada” (*Obra* 174), con lo cual deja en claro que el Dios cristiano no guarda distancias con sus seres amados y

de quienes es amado llenándolos así con su propia perfección, como expresa en la prosa de *Llama de amor*: “Y así, estos visos de gloria que se dan al alma son estables, perfectos y continuos, con firme serenidad en Dios” (*Obra* 302).

San Juan representa metafóricamente las ideas anteriores en la imagen del matrimonio espiritual, ampliamente aludida en los capítulos precedentes. Una de las más famosas, incluida en la prosa del *Cántico espiritual*, despliega una viña cuyas flores representan las virtudes ya perfeccionadas sobre las que se consuma la unión entre los amantes:

[A] esta sazón que el alma está gozando la flor de esta viña y deleitándose en el pecho de su Amado, acaece así que las virtudes del alma se ponen todas en pronto y claro. . . mostrándose al alma y dándole gran suavidad y deleite; las cuales siente el alma estar en sí mismas y en Dios, de manera que le parecen ser una viña muy florida y agradable de ella y de él, en que ambos se apacientan y deleitan. (*Obra* 110)

En la cita anterior el maestro del Carmelo da cuenta de la felicidad que emerge dentro del amor unitivo mediante el verbo en gerundio “gozando.” Dado que ésta se experimenta cuando las potencias recobran su armonía o unidad, la suavidad y el gozo interior afloran únicamente en medio de tal estado por lo que devienen indicadores que se asocian

con el sustantivo felicidad. Por otra parte, la repetición de la palabra “deleite” en su forma verbal y sustantiva le agrega fuerza ya que connotativamente evoca la idea de un estado de satisfacción placentero (*Diccionario* 476). Dado que la felicidad siempre implica el arribo a este último, tanto el deleite como la felicidad devienen semánticamente sinónimos.

A diferencia de la viña, que representa la unión *per se* entre el alma humana y Dios, el huerto es el lugar en donde el Espíritu Santo prepara al alma para la unión mística. Esta idea es expresada en la canción 17 del “Cántico espiritual” a través del verso “aspira por mi huerto” (*Obra* 114). Aquí la palabra *aspirar* equivale en el lenguaje doctrinal de la teología cristiana a la infusión de la gracia, dones y virtudes que perfeccionan y enriquecen el alma. En el comentario al verso, San Juan de la Cruz subraya las consecuencias que acarrea el descenso del Espíritu de Dios en el alma humana mediante un vocabulario que las exalta tal como se aprecia en las palabras “admirable,” “riqueza” y “hermosura” contenidas en las siguientes líneas: “Y entonces es cosa admirable de ver y suave de sentir la riqueza que se descubre al alma de sus dones y la hermosura de estas flores de virtudes ya todas abiertas en el alma” (*Obra* 115). Este estadio, en el que Dios le permite al recogido tomar conciencia de la hermosura de su ser por medio del conocimiento concreto de sus propias virtudes, constituye la

plataforma sobre la cual el devoto experimenta un viso de la felicidad beatífica.

La incidencia voluntaria de Dios en el alma que Osuna denomina “ley positiva” San Juan la representa en el “Cántico espiritual” mediante la imagen del viento del sur que aviva el amor que ya existía desde un principio entre el alma del ser humano y Dios, olvidado, no obstante, debido a la condición pecadora en la que se nace: “Ven austro que recuerdas los amores” (*Obra* 113). Así da cuenta del primer paso en la igualación del alma del hombre con la de Dios. En el comentario al verso el monje carmelita agrega: “por este aire entiende el alma al Espíritu Santo, el cual dice que recuerda los amores; porque, cuando este divino aire embiste en el alma, de tal manera la inflama toda, y la regala y aviva y recuerda la voluntad, y levanta los apetitos (que antes estaban caídos y dormidos) al amor de Dios” (*Obra* 114). A través del verbo *levantar*, San Juan intenta aclarar que es el Espíritu de Dios el que hace que el alma recobre su tendencia natural de elevarse hacia las cosas divinas. Cuando el alma se une con Dios crece tanto en su anchura como en su posición, esto le permite experimentar un incremento en la intensidad de los afectos, emociones y sentimientos que se albergan en ella, dándole un viso de la felicidad que le espera en la otra vida. San Juan insiste en representar esta idea por medio de los vientos del austro, los cuales “son en tanta abundancia algunas veces que el alma le parece estar vestida de deleites y bañada en gloria inestimable” (*Obra* 116). En contraposición,

Bernardino de Laredo ya había identificado en *Subida del Monte Sión* a Aquilón, el cual define como “*aire frío y desecativo*” (27), como aquel que representa “las transitorias, sensuales consolaciones; las cuales, passando presto, dexan frialdad en el ánima y sequedad de conciencia” (27). Nótese el afán de los autores anteriores por elegir una figura natural idónea que facilite en el lector no instruido en teología la comprensión de las propiedades del espíritu divino y su diferencia con aquellas que se le oponen. Así, el viento “austro” pudiera pasar a identificarse como causa de felicidad mientras que “Aquilón” daría cuenta del efecto contrapuesto.

De acuerdo a lo anterior, cabe destacar una vez más la manera detallada según la cual San Juan describe la dinámica interna desde la cual se erige la idea de felicidad terrenal, contribuyendo de este modo a enriquecer la perspectiva antropológica de la época y con ella la restauración de la dignidad del ser humano. Cabe subrayar igualmente el entretrejo de los diferentes niveles de lenguaje: metafórico, conceptual y convencional, a partir de los cuales el Doctor del Carmelo explica magistralmente la nueva teología espiritual que demarca el inicio de la modernidad.

Basándose en la disparidad entre el significado común que reflejan los versos del “Cántico espiritual” y la explicación con fundamento teológico que los acompaña, Domingo Ynduráin arguye que en el tema sobre la igualación del alma humana y la divina San Juan pudo haberse inspirado en fuentes distintas a las bíblicas, como por ejemplo en el *Liber*

Creaturarum, de Raimundo Sabunde, que “prefiere el Libro de la Naturaleza al Libro de la Escritura” (*Aproximación 23*). Dado que dicho autor influyó notablemente en los espirituales de la época, Ynduráin trae a colación numerosos ejemplos en los que se describen los efectos unitivos del amor. Así, cita un pasaje de Luis de Alarcón en el cual el monje agustino explica, mediante un lenguaje sencillo y cotidiano, tales efectos: “el efecto del amor es la unión, de aquí es que el que ama a otro de amor perfecto, querría siempre tenerlo presente y aun tenerlo cabe sí y quanto más le ama tanto quiere tenerlo más junto consigo, y hasta llegarlo y meterlo dentro de la fuente do procede su amor que es el corazón” (*Aproximación 24*). De este modo, Ynduráin busca realzar el carácter humano de la nueva doctrina sanjuanista expresada bellamente en la metáfora del matrimonio espiritual y ligada directamente a la idea de felicidad.

San Juan no sólo se limita a describir la felicidad del alma humana, sino que también la aborda en relación a la figura de Jesús Cristo y la unión amorosa que guarda con su Padre. Así escribe en la prosa del *Cántico espiritual*: “el Hijo de Dios se deleita en el alma en estos deleites de ella y se sustenta en ella, como en el lugar donde grandemente se deleita, porque el lugar se deleita de veras en él” (*Obra 117*). En este sentido, abre un espacio para reflexionar desde el marco de la doctrina teológica expresada en lenguaje poético sobre la relación de

igualdad entre el alma humana y la divina por efecto del puro amor (este punto será ampliado más adelante).

En la cita anterior San Juan se vale cuatro veces del sustantivo *deleite* para denotar la permanencia e incremento de este sentimiento en la relación entre las dos sustancias divinas. Esta serviría como modelo perfecto para ilustrar, bajo una óptica semejante, la unión que se produce entre el alma humana y la de Dios. En este caso San Juan da cuenta de los deleites que comparten Dios y el alma por medio del verso: “y pacerá el Amado entre las flores.” Aquí es de notar que, aun cuando en la época renacentista el verbo *pacer* cobra significados diversos, el maestro del Carmelo lo emplea en el “Cántico espiritual” exclusivamente como sinónimo de *deleitar*. Ynduráin sostiene esta idea, agregando al mismo tiempo que cualquier otra interpretación traicionaría la intención legítima del Santo :

La razón de esto, creo, es que un lector de poesía interpreta e identifica, automáticamente, sin planteárselo conscientemente, el valor del sentido *pace* con el que tiene en la lengua poética del momento. En consecuencia entiende *pace* como “se deleita.” O, si se prefiere, traduce lo uno por lo otro, como, en definitiva, hace el propio Juan en la Declaración, porque probablemente tenía la equivalencia en la cabeza aunque no se dé cuenta de ello. O no lo diga. (*Aproximación 28*)

Sin restar autoridad al estudio de Ynduráin, no debe dejarse de lado la referencia a la fuente bíblica del libro de los Proverbios (8:3) del rey Salomón que el mismo San Juan cita en el comentario y sobre la cual se inspira: “Mis deleites son con los hijos de los hombres” (*Obra* 118). En este contexto la igualdad que San Juan plantea entre las sustancias humana y divina refleja, por una parte, el mismo deleite que Dios le ha confesado al rey, y, por otra, el del alma a la que Dios se ha revelado. San Juan explica así, con sencillez asombrosa, la ley natural de amor de Osuna y el sentimiento que aflora entre el alma humana y la sustancia divina en la unión mística. En el mismo orden de ideas, cabe destacar que el empleo del verbo *pacer* también se remonta al Cantar de los Cantares, el cual, como Morales demuestra, constituye el libro bíblico preferido de casi todos los místicos renacentistas y, en particular, el de nuestro doctor del Carmelo (89). Morales considera que San Juan alude al texto bíblico no con la intención de encontrar un fundamento meramente doctrinal sino para expresar los sentimientos que en él afloran como producto de sus propias experiencias místicas (90). De aquí que pueda afirmarse que, al incluir el verbo *pacer* en el último verso de la canción 26, la intención del Santo radica en comunicar una idea de felicidad que se nutre del significado del sustantivo *deleite*, tal y como se ha señalado anteriormente tomando como fundamento el estudio de Ynduráin. Nótese que también aquí los niveles de lenguaje empleados

para dar significado al sentimiento que invade el alma en la vía unitiva otorgan vida a las premisas doctrinales de la nueva teología espiritual.

A diferencia de San Juan de la Cruz, Santa Teresa comunica sus ideas acerca de la elevación del alma hacia Dios y la edificación que este acto espiritual acarrea a través de un lenguaje y unas imágenes tomadas de la mera cotidianeidad. De este modo, describe con sencillez en *Camino de perfección* las conductas que deben asumir quienes se esfuerzan por implementar en sus vidas la sola ley de amor que conduce a la felicidad:

Quienes de veras aman a Dios, todo lo bueno aman, todo lo bueno quieren, todo lo bueno favorecen, todo lo bueno loan, con los buenos se juntan siempre, y los favorecen y defienden; no aman sino verdades y cosa que sea digna de amar. ¿Pensáis que es posible, quien muy de veras ama a Dios, amar vanidades, ni puede, ni riquezas, ni cosas del mundo de deleites, ni honras, ni tiene contiendas, ni envidias? Todo porque no pretende otra cosa sino contentar al Amado. Andan muriendo porque los ame, y así, ponen la vida en entender cómo le agradarán más. (*Obras* 506)

En la cita anterior Santa Teresa hace eco de la premisa osuniana según la cual la bondad atrae al amor y sobre la cual se erige “la ley natural” al subrayar como rasgo que caracteriza de modo general las conductas de quienes aman al Padre celestial como constantemente

orientadas hacia el bien. La búsqueda y obtención de las cosas buenas genera, a su vez, el incremento del amor de Dios, con lo cual el alma se perfecciona en las virtudes deviniendo similar a la naturaleza divina. En la misma línea que su predecesor franciscano y su coetáneo San Juan de la Cruz, Santa Teresa se afana aquí por delinear, aunque desde una perspectiva más apegada al quehacer diario, los principios que moldean las conductas que Dios aprueba como merecedoras de su amor y, por tanto, conducentes a la plenitud interior. En otras palabras, a través de su discurso deja implícita la idea de acuerdo a la cual la felicidad no florece en un alma que no sea buena, es decir, que no haya sido perfeccionada en sus virtudes, porque es sólo a través del cultivo de la bondad (la cual, como ya se ha explicado al analizar la noción de *agape*, no es más que el reflejo vivo del amor de Dios en las acciones de los hombres) que Dios decide acercar o elevar el alma hacia Él, igualándola consigo y por ende haciéndola más feliz. Cuando esto ocurre, la restaura del estado impuro que le impedía desenvolverse de acuerdo al amor que genera a su vez la conducta bondadosa. Nótese entonces el desarrollo teórico que implícitamente se incorpora al marco antropológico de la época. En la última cita transcrita Santa Teresa subraya mediante palabras que denotan sentimientos profundos, tales como “andan muriendo” y “ponen la vida,” la disposición de aquellos que, movidos por el amor de Dios, han decidido consagrarse a Él asumiendo como principio rector de su quehacer diario la practica de la virtud. La priora

del Carmelo insta así a quienes la escuchan y leen a practicar la bondad para lograr que el amor divino penetre en la propia interioridad y la reoriente en sus actos. Mediante el despliegue de estos últimos impregnados de amor, el individuo lograría acercarse a la verdadera felicidad terrenal.

Cabe destacar que Santa Teresa se refiere a “lo que es bueno” sin definirlo directamente, tal como lo haría cualquier teólogo escolástico. Por el contrario, prefiere enumerar acciones y sentimientos que se opondrían al cumplimiento de la ley de amor y por ende a la conducta bondadosa. Este dato confirma el carácter de innovación que en el renacimiento tiene el discurso teresiano, ya que se aleja del canon doctrinal y retórico hasta el momento conocido. La manera como la Santa esquivó definir “lo que es bueno” vendría a representar entonces una nueva estrategia didáctica para comunicar, de un modo menos abstracto y más apegado a la vida cotidiana, la importancia que encierra seguir el impulso amoroso hacia el bien si se pretende ascender en la escala que conduce a la felicidad terrenal.

Aun cuando no exista evidencia de que Francisco de Osuna y Santa Teresa hayan leído las obras de Platón, sería injusto pasar por alto la gran influencia que, por vía indirecta, tuvo el filósofo griego en lo que respecta a la relación que ambos autores establecen entre las nociones de amor y bien. Carter Lindberg (6) trata este punto de modo general al señalar que la noción de amor platónico se halla presente en el

misticismo medieval europeo y se extiende al período de la modernidad temprana principalmente por medio de la obra *Convivio*, de Dante, y el *Comentario sobre la noción de amor en el Simposio de Platón*, de Marsilio Ficino, destacando a su vez el *Simposio* como el texto platónico que sobresale en sus reflexiones acerca del amor. En este último el amor es presentado como el deseo de alcanzar aquello que no se posee o el temor de perder lo que es amado (Lindberg 5). Platón relaciona esta concepción del amor con la idea de felicidad o *eudaimonia*, por lo que ésta pasa a perfilarse como el impulso de la voluntad hacia el bien. Por otra parte, aclara que las cosas buenas que llenan el vacío que surge como producto del deseo de alcanzar lo que no se tiene no se hallan en el mundo sensorial. En éste los objetos son perecederos y cambiantes, por lo que al desaparecer regeneran el mismo vacío que anhela otra vez ser colmado. El verdadero bien existe sólo en las cosas eternas y perfectas, es decir, en el mundo de las ideas puras que está más allá de la contingencia. Lindberg apunta que Platón identifica el bien perfecto e inmutable con la belleza o la idea de lo bello, por lo que ambas nociones (el bien y lo bello) pasan a considerarse en el marco de la teoría platónica como sinónimas.

Aun cuando los místicos no comparten la imagen del demiurgo platónico (en quien se hallan las ideas puras) ya que, como se ha explicado, el Dios cristiano es un Dios de amor y de bondad, y estas características no están presentes en el carácter inmóvil y desprovisto de sentimientos del demiurgo platónico, puede llegar a establecerse un

paralelismo entre la lógica que rige la noción de felicidad platónica y la mística. Ambas sostienen la necesidad de que las conductas se orienten hacia el “bien supremo” como una condición necesaria para colmar el vacío interior que impide a los hombres ser felices en la vida terrenal. En este punto, la espiritualidad en la mística se viste de la racionalidad platónica y viceversa. Nótese entonces el renacimiento epistemológico en el siglo XVI de las nociones platónicas del bien y la belleza que toman cuerpo a través de la afectividad mística, tal como lo corroboran las imágenes referentes al matrimonio espiritual desplegadas en las obras tanto de Santa Teresa de Ávila y de San Juan de la Cruz, y que desde el punto de vista conceptual se resumen en la palabra *caritas*. Lindberg se alinea con esta apreciación al comentar que la reminiscencia de la belleza y la verdad capaz de ser evocada por cualquier ser humano debe inspirar a este último a la búsqueda de una existencia más elevada que en el contexto platónico se define como el reino de las ideas puras (6). De esta manera, el devoto se acercaría a los linderos de la felicidad eterna. Bernard McGinn mantiene la apreciación anterior al traducirla al contexto del lenguaje místico añadiendo la noción de beatificación, sinónimo de felicidad: “Plato views the true human subject, or soul, as a searcher always restless short of permanent possession of the Absolute Good which beatifies” (25) [Platón ve el verdadero sujeto humano o alma como el siempre incansable investigador carente de la posesión permanente del Bien Absoluto que beatifica.]

En el ascetismo platónico la purgación de los apetitos sensoriales es indispensable para aprehender por vía racional el bien supremo (McGinn 25). Aquí, el sentido de igualdad entre la naturaleza humana y la divina se obtendría por medio del esfuerzo de la voluntad por remedar la pureza intelectual que, en la filosofía de Platón, conduce a las Ideas o *Eidos*. Tal aprehensión representa un momento de felicidad, aunque aún imperfecto, porque la visualización absoluta del bien sólo se produce cuando el alma queda liberada del cuerpo y regresa al Hades donde habita el demiurgo como bien se lee en el *Fedón* (52) y *El Banquete* (257-64). Los místicos católicos de la España del siglo XVI también mantienen la necesidad de la vida ascética para acercarse al bien supremo, pero el objetivo de la misma se diferencia del enfoque platónico en la ilustración que el amor opera en la voluntad fortalecida y depurada de los factores sensoriales y afectivos que la alejan de Dios. Así, el bien supremo platónico se torna, en el marco de la mística, en Dios amoroso que restaura la felicidad perdida por el pecado original. En este sentido, cuando Santa Teresa descarta la posibilidad de entender el significado legítimo del bien por medio de las acciones de la voluntad que no son producto del amor, como las envidias, las contiendas y las vanidades, no sólo alude implícitamente a la necesidad de la vida ascética a fin de erradicar del repertorio conductual tales actitudes, sino que además identifica la felicidad con la idea de un bien que se sobrepone significativamente a las mismas. Este no sería más que el Bien supremo

esbozado en el marco de la racionalidad antigua de la filosofía platónica. Nótese aquí una vez más la epistemología afectiva que hace relucir y dar vida al vocabulario de la doctrina del filósofo griego, fortaleciendo de este modo las razones para aceptar la dinámica antropológica sobre la cual se sostendría la visión de felicidad renacentista en el marco de la observancia.

La ley natural de amor y la igualdad que se deriva de ella también se ilustra en la mística a partir de la evocación poética y narrativa de la relación trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En *Ley de amor santo* Osuna trata este aspecto de manera detallada y profunda, señalando que Dios y su Hijo Cristo comparten una sola voluntad formada a partir del amor infinito a través del cual se rige el Padre celestial (235). Osuna caracteriza este amor como “vehemente” a fin de otorgar énfasis a la intensidad con la cual Dios ama desde su condición infinita. Este punto distingue la mística católica de las demás tradiciones místicas:

Como en el Padre y en el Hijo no haya más de una voluntad y una sola esencia comunicada del Padre al Hijo, en aquella generación intelectual donde le dio su misma voluntad, que es una sola en el Padre y en el Hijo, con que es amada aquella sola y no partible esencia, síguese que este amor así producido se puede católicamente decir *amor del Padre y del Hijo*, porque ambos con

sola voluntad que tienen lo producen amando aquella impartible esencia; y pues el Padre y el Hijo con una misma infinita voluntad aman una misma cosa infinitamente amable, igualmente es de ellos este amor tan vehementísimo y sustancial, como se requiere saliendo de potencia infinita que ama lo que es interminablemente amable. (Osuna, *Ley* 352)

Siguiendo el canon, Osuna identifica el Espíritu Santo en calidad de puente que une el amor entre el Padre y el Hijo, y, como se verá posteriormente, entre este último y la humanidad. Esta dinámica la representa mediante la imagen de un río cuyas aguas cristalinas constituyen una fuente de agua viva. Dado que este amor que el Padre transmite al Hijo tiene las características de la propia naturaleza del Padre, unifica la voluntad del Hijo (*Ley* 354). A través de este río de amor, el Hijo adquiere el conocimiento claro de las verdades que están contenidas en el entendimiento de su Padre, las cuales, por ser verdades, son perdurables e incorruptibles. De aquí que Osuna compare las aguas del río con el cristal a fin de subrayar la pureza de las verdades que el Padre transmite a través de su amor. Estas verdades son también reveladas a los santos, es decir, a aquellos que han tenido el privilegio de sentirse llenos del amor puro y cristalino de Dios, permaneciendo en este amor aun después de la muerte. En el mismo orden de ideas, Osuna señala que dichas aguas son portadoras de vida, es decir, colman el alma

de la misma gloria que conforma la voluntad del Padre: “En se decir *río y de agua viva*, se muestra que el Espíritu Santo nunca se parte de su fuente, que es la voluntad del Padre y el Hijo, con los cuales está siempre unido como el río vivo con su fuente” (*Ley* 354).

Osuna subraya que la intensidad del amor que une al Padre y al Hijo los iguala en perfección y armonía, es decir, en la felicidad que sólo se goza en el “interior cumplimiento de la gloria.” Al igual que en el vocabulario empleado por Santa Teresa y San Juan de la Cruz para describir el matrimonio espiritual entre el alma humana y Dios, Osuna también se vale de connotaciones magnificadas tales como: *abundosa*, *soberano*, *infinitamente* y *hartar*, a fin de transmitir al lector la idea de un amor compartido tan intenso y profundo que logra constituirse en una sola voluntad.

Esta emanación con que este *río* procede muestra que hay en las cosas divinas perfección de abundosa naturaleza y unidad de concordia, con que el Padre y el Hijo casi se transfunden de igual voluntad en un amor tan soberano, que empleen allí todas las fuerzas de amar y muestra que hay en ellos interior cumplimiento de gloria, pues tienen tan cumplida su infinita voluntad que no tienen necesidad de buscar amigos fuera de sí, pues que el río de su amor los harta infinitamente, empleando allí todas las fuerzas

de amar, que no se pueden hartar en todo lo criado por ser poquito. (*Ley* 354)

En uno de sus romances—el “Romance sobre el evangelio *in principio erat verbum*, acerca de la santísima trinidad”—San Juan de la Cruz plasma en largas estrofas las ideas que Osuna expresa en lenguaje doctrinal. En los primeros versos presenta la naturaleza amorosa de Dios como portadora de una felicidad heredada por su Hijo, quien ya existía en Él desde que surgió por sí mismo el Verbo. Este último contiene la ley de amor por la que Dios mismo se rige e inscribe en el corazón del Hijo y en la posteridad de Adán. A continuación los versos del romance:

En el principio moraba
el Verbo, y en Dios vivía,
en quien su felicidad
infinita poseía.

El mismo Verbo Dios era,
que el principio se decía;
Él moraba en el principio,
y principio no tenía.

Él era el mismo principio;
por eso de él carecía.

El Verbo se llama Hijo,

que del principio nacía;
hale siempre concebido
y siempre le concebía;
dale siempre su sustancia
y siempre se la tenía.
Y así la gloria del Hijo
es la que en el Padre había,
y toda su gloria el Padre
en el Hijo poseía. (*Obra 86*)

A diferencia del amor que comparten el esposo y la esposa en el matrimonio espiritual, el que San Juan describe aquí es puramente infinito, inefable y totalmente igualitario, ya que procede del mismo Verbo eterno y perfecto, desprovisto de cualquier influencia carnal. Este dato convierte el amor trinitario en el modelo supremo de la felicidad que se reserva para después de esta vida y además facilita la comprensión de la unión mística en tanto manifestación imperfecta de aquél. De aquí que, por ser finita, la felicidad que comparten la esposa y esposo en el “Cántico” sólo llega a semejarse a la del Padre y el Hijo. Esto acarrea que San Juan la describa únicamente como un viso de la gloria eterna. Por el contrario, el infinito amor del Padre y el Hijo se incrementa constantemente en una sólida unidad, punto que Georges Tavad comenta al decir que se trata de la fusión en un mismo ser a partir de las

cualidades de un mismo tipo de amor que emana del Espíritu Santo y a través del cual el Padre y el Hijo se mantienen en diálogo (143). Andrés Martín adaptaría este comentario al marco de la mística española del siglo XVI al resaltar la vena humana por la que circula el amor de Dios: “El misterio trinitario es el principio de unión de Dios con el hombre: el Padre envía al hijo para hacer a los hombres partícipes de la vida trinitaria. . . Es la síntesis genial de la espiritualidad sanjuanista” (*San Juan* 74).

Los siguientes versos del romance sanjuanino a que nos hemos referido refuerzan la idea de felicidad que comparten el Padre y el Hijo:

En aquel amor inmenso
que de los dos procedía
palabras de gran regalo
el Padre al Hijo decía,
de tan profundo deleite,
que nadie las entendía;
sólo el Hijo lo gozaba,
que es a quien pertenecía. (*Obra* 88)

En primer lugar, el adjetivo “inmenso” describe la magnitud e intensidad del amor que comparten el Padre y el Hijo antes de que este último deviniera hombre. En segundo lugar, las palabras “de profundo deleite”

dan cuenta del resultado que, en términos afectivos, genera en el Hijo la asimilación de la sabiduría del Padre. San Juan subraya el amor incondicional del Padre al calificar la sabiduría que ilustra al Hijo como “palabras de gran regalo.” Al igual que en el caso de los adjetivos anteriores, el maestro del Carmelo se esfuerza por subrayar la sobrenaturalidad del hecho que describe al anteponer a la palabra “regalo” el adjetivo “gran.” Esta misma idea la corrobora al asentar a través del verso “que nadie las entendía,” que dicha sabiduría, la cual como ya se ha explicado emana del puro amor de Dios, escapa a la asimilación del entendimiento humano y por ende no puede ser traducida. Asimismo, al emplear en el último verso el verbo en tiempo imperfecto “gozar,” San Juan explicita que el privilegio del amor y la sabiduría divina corresponden únicamente al Hijo.

De lo anterior se deduce que el léxico de los versos sanjuaninos describe la idea de felicidad dentro de la relación trinitaria mediante los mismos términos que emplea para hacerlo en relación a la unión mística. De aquí que en ambos casos se evidencie el efecto de igualdad que el amor causa entre quienes se aman y la felicidad que la misma enmarca. El léxico del romance refleja igualmente el afán de San Juan por esconder, tras palabras que evocan un amor personal, el amor esencial, propio de la naturaleza divina. Este amor determina la diferencia entre la naturaleza de la unión mística y la trinitaria. Mientras que la primera es

accidental porque se consuma dentro del mundo material, la segunda es esencial pues ocurre en un estrato meramente etéreo.

En la tercera sección del poema, o “de la creación,” San Juan reitera, aunque desde otra perspectiva, la idea sobre la igualdad que genera el amor. Aquí ya no se trata del amor celestial entre el Padre y el Hijo, sino de la igualación del alma humana con la de Cristo a través del amor. En otras palabras, aun cuando San Juan vuelve a adjudicar al amor la tarea de igualar a los que se aman, esta vez enfoca el tema a partir de la desigualdad que separa el alma humana de la divina. En los versos que siguen San Juan subraya la necesidad de que el Hijo adquiriera condición humana, es decir nazca hombre, como único medio para que el alma de los seres creados se torne capaz de experimentar la felicidad que se deriva del amor. Dado que Cristo es el heredero de la sabiduría que Dios le ha transmitido por medio de su Espíritu Santo, el alma absorbería esta misma sabiduría al tomar a Cristo como medio para llegar a Dios. El maestro carmelita escribe, ya en la parte séptima, donde Prosigue la Encarnación:

Ya ves, Hijo, que a tu esposa
a tu imagen hecho había,
y en lo que a ti se parece
contigo bien convenía;
pero difiere en la carne,

que en tu simple ser no había.
En los amores perfectos
esta ley se requería,
que se haga semejante
el amante a quien quería,
que la mayor semejanza
más deleite contenía;
el cual, sin duda, en tu esposa
grandemente crecería
si te viere semejante
en la carne que tenía. (*Obra 94*)

En esta parte del poema San Juan presenta la comunicación de Dios hacia su Hijo mediante versos impregnados de un tono de confianza e intimidad que reflejan así la preocupación del Padre por mostrarle al Hijo el deleite que sentiría el alma humana al poder percibirlo como parte de ella. En otras palabras, el Santo enfatiza la importante misión que Dios le encomienda a su Hijo: la enseñanza de su amor. Aquí, San Juan mantiene viva la idea del retorno del alma a Dios que, como ya se ha explicado en el primer capítulo de esta tesis, constituye el tema central de la teología mística. Dado que el plan del Padre celestial radica en que el ser humano recupere la felicidad perdida por el pecado original, la igualación con la naturaleza del Hijo se torna la vía idónea para

recobrarla. Los versos: “que la mayor semejanza / más deleite contenía” dan cuenta de esta última idea. Una vez más, San Juan enmascara mediante el lenguaje ordinario un punto en particular de la doctrina teológica, en este caso, la Encarnación, agregando así un punto más a la antropología teológica que sostiene su doctrina mística.

Tavard aporta un dato curioso respecto al modo en que San Juan explica la transformación del alma en novia de Dios. Así, afirma que en el segundo capítulo de *Subida del Monte Carmelo* San Juan representa mediante el sustantivo “novia” la sabiduría que Cristo hereda de su Padre, lo cual equivale a decir que el monje carmelita representa a Cristo en un primer momento mediante una figura femenina. Tavard señala que esta manera de representar al Hijo del Dios cristiano ya se conocía en la literatura medieval en la cual San Juan pudo haberse inspirado (145). Este proceso le sirve al maestro del Carmelo para explicar la transformación del alma en novia mediante la unión por semejanza con Cristo. En otras palabras, cuando el alma asimila el amor del Padre a través de Cristo (repito, siendo Cristo llamado “novia”) el alma adquiere las mismas características que Él, por lo que también deviene novia. Este dato pudiera representar la plataforma conceptual que moldea la metáfora del matrimonio espiritual o, en lenguaje teológico, vía unitiva. Es probable que San Juan también pudiera haberse inspirado tanto en el libro bíblico de Tobías como en el de los Proverbios, en donde la

sabiduría es representada como la novia que espera ser desposada (147).¹²

Cuando el alma percibe que ha crecido por la sabiduría proveniente del amor divino, la fuerza mediante la que es capaz de amar se incrementa significativamente. De aquí que la felicidad que se desprende de la igualdad del alma con la de Dios, vista desde el modelo de la unión de la voluntad entre el Padre y el Hijo o a partir del alma convertida en novia, no sólo signifique conocimiento de Dios y deleite en su amor, sino también incremento en la fuerza de amar. Esta particularidad la perfecciona, lo cual permite erigir un nuevo retrato de la antropología espiritual del ser humano. San Juan afirma en su Declaración del *Cántico espiritual*:

Por cuanto él allí le da su amor, en el mismo la muestra de amarle como de él es amada. Porque, además de enseñar Dios allí a amar al alma pura y libremente y sin intereses, como él nos ama, la hace amar con la fuerza que él la ama transformándola en su amor, como habemos dicho, en lo cual le da su misma fuerza con que puede amarle, que es como ponerle el instrumento en las manos y

¹² Tavard nota que es sólo en el capítulo 14 de *Subida del Monte Carmelo* donde, posiblemente basándose en el Cantar de los Cantares, San Juan representa la sabiduría divina mediante la imagen del novio o amado de la novia, siendo esta última el alma transformada (147).

decirle cómo lo ha de hacer, haciéndolo juntamente con ella, lo cual es mostrarle a amar y darle la habilidad para ello. (*Obra 226*)

Ynduráin comenta el problema que suscitó a comienzos de la modernidad esta deificación del alma por el recibimiento del amor divino. El autor señala que los espirituales de la época tomaron precauciones a fin de que sus ideas no se confundieran con las de los alumbrados, los averroístas o aún más los luteranos. Citando una parte de la defensa que Buenaventura Morales hace de Juan Casiano, Ynduráin pone de relieve la importancia de comprender los términos en que debió interpretarse, respetando el canon teológico, la igualación del alma humana y la de Dios a partir del amor:

[D]ecir que l'alma santa se haze uno con Dios, como el padre y el hijo son uno en voluntad y es amor esencialmente, assí l'alma santa se haze uno con Dios por amor, y por un mismo querer, no esencialmente, sino accidentalmente, de suerte que la comparación no se ha de entender totalmente que sea una misma unión la que tienen entre sí el padre y el hijo que la que tiene l'alma santa con Dios, porque esto sería blasfemia, mas ha de tomarse la comparación con un grano de sal, como dizen, porque la unión d'el padre con el hijo es esencial, y la del alma es

accidental, y (como dicen los theólogos) por participación. (Citado en Ynduráin, *Aproximación* 45)

Esta cita demuestra el revuelo que la nueva doctrina espiritual hubo de suscitar en la época debido a la superposición entre ortodoxia y liberalismo, razón y amor, doctrina y poesía.

En conclusión, puede decirse que en este último capítulo la idea de felicidad toma cuerpo a partir de la epistemología unitiva que se establece por medio del amor entre el alma humana y la divina. Esta premisa es sostenida al demostrar la manera como las diversas acepciones etimológicas de la palabra amor se manifiestan en las experiencias místicas de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, así como en la obra ascética y doctrinal de Francisco de Osuna. Mi análisis se ha visto enriquecido por el desarrollo de la óptica literario-estilística, filosófica y teológica de pasajes específicos correspondientes a las obras de los doctores del Carmelo y de sus predecesores directos, Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo, con alusión a este último en menor medida. Hemos destacado en particular el sólido estatus epistemológico que adquiere la experiencia de amor en Santa Teresa de Ávila a través de la asimilación de las características que definen la naturaleza divina. El estilo innovador del lenguaje teresiano articularía el instrumento para transmitir implícitamente a novicias, superiores y lectores en general la asociación amor-felicidad.

El nacimiento de una nueva idea de felicidad a partir de la obra del pionero del recogimiento, Francisco de Osuna, y la Doctora del Carmelo, Santa Teresa de Ávila, es corroborado al demostrar la influencia indirecta en sus textos de la filosofía platónica que aborda especialmente la asociación del amor y la felicidad. La comprobación de esta última serviría como una de las bases para asentar, en primer lugar, la nueva cartografía espiritual sobre la vida interior del ser humano, hecho que por demás enriquece la antropología de la época; y, en segundo lugar, una alternativa diferente sobre la relación del ser humano con Dios que vendría a rescatar la dignidad del primero al ofrecerle un estilo de vida feliz que le había sido denegado en siglos precedentes. Finalmente, se presenta la doctrina de la Trinidad tal como la tratan Francisco de Osuna y San Juan de la Cruz a fin de reforzar la presencia en sus obras de una idea de felicidad que se delinea a partir de la noción de amor. Aquí se destaca el punto sobre la igualdad de las voluntades divinas del Padre y el Hijo en calidad de modelo para comprender el sentido que comporta la experiencia mística que toma lugar en esta vida terrenal desde el amor. La determinación somera de las fuentes sobre las cuales los autores aquí tratados pudieron haberse inspirado complementa cada uno de los aspectos mencionados.

Conclusiones

A partir de un análisis interdisciplinario de las obras correspondientes a los pioneros de la observancia, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y los doctores del Carmelo, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, hemos deducido aquí una teoría epistemológica de la felicidad que plantea, a comienzos de la modernidad, una nueva perspectiva sobre la condición humana. Esta constituye una descripción en detalle de los procesos internos que toman lugar en la esfera espiritual del individuo, subdividida en afectividad y racionalidad. La legitimidad de la teoría epistemológica aquí planteada se deriva del análisis minucioso de estas dos dimensiones constituyendo así un aporte significativo al desarrollo de los estudios interdisciplinarios que combinan las áreas de la literatura, la filosofía, la teología, la historia y la psicología.

Un primer punto que valida la idea de felicidad en la obra de los autores antes mencionados es la readaptación de la doctrina teológica de san Agustín de Hipona sobre el retorno a Dios en calidad de fundamento teórico orientado a inculcar en todo ser humano el cultivo de una afectividad depurada desde la cual se inicia el camino hacia el encuentro con Él. Para los maestros franciscanos y los doctores carmelitas, tal doctrina evoca la necesidad de restaurar en el individuo la confianza en la vida que emerge de una existencia plena en Dios. Sobre esta premisa

justifican las penurias que implica el ascetismo en las primeras etapas del recogimiento. De aquí que la epistemología de la felicidad se erija y legitime en el marco de la mística a partir de la teología agustiniana reinterpretada desde la vida terrenal, es decir, como una invitación a la reflexión profunda sobre el ser que exalta, como consecuencia, la realidad espiritual en tanto componente esencial para el alcance de una existencia plena. Este punto constituye un aporte central en el desarrollo del estudio sobre el ser humano que tomaba cuerpo en la época, repercutiendo años más tarde en los campos de la psicología, la antropología filosófica y la teología de la espiritualidad.

Otro indicador desde el cual se valida la idea de felicidad son las diversas imágenes por medio de las cuales los autores aquí estudiados dan cuenta de los procesos afectivos y cognitivos que, interviniendo en las tres etapas del recogimiento, evidencian la manera en que toma forma conceptual la experiencia de la felicidad. Estas son interpretadas en forma narrativa mediante un lenguaje sencillo que combina el vocabulario convencional y el doctrinal. El objetivo de esta técnica es facilitar a todo tipo de lector la asimilación del mensaje de la observancia reformista referente a la nueva perspectiva sobre la relación entre el ser humano y Dios. Las imágenes responden a diferentes fuentes que se extienden desde aquellas que provienen del medio natural como la luz del sol, el agua y los alimentos; otras que se remiten a la connotación simbólica adjudicada en la cultura de la antigüedad, por ejemplo la miel,

la cual, perteneciendo a los hábitos alimenticios de los dioses se asociaba en la cultura clásica a la idea de felicidad; y un tercer tipo de imágenes reelaboradas a partir de la simbología bíblica como la del árbol de la vida que Dios siembra en medio del paraíso del Edén, aludida en el *Tercer abecedario espiritual*. En conjunto, evocan en el lector, por un lado, los sentimientos que se van generando en la escala espiritual del recogimiento y, por otro lado, la comprensión de la dinámica que siguen las potencias espirituales en la aprehensión del conocimiento de los rasgos divinos. Tal objetivo responde a un propósito más elevado, el cual radica en exaltar los procesos internos del ser como recursos idóneos para el mejoramiento de la imperfecta naturaleza humana. En este punto, la idea de felicidad queda legitimada a partir de un recurso literario que partiendo de la realidad empírica se traspone a la espiritual. Aquí vale destacar el progreso estilístico que se denota en las imágenes que parten de la obra de Francisco de Osuna y que años más tarde Santa Teresa de Ávila reelaborará tanto en su autobiografía como en su obra mística por excelencia *Las moradas*, alcanzando su máxima expresión en la poesía y narrativa de San Juan de la Cruz. Esta continuidad refuerza la solidez epistemológica de la teoría que incluye la idea de felicidad en el marco de la mística católica española del siglo XVI. Como nota al margen cabe señalar que la cumbre del progreso literario que se adjudica a la obra de San Juan de la Cruz pudiera obedecer a una diferencia biográfica respecto a los franciscanos Osuna y Laredo, la cual radica en

identificar la experiencia mística vivida por el Santo como argumento explicativo de la fuerza creadora y argumentativa de sus obras.

De los tipos de imágenes mencionadas resaltan en particular aquellas que reflejan la oposición luz y sombra, ya que las mismas dan cuenta del nivel epistemológico cognitivo que, en el marco de las obras de los autores analizados, autentica la idea de felicidad. En otras palabras, todos ellos coinciden en identificar los opuestos luz-oscuridad como el recurso conceptual y literario (oxímoron) más idóneo para describir el estado interno del ser humano ignorante (oscuridad) o consciente (luz) de la presencia de Dios en su interior y el nivel de felicidad que este hecho acarrea. Este último punto se pone de manifiesto con mayor ahínco en la obra de San Juan de la Cruz, en la que define tanto la fe como el conocimiento imperfecto que puede obtenerse de Dios en esta vida por vía infusa mediante los opuestos luz-sombra. La evidencia de este aspecto es ilustrado en la incorporación de la palabra “obumbración” en el lenguaje doctrinal de la *Llama de amor viva* y cuya creación se atribuye al mismo doctor del Carmelo. La “obumbración” sintetiza los efectos combinados de luz y oscuridad como imagen que representa el conocimiento de los atributos de Dios en esta vida. El mismo razonamiento se aplica al paso de las noches de purificación activa y pasiva al amanecer contemplativo que genera la asimilación de la esencia divina por medio de la gracia representada como luz. El juego luz-oscuridad ocupa igualmente un lugar central en la obra de Osuna

cuando intenta delimitar los parámetros que justifican la práctica del recogimiento. El mismo criterio se sigue, aunque en menor medida, en la obra de Laredo. Aun cuando no existan pruebas contundentes, un sector de la literatura secundaria asocia este aspecto simbólico de la doctrina mística católica a la influencia de la cábala judía, que también se vale de los opuestos luz-oscuridad para explicar el tipo de conocimiento que se desprende de los rayos proyectados por el *Sefirot* en el devoto. Igualmente, a una posible influencia de la doctrina platónica, según la cual el mundo sensorial no es sino una sombra de la luz que brilla en el intelectual o reino de las ideas puras. Aquí se abre un campo de investigación sobre la epistemología de la felicidad en su vertiente cognitiva que bien puede abordarse desde los estudios interdisciplinarios que combinan la literatura, la teología, la filosofía y la psicología.

El uso de imágenes simples interpretadas a partir de un lenguaje llano da cuenta del carácter popular que comporta la visión reformista de la observancia. Esta intención acarrea, en consecuencia, una influencia significativa en la perspectiva antropológica que persigue difundir en la sociedad renacentista una nueva forma de relación entre el hombre y Dios que la coloca en un plano más íntimo y familiar que la planteada por los teólogos escolásticos de siglos precedentes. Estos la supeditaban a una relación jerárquica que asumía la obediencia a un Dios externo o ajeno al alma cuya existencia quedaba demostrada a partir de silogismos lógicos que garantizaban la solidez de las verdades deducidas por vía de

la razón natural. De aquí que, para denotar el giro epistemológico desde el cual se entiende la nueva noción de felicidad que emerge a comienzos de la modernidad dentro del marco de la observancia, sus pioneros Osuna y Laredo le adjudiquen el nombre de “ciencia sabrosa” o “sabroso saber,” término que años más tarde San Juan de la Cruz reinterpretará como una “ciencia de amor,” en donde la connotación afectiva del concepto queda ligada al plano cognitivo, demostrando así la legitimidad del conocimiento de Dios en esta vida y, con el mismo, de la felicidad que acarrea.

La epistemología de la felicidad también queda validada a partir de la semántica del lenguaje que refleja la vena innovadora de los autores de la literatura mística aquí tratados y en especial la de los doctores del Carmelo. Así, en el marco de la obra teresiana la diferencia entre las nociones afectivas de “gusto” y “contento” establece un criterio que explica la diferencia entre la felicidad que proviene de Dios y aquella otra que se atribuye a las facultades naturales desde las que se desarrollan actos virtuosos. Dado que ambos términos incluyen connotativamente la noción de amor, bien pudieran fundamentarse en las acepciones de *agape*, *cupido* y *caritas* desde las cuales se ha demostrado (en el capítulo tres de esta tesis) el modo como se delinea la idea de felicidad. Aunada a la distinción entre “gusto y “contento,” se denota la palabra “gozo” como el sustantivo que, por su fuerte connotación emocional, autentica semánticamente la idea de felicidad mística proveniente del “gusto.” Cabe

destacar en este punto la posible readaptación de las nociones anteriores en la obra teresiana a partir del *Tercer abecedario* de Osuna. Este hecho contribuiría a reforzar la validez de la nueva connotación espiritual que refleja el lenguaje empleado por los autores de la literatura mística aquí tratados en sus acepciones ligadas a la idea de felicidad. Aunque *gozo* es la palabra que Santa Teresa usa con mayor frecuencia, también alude a los sustantivos “dicha,” “éxtasis” y “deleite” para evocar la afectividad que emerge en la vía unitiva. De todos, selecciona “éxtasis” como el sustantivo más idóneo para describir la felicidad que experimenta en sus estados de arrobamiento y diversos tipos de visiones. Asimismo, cabe destacar la versatilidad que la Santa despliega al combinar el lenguaje convencional con el teológico en múltiples oxímoros como los de “celestial locura” y “glorioso desatino,” los cuales impregnan de un nuevo significado la idea de felicidad reservada en años precedentes para después de la muerte. Aunque San Juan de la Cruz también emplea los sustantivos anteriores de “gozo,” “dicha” y “deleite” con la misma finalidad que la Santa del Carmelo, se destaca el sustantivo “deleite” como el que mejor evoca, en conformidad con su propia experiencia mística, la idea de felicidad. En apoyo a esta premisa, Domingo Ynduráin demuestra la sinonimia que se establece en el siglo XVI entre el verbo “pacer” y el sustantivo “deleite.” De aquí que el famoso verso “y pacerá el amado entre las flores,” incluido en el “Cántico espiritual,” se traduzca

como el deleite mutuo entre el alma florecida en virtudes y la esencia de Dios por demás representada en el Esposo o Amado.

Al igual que la Santa del Carmelo, en la obra de San Juan de la Cruz también se distinguen numerosos oxímoros que autentican en conjunto la idea de felicidad, aunque en esta ocasión interpretada más enfáticamente desde la esfera cognitiva de las potencias espirituales. Particular atención se ha de prestar a los términos “memoria” y “entendimiento,” ya que connotan las fuentes de aprehensión de los rasgos divinos. Otro aspecto es la humanización del significado de la palabra “contemplación,” cuyas raíces se atribuyen a la filosofía platónica y al lenguaje teológico medieval. San Juan de la Cruz le otorga vida al asociarla con el término doctrinal “clara visión esencial,” que traspone, aunque subrayando su carácter imperfecto, a la existencia terrenal. La epistemología de la felicidad en su línea cognitiva queda legitimada en el poema menor sanjuanino “Entreme donde no supe,” desde el cual se demuestra cómo la felicidad se equipara por la vía semántica negativa a la noción de sabiduría. San Juan de la Cruz llevará esta idea a su máxima expresión a partir de los símbolos de la “llama de amor” y las “lámparas de fuego.”

La herencia de la doctrina de san Agustín, aunada a las imágenes y el vocabulario *sui generis* que emerge en las obras de Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, constituyen la plataforma lingüística y doctrinal que legitiman la

epistemología mística que se erige a partir de la idea de felicidad entendida en su acepción más acabada como la igualación parcial en esta vida del alma devota con la esencia divina, siendo la paz, la sabiduría y el amor los tres indicadores que la humanizan. Como ya hemos repetido en varias ocasiones, esa nueva aproximación a la subjetividad individual traza una nueva cartografía espiritual del ser humano en consonancia con los cambios que el renacimiento ha aportado al mundo europeo occidental.

Bibliografía

- Ackerman, Jane. *John of the Cross. The Living Flame of Love. Versions A and B.* New York: Medieval and Renaissance Texts & Studies, 1995.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios.* Ed. Henry Scowcroft Bettenson. Middlessex: Penguin Books, 1972.
- Alonso, Dámaso. *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera).* Madrid: Aguilar, 1966.
- Anderson, Gary. *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Andrés Martín, Melquíades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . Introducción. *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700).* Por Melquíades Andrés Martín. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975. 11-20.
- . Introducción general. *Tercer abecedario espiritual.* Por Francisco de Osuna. Ed. Melquíades Andrés. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972. 3-117.
- . *Los místicos de la Edad de Oro en España y América.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- . "Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma española (1400-1600)." *Historia de la Iglesia en España III-2.* Ed. José Luis González Novalín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. 269-365.
- . *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700).* Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.
- . *San Juan de la Cruz. Maestro de espiritualidad.* Madrid: Temas de Hoy, 1996.
- . *La teología española del siglo XVI.* 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

- Albin, Michel. *Dictionnaire de la Philosophie*. Paris: Encyclopaedia Universalis, 2000.
- Ariel, David. *Kabbalah. The Mystic Quest in Judaism*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Hernán Zucchi. Ed. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1986.
- Ballestero, Manuel. *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido*. Barcelona: Península, 1977.
- Baruzi, Jean. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Trad. Carlos Ortega. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1991.
- Becker, Udo. *The Continuum Encyclopedia of Symbols*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2000.
- Bengoechea, Ismael. *La felicidad en San Juan de la Cruz*. Sevilla: Editorial Myriam, 1978.
- Bernard, Charles. *Théologie symbolique*. París: Téqui, 1978.
- La Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001
- Camón Aznar, José. *Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.
- Capanaga, Victorino. *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*. Madrid: Imp. Juan Bravo, 1950.
- Carrera, Elena. "Pasión and *afección* in Teresa of Ávila and Francisco de Osuna." *Bulletin of Spanish Studies* 84 (2007): 175-91.
- Cirlot, Juan Eduardo. *A Dictionary of Symbols*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Courcelles, Dominique de. *Langages mystiques et avènement de la modernité*. París: Honoré Champion, 2003.
- Craig, Edgard. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. London: Routledge, 1998.

- Erasmus de Rotterdam. *The Enchiridion*. Trad. Raymond Himelick. Gloucester: Indiana University Press, 1970.
- Findlay, John. *Ascent to the Absolute*. Oxford: Alden & Mowbray LTD, 1970.
- García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Editorial Ariel, 1978.
- García Lorca, Francisco. *De Fray Luis a San Juan. La escondida senda*. Madrid: Editorial Castalia, 1972.
- García Oro, José. "Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas." *Historia de la Iglesia en España III-1*. Ed. José Luis González Novalín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. 211-349.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du Ciel*. París: Les éditions du cerf, 1938.
- González, Alonso, Mercedes García Trascasas, y Bertha Gutiérrez Rodilla. Introducción. *Subida del Monte Sión*. Por Bernardino de Laredo. Madrid: Fundación Universitaria Española; Universidad Pontificia de Salamanca, 2000. 7-18.
- González Novalin, José Luis, comp. *Historia de la Iglesia en España III-2. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Honderich, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ignacio de Loyola. *Obras*. Ed. Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado. 6ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Iparraguirre, Ignacio, y Cándido de Dalmases. Introducción. *Obras*. Por Ignacio de Loyola. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997. 3-63.
- Jolivet, Jean. *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire de la Philosophie*. Paris: Albin Michel, 2000.

- Jones, R.O. *Historia de la literatura española. Siglo de Oro: prosa y poesía*. Vol. 2. Barcelona: Ariel, 2000.
- Juan de La Cruz. *Cántico espiritual y poesía completa*. Ed. Paola Elia y María Jesús Mancho. Barcelona: Crítica, 2002.
- . *Obra completa*. Ed. Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Laredo, Bernardino de. *Subida del Monte Sión*. Ed. Alonso González, Mercedes García Trascasas y Bertha Gutiérrez Rodilla. Madrid: Fundación Universitaria Española; Universidad Pontificia de Salamanca, 2000.
- Levi ben Gershom. *Commentary on Song of Songs*. Trad. Menachem Kellner. New Haven: Yale University Press, 1998
- Lindberg, Carter. *Love. A Brief History Through Western Christianity*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2008.
- López Baralt, Luce. "Simbología mística islámica en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981): 21-91.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Luis de León. *De los nombres de Cristo*. Ed. Cristóbal Cuevas. Madrid: Cátedra, 1984.
- , trad. *Cantar de los Cantares*. Ed. Jorge Guillén. Salamanca: Sigueme, 1980.
- , trad. *El Cantar de los Cantares de Salomón. Interpretaciones literal y espiritual*. Ed. José María Bécerra Hiraldo. Madrid: Cátedra, 2003.
- Marcos, Balbino. "Literatura religiosa en el Siglo de Oro español." *Historia de la Iglesia en España III-2. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. 448-549.
- Marías, Julián. *La felicidad humana*. Madrid: Alianza, 1987.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara, 1968.

- May, Gerald. *The Dark Night of the Soul*. Nueva York: Harper Collins Publishers, 2004.
- Menéndez-Pidal, Ramón. "El estilo de Santa Teresa. Introducción." *Obras completas*. Por Teresa de Ávila. Ed. Guillermo Foquel. Madrid: Plenitud, 1964. XIII-XXXII.
- McGaha, Michael. "Teresa of Avila and the Question of Jewish Influence." *Approaches to Teaching Teresa of Avila and the Spanish Mystics*. Ed. Alison Weber. New York: The Modern Language Association of America, 2009. 67-73.
- McGinn, Bernard. "The Language of Love in Christian and Jewish Mysticism." *Mysticism and Language*. Ed. Steven T. Katz. Oxford: Oxford University Press, 1992. 202-35.
- . *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.
- McMahon, Darrin. *Happiness: A History*. New York: Atlantic Monthly Press, 2006.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros. The History of the Christian Idea of Love*. London: S.P.C.K., 1939.
- Miquel, Pierre. *Les oppositions symboliques dans le langage mystique*. París: L'Harmattan, 2001.
- Morales, José. *El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz: su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1971.
- Navarro Durán, Rosa. Introducción. *La vida. Las moradas*. Por Teresa de Ávila. Barcelona: Planeta, 1984. IX-XLIII.
- , ed. *La vida. Las moradas*. Por Teresa de Ávila. Barcelona: Planeta, 1984.
- Nieto, José. *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*. Madrid: Editorial Swan, S.L. Avantos & Hakeldama, 1988.
- Orozco Díaz, Emilio. *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco*. 2 Vols. Granada: Universidad de Granada, 1994.

- . "El sentimiento de la naturaleza en San Juan de la Cruz." *En torno a San Juan de la Cruz*. Comp. José Servera Baño. Madrid: Ediciones Júcar, 1986. 123-33.
- Osuna, Francisco de. *Tercer abecedario espiritual*. Ed. Melquíades Andrés. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.
- . *Ley de amor santo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- Peers, E. Allison. *Studies of the Spanish Mystics*. 2^a ed. 3 vols. London: S.P.C.K, 1960.
- Peña, Pilar. *Diccionario Salamanca de la lengua española*. Barcelona: Santillana, 1996.
- Pegis, Anton C. *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. Bilingual Ed. Latin-English. New York: Random House, 1945.
- Platón. *La República*. Madrid: Austral, 1986.
- . *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual. Madrid: Gredos, 1988.
- Pond Kathleen. *The Spirit of the Spanish Mystics. An Anthology of Spanish Religious Prose from the Fifteenth to the Seventeenth Century*. London: Burns & Oates, 1958.
- Poveda Ariño, José María. *La psicología de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: RIALP, 1984.
- Rhodes Elizabeth. "Mysticism in History: The Case of Spain's Golden Age." *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*. Ed. Alison Weber. New York: The Modern Language Association of America, 2009. 47-56.
- Servera, José. *En torno a San Juan de la Cruz*. Madrid: Ediciones Júcar, 1986.
- Scheeben, Matthias-Joseph. *Les merveilles de la Grâce divine*. Trad. A. Kerkvoorde. 2^a ed. París: Desclée de Brouwer, 1944.
- Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: Quadrangle; The New York Times Book co, 1974.

- . *On the Kabbalah and its Symbolism*. Trad. Ralph Manheim. New York: Schocken Books, 1973.
- Swietlicki, Catherine. *Spanish Christian Cabala: The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*. Columbia: University of Missouri Press, 1986.
- Suances Marcos, Manuel. "Fuentes y contexto del misticismo español del siglo de oro." *Endoxa: Series Filosóficas* 6 (1995): 263-80.
- Tavard, George. *Poetry and Contemplation in St. John of the Cross*. Athens: Ohio University Press, 1988.
- Teresa de Ávila. *Libro de la vida*. Ed. Dámaso Chicharro. 9^a ed. Madrid: Cátedra, 1993.
- . *Las moradas*. Ed. Antonio Comas. Barcelona: Planeta, 1984.
- . *Obras completas*. Ed. Guillermo Foquel. Madrid: Plenitud, 1964.
- Tomás de Aquino. "Summa Contra Gentiles." *Ethics*. Ed. Steven Cahn y Peter Markie. Oxford: Oxford University Press, 1998. 185-202.
- Tirosh-Samuelson, Hava. *Happiness in Premodern Judaism. Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2003.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. London: Methuen, 1967.
- Urbina, Fernando. *Comentario a Noche oscura del espíritu y la Subida al Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Madrid: Ediciones Marova, 1982.
- Ynduráin, Domingo. *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*. Madrid: Cátedra, 1990.
- . *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Weber, Alison. *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*. New York: Princeton University press, 1990.
- , ed. *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*. New York: The Modern Language Association of America, 2009.

Williams, Rowan. *Teresa of Avila*. London: Geoffrey Chapman, 1991.

Wojtyla, Karol. *La fe según San Juan de la Cruz*. Trad. Álvaro Huerga. 2^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.