

La filosofía del amor en Teresa de Ávila

CAYETANO ARANDA TORRES¹
(Almería)

RESUMEN: Este artículo, que parte de la distinción e íntima conexión entre filosofía y espiritualidad, explora algunas de las razones textuales que nos llevan a pensar que la obra de Teresa de Ávila (1515-1582) ofrece un concepto idealizado del amor, trasunto de una experiencia amorosa que, lejos de ser diferenciada y diferenciable por tener como objeto amoroso la figura de Jesucristo, puede aportar sentido para entender qué es propiamente y en verdad el amor humano.

PALABRAS CLAVE: Teresa de Ávila, estética de la literatura, enamoramiento, amor cristiano.

Philosophy of love in Teresa of Ávila

ABSTRACT: This article, which is based on the distinction and intimate connection between philosophy and spirituality, explores some of the textual reasons that can lead us to think that the work of Teresa of Avila (1515-1582) provides an idealized concept of love as transcription of an amatory experience which, far from being distinct and distinguishable due to its having as its amorous object the figure of Jesus Christ, can bring sense to an understanding of what human love properly and truly is.

KEY WORDS: Teresa of Avila, literary aesthetics, falling in love, Christian love.

¹ Profesor de Filosofía. Facultad de Humanidades. E - 04120 UNIVERSIDAD DE ALMERÍA (ESPAÑA). E-mail: caranda@ual.es

“siervos sin provecho somos; ¿qué pensamos poder?”².

“Gloria es tener esta caridad en perfección”³.

“Rendir el cuerpo al espíritu”⁴.

“son tan desventurados estos tiempos y tanta nuestra flaqueza”⁵.

I

Al autor del presente artículo no le mueve, hasta donde sus cortas entendederas le alcanzan, la pasión necrófila, la que aprovechara la conmemoración de los 500 años del nacimiento de Teresa de Cepeda y Ahumada, conocida en ámbitos no académicos como Santa Teresa de Jesús, y también por ser doctora y de la Iglesia Católica, para de manera oportunista subirse al carro de los que hablan de los difuntos para que no se levanten de la tumba. Mi intención es justo la contraria, pues quiero contribuir a resucitar la que nunca podrá morir del todo, en la medida en que los hablantes del español hagamos uso de nuestra lengua para hablar de amor, medida perfecta y reinventada, razón maravillosa e imprevista, para decirlo con Rimbaud, para insinuar algunos pensamientos sobre la escritora universal y mujer enamorada que fue nuestra Teresa de Ávila, y nada mejor que esta revista hispana, para acometer esa modesta encomienda que ahora enuncio sin rebozo. También Teresa ha sido un ser sexuado y, como tal, amó a Dios, es decir, amó con toda la fuerza de su pasión, con algo que podemos considerar un erotismo superlativo y ejemplar. Según esta manera de leer los textos teresianos, a modo de heurística positiva de la literatura, toda fe y todo misticismo, todo afecto y sentimiento, todo enamoramiento y todo amor, reposa y se fundamenta el poder cautivador y seductor de la imagen, en este caso la imagen de Cristo. Como autora destacada que inaugura una estética original de la literatura, Teresa de Ávila representa lo barroco que no es tanto la exuberancia y el adorno exagerado en el decir, cuanto la extremosidad en el planteo de los problemas de la expresión de la intimidad, y el gusto

² TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, XXII, Cátedra, Madrid, 2006, p. 290.

³ TERESA DE JESÚS: *Obras completas* (1588) [Citado como *OC*]. Biblioteca Nueva, Madrid, 1987, p. 929.

⁴ TERESA DE JESÚS: *Camino de perfección*, *OC*, p. 405.

⁵ TERESA DE JESÚS: *Camino de perfección*, *OC*, p. 413.

por el habla desconcertada y desconcertante, sin rebozo y valiente, que tiene efectos estéticos⁶.

Tan clara y sencilla, tan elocuente y significativa, tan explícita y comprensiva resulta nuestra autora, que, cuando se suspenden o abandonan los prejuicios tópicos sobre el lenguaje y la propia experiencia mística, nos encontramos unos textos transparentes y traslúcidos, en los que difícilmente cabe entender el amor a Cristo sino como una intensificación y ahondamiento del amor humano en su fase de enamoramiento, con el deslumbramiento y exaltación ante y por el objeto amado. De ahí mi convencimiento de que no puede haber excelencia lectora en materia tan ardua como la literatura en lengua española, que no haya pasado por la experiencia de Teresa de Ávila como experiencia de pensamiento. Pudiera pensarse que esa experiencia tuviera como requisito el que el lector esté enamorado, pero todo lector está o ha estado enamorado. ¿Tan endurecido hay que tener el corazón como para no desprenderse de la coraza y el arnés que impiden la lectura de la autora abulense?

Este trabajo parte de unas consideraciones de Michel Foucault que, al distinguir filosofía, de espiritualidad, busca relacionarlas esencialmente. En diversos lugares de su obra⁷, el filósofo francés ha explanado la diferencia entre las formas de saber que se interrogan sobre la verdad o la falsedad del conocimiento, y la espiritualidad que se acota del siguiente modo:

“la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará «espiritualidad», entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificacio-

⁶ Me he ocupado del poder de la imagen en la constelación barroca, desde la óptica de Walter Benjamin, en un trabajo al que remito al lector interesado: ARANDA TORRES. «Walter Benjamin o la metamorfosis de la alegoría». En CABELLO PORRAS, GREGORIO; CAMPOS DAROCA, JAVIER (editores): *Poéticas de la metamorfosis. Tradición clásica, Siglo de Oro y modernidad*. Universidad de Málaga - Universidad de Almería, Málaga, 2002, pp. 457-474.

⁷ Cfr. FOUCAULT: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros*. Trad. Horacio Pons. FCE, Buenos Aires, 2010, pp. 39-48; 73-86; 169-188; 189-204; 333-350; *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2005, pp. 13-35; 199-218; 443-454.

nes, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad”⁸.

Sentada la diferencia, es importante indagar la hermandad profunda entre filosofía y espiritualidad, que sería lo mismo que si decimos entre filosofía y literatura, para disponer de la herramienta que nos permita leer a Teresa como una pensadora que ha propuesto un acceso a la verdad por medio de un camino espiritual. Mentar la verdad, amorpreciado de todas las filosofías, que no la tratan como mero consuelo, es aseverar que hay una verdad de lo real, que no es otra cosa que su sentido, es decir, el sentido que enuncia que lo real es verdadero. Si filosofía y religión vienen hermanadas por sostener que hay sentido y verdad, la contribución teresiana se inscribe en un planteamiento que defiende que el sentido se da, entrega y dona gratuitamente desde una máxima realidad-verdad, a la que se llama Dios. De aquí proviene que la verdad o lo absoluto que recibe el ser humano se da temporalmente pues, desde Cristo, ha perdido su condición de a-histórica. El tiempo pasa a ser el medio de la revelación de lo intemporal, absoluto e incondicionado. El vehículo de tal revelación es la espiritualidad, como aquella verdad común a los polos que representan la humanidad y lo absoluto.

Pero volvamos un momento sobre nuestros pasos. Si la espiritualidad implica que el sujeto no tiene acceso a la verdad por un acto de puro conocimiento, sí “postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad”⁹. Así las cosas, la verdad que postula Teresa es la verdad del conocimiento obtenido por medios espirituales. Conque podemos asegurar que para ella “no puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto”. De ahí que podamos llamar amor al proceder espiritual que arranca al sujeto de su estatus y condición actual y, de modo complementario, llamamos verdad a lo que ilumina al sujeto para que acceda a la verdad. Desde la primitiva y originaria pasividad, el sujeto trabaja sobre y para sí mismo a fin de lograr la

⁸ FOUCAULT: *La hermenéutica del sujeto*, p. 30.

⁹ FOUCAULT: *Hermenéutica del sujeto*, p. 31.

transformación personal que llamamos ascesis. Para la mística tenemos que matizar el concepto de verdad, que no deja de ser complementario de la verdad especulativa. “La verdad es la que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da tranquilidad de alma”¹⁰. Pasividad de la iluminación y actividad del conocimiento, o viceversa, se complementan para descubrirnos como criaturas amadas y amantes. En cualquier caso, el amor teresiano, lejos de ser posesión, presenta los caracteres de ser extático y unitivo, producto de una mirada al y del hijo de Dios. No hay en definitiva contemplación, ni visión, ni unión sin la invocación mutua de lo divino y lo humano.

“La invocación originaria es el diálogo del ser humano con lo divino. Cuanto más fervoroso es, tanto más tiene que responder lo divino con una voz y forma afines. La encarnación, el milagro que se produce en la divinidad misma, es el camino de toda revelación genuina. Lo divino se acerca al hombre, mostrándole un rostro que puede hablarle”¹¹.

Otto resume a las mil maravillas el diálogo entre el ser humano y Dios, de modo que lo que nos sobran son los prejuicios que se han consolidado para alejar arteramente la *contemplatio* de la *speculatio*. Sólo concluiré este apartado con el testimonio nada proclive a la parcialidad a nuestro favor que, como Foucault, representa Heidegger, para confirma que las viejas polémicas fe/razón se pueden y deben plantear de otro modo.

“La diferencia entre *contemplatio* y *speculatio* consiste en que en la *contemplatio*, en tanto que actitud y posición o postura religiosa, se contempla o considera directamente a Dios, mientras que la *speculatio* se caracteriza porque *divina in creaturis inspicit* [lo divino se ve en las criaturas], es decir, porque considera a lo divino, en cuanto eso divino se manifiesta en lo creado, *quasi in speculo* [como en un espejo], por así decir, como en un espejo, como si lo creado fuese un espejo de Dios”¹².

¹⁰ FOUCAULT: *Hermenéutica del sujeto*, p. 31.

¹¹ OTTO: *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Sexto Piso. Madrid, 2007, p. 71.

¹² HEIDEGGER: *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Cátedra, Madrid, 1996, p. 183. La cursiva de las palabras latinas y el texto entre corchetes no aparece en la edición española citada.

Si nuestros ojos no fuesen semejantes a lo que contemplan, ¿cómo podríamos divisar y entrever lo divino? Si no vive en nosotros la propia fuerza de Dios, ¿cómo podría cautivarnos, fascinarnos y arrobarnos la imagen de Dios?

II

Después de muchos años de devota, eso sí y además enamorada, lectura de la inmortal escritora, me quiero detener en la mujer que quiere ser esposa de Cristo, de la representación del hombre-dios o del dios-hombre, para enhebrar unos pocos pensamientos que emanan de la emoción que transmite el mensaje del amor sexuado. En España, el quinto centenario ha comenzado recurriendo a tópicos manidos, que no molesten a la ortodoxia católica, y en estos días los periódicos hablan de la “santa que quiso demostrarle a Dios con obras, palabras, sufrimientos y pensamientos que lo amaba con todo su corazón”¹³. Incluso encontramos quien se hace preguntas sorprendentes -“¿cómo puede ser Dios «tenido»? ¿Cómo del absoluto podrá decirse dueño un precario ser finito?”¹⁴-, pero no encontramos respuesta, si bien se apunta al problema de la imagen barroca como el secreto de una escritora enamorada. Junto a estos tópicos se suele ofrecer un canon teresiano formado por *Camino de perfección*, *Las moradas o el castillo interior*, y el *Libro de la vida*, en los que nos vamos a centrar, porque nos parece que esta obra de 1565, publicada de modo póstumo, constituye una de las mejores confesiones y autobiografías espirituales que se han escrito en nuestra lengua. En palabras de mi maestro, el profesor Pedro Cerezo Galán, “en el *Libro de la vida* está el acta de nacimiento de la intimidad moderna”¹⁵. Con la condición de filósofo, debemos una disculpa a los lectores, pues como dice nuestra autora, al final del último capítulo del *Libro de la vida*, espero que ustedes con su benevolencia disculpen a “este miserable, poco humilde y mu-

¹³ *ABC cultural*, nº 1168, 03/01/2015, p. 18.

¹⁴ ALBIAC, GABRIEL: «Santa Teresa o el tormento de la imagen». *ABC cultural*, España, nº 1181, 03/04/2015, p. 14. ¿Quién puede pensar que la santa de Ávila albergaba la soberbia de tener a Dios?

¹⁵ CEREZO GALÁN: *Claves y figuras del pensamiento hispánico*. Escolar y Mayo, Madrid, 2012, p. 166.

cho atrevido, que ha osado determinar a escribir de cosas tan subidas¹⁶. Nuestras palabras sólo aspiran a ser una pequeña y modesta invitación a leer a esta mujer, para comprobar que no hay mejor salud ni beneficio salutífero que la lectura, entre otras, de la vida de una persona cuyo rasgo de identidad, cuya singularidad filosófica y literaria, es escribir su vida porque está enamorada, su vida de enamorada, y porque quiere dar testimonio que el enamoramiento y el amor son los únicos medios de salvación, en el sentido de únicos medios que nos proporcionan la verdadera salud, aquella en la que atisbamos y apenas entrevemos, lo que pueda ser la eternidad para una criatura que como la humana es finita y caediza.

El amor en Teresa de Ávila, origen de visiones interiores, no se produce única y exclusivamente por la fe sino que precede y prosigue a la fe. A nuestro modo de ver, no cabe una interpretación exclusivamente en clave fideísta de su pensamiento, en la medida que no se valora en su real peso ontológico, constituyente de la humanidad, del amor y su práctica como constitutivo esencial del cristianismo y de la posibilidad de pensar la divinidad. “Por una pintura tan extraña se me dio a entender y por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación que de sólo tenerlo por fe¹⁷. Como vemos, la imagen de Cristo aporta, mediante el amor, entendimiento y luz a la criatura humana, de modo que no hay en esencia verdad sin ese componente diferenciado, que no dudamos tomarlo como perfecta simbiosis entre lo cognitivo y lo emotivo, pues no hay lo uno sin lo otro. A su vez, hemos de considerar que sólo la encarnación de Dios en la figura de Jesucristo hace posible que *nulla salus est*, no hay salvación sin el amor. Acontece que el misterio de la encarnación permanece impensado por la razón humana, en lo que tiene de doble procedimiento, peraltado por Teresa, en el sentido de que es Dios quien se encarna en figura humana, y también, y en esto ciframos una clave del pensamiento teresiano, es el género humano el que hace uno con el cuerpo divino. Así afirma: “mi alma se hacía una con aquel Cuerpo sacratísimo del Señor¹⁸. Así podemos estar persuadidos que en nuestra au-

¹⁶ TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, XL, 24, p. 481.

¹⁷ TERESA DE ÁVILA: *Las moradas*, XLVII, OC, p. 354.

¹⁸ TERESA DE ÁVILA: *Las moradas o el castillo interior*, OC, p. 355. Creemos con Henry que, “si la vida se encarga de la revelación del cuerpo, resulta que en ella no hay estructura opositiva, ni intencionalidad, ni Ek-tasis

tora se da una “corporeidad originaria invisible despojada de todo carácter mundano”¹⁹. La pensadora abulense, en plena era cientifista nos ofrece y presenta una corporalidad transida de espíritu y, por ende, extasiada y trémula, que no es menos moderna, sino que se convierte en una dimensión radical de la vida humana, en un cuerpo que en su vitalidad transita hacia la vida divina.

Que Dios está en el alma es un principio indubitable para nuestra pensadora, pero conviene no olvidar los modos particulares de este estar cabe el alma. Tres son y no por casualidad: presencia, potencia y esencia²⁰. *Presencia* en tanto modo fundamental como algo tiene realidad para el conocer y el sentir humanos. Presencia que se resuelve en actualidad y existencia de lo divino en lo humano. *Potencia* que es la capacidad de hacer y actuar que confiere la presencia de Dios en la humanidad. Y en tercer lugar, pero *last, but not least* la *esencia* que mienta el llegar a ser, el ser devenido de una realidad, la divina, que se cumple y plenifica a sí misma en el alma humana, de tal modo que, según nuestra lectura de la filósofa de Ávila, Dios llega a su esencia con la presencia y la potencia de su ser en el alma humana.

III

A nuestro modo de ver, la pensadora abulense, suponiendo que hemos de aprender de las deformaciones e invenciones de todo relato, nos muestra no sólo el proceso del enamoramiento, sino sobre todo, cómo se produce la identificación con Cristo como objeto de amor, como su esposo. ¿Cómo y por qué se enamora Teresa hasta el punto de pasar a llamarse Teresa de Jesús, es decir, con el nombre de su enamorado, cuando profesó como monja carmelita?

Suzanne Bresard dice que hay en la sensibilidad de Teresa de Ávila “una fuente de conflictos, fecunda por su acción, pero generadora

de ningún tipo —nada que sea visible” (Henry. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Trad. Javier Teira; Gorka Fernández; Roberto Ranz. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 158).

¹⁹ TERESA DE ÁVILA: *Las moradas*, OC, p. 355.

²⁰ TERESA DE ÁVILA: *Las moradas*, OC, p. 356.

de sufrimiento personal”²¹. El conflicto fundamental de la Teresa enamorada de Jesús viene dado por el hecho de que su amor se incoa a partir de una imagen física, de tal modo que encontramos numerosas alusiones al carácter físico de su relación con el dios hombre, hasta el extremo que la humanidad del hijo de Dios es un tópico manido dentro de la crítica literaria teresiana. Ella misma nos dice: “Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre; mas es así que jamás lo pude representar en mí, por más que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien está ciego o a oscuras... A esta causa era tan amiga de imágenes”²².

La imagen de Cristo es el origen y la fuente del amor teresiano. Pero para que esa imagen pueda ser el principio de todo y la causa del arrobamiento, que es una forma de embelesamiento y de seducción, y del desasimiento, que es desprendimiento y despego de uno mismo, sólo es posible cuando la percibimos con los ojos del alma, que para Teresa son los ojos del corazón; “vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedome tan imprimido que ha [de] esto más de veintiséis años y me parece que lo tengo presente”²³. ¿No es esto un ejemplo claro de la persistencia de trato con la imagen del primer enamorado que (con)vive con nosotros a lo largo de toda nuestra vida? ¿No es verdad que el enamoramiento se produce cuando miramos al otro/la otra con los ojos del alma? Para Teresa, Cristo es débil, llagado, inerme e indefenso, lo que le impulsa a arrojarse junto a él, a su lado²⁴. Ella representa al amado dentro de sí misma, pero al mismo tiempo le gustaría acompañarlo en momentos de soledad, como cuando él reza en el huerto, porque allí lo vemos sólo y parece que necesitara compañía. El enamoramiento necesita de lo físico, si bien para profundizar en lo espiritual, pues estar enamorado es idealizar al amado. Para Teresa no hay hora en la que Cristo no esté presente, “que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí y yo engolfada en él”²⁵.

²¹ DÁMASO CHICHARRO: “Introducción” a Teresa de Ávila. *Libro de la vida*, p. 33.

²² TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, IX, 6, p. 180.

²³ TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, VII, 6, p. 160.

²⁴ Cfr. TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, IX, 1, p. 177.

²⁵ TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, X, 1, p. 184.

El amor en nuestra pensadora no es el amor en un sentido naturalista, que ella misma define o acota como “holgarse en ser amados”²⁶, y añade: “pienso algunas veces cuan gran ceguedad se trae en este querer que nos quieren”²⁷, cuando nuestro deseo se esfuerza en querer ser amados por otros seres humanos. No se trata de despreciar el amor entre humanos sino tener en cuenta su frecuente carácter interesado y egoísta, de manera que cuando el interés, “de provecho y contento”, está por medio, el amor no es perfecto. Ella rechaza el “holgarse de ser amados” que es disparate si el amor no es provechoso para el alma, porque de lo contrario es como la paja que se lleva el viento. ¿Qué provecho podemos sacar de la fama, que es el amor de muchos, que no es sino el efímero contento del reconocimiento superficial, pasajero y externo? Por el contrario, los que buscamos provecho del alma, los que nos reclamamos de la estirpe platónica, los que pensamos que el modelo del amor humano es el amor puro, tenemos a nuestra disposición el verdaderamente apasionado y provechoso amor, que es el amor a y de Dios.

Pero, en definitiva, ¿qué aman los que aman a Dios, según el pensar teresiano? En un principio no aman por lo que ven u oyen, si lo visto y oído no son cosas estables. Quienes aman “pasan por los cuerpos y ponen los ojos en las almas”²⁸, porque las almas son lo verdaderamente estable, lo sin mudanza, las únicas que son sujetos (¿sujetas?) de pasión. Si algo caracteriza el verdadero amor es que se trata de una pasión que siente el alma por Cristo como sujeto y objeto de toda inquietud, desvelo y preocupación. Cómo entender si no la contundente declaración de la abulense: “Ahora, pues, aquí, si tiene amor, es la pasión por hacer [que] este alma ame a Dios, para ser amada por Él; porque, como digo, sabe que no ha de durar en quererla”²⁹. Amor como pasión y amor pasión a y por Dios, para que el alma sea amada por el mismo Dios, que no se guarda ni reserva, sino que reparte el amor a manos llenas.

El amor teresiano, en definitiva, no es, como determinadas pasiones humanas, que son producto de diversas y variadas acciones

²⁶ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 390.

²⁷ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 390.

²⁸ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 391.

²⁹ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 391.

humanas, como son sacrificios, ayunos, penitencias ni mortificaciones, sino que es un principio que, como una coloración afectiva, estado o tono anímico, inunda y anega el entendimiento aumentando sus posibilidades de entender. De ahí el tono balbuceante, aparentemente inseguro cuando se nos habla de la “cosa extraña” de la pasión amorosa o, lo que tanto vale, el apasionamiento del amor, que inunda y contagia todo entendimiento humano. De ahí que el amor es voluntad y no mero o solo querer, es decir, es deseo total y pleno y no el mero artificioso, mudable y caprichoso querer esto o aquello³⁰. El modelo teresiano del amor pasión, descubrimiento propio de la modernidad, viene dado por el amor de Cristo a los seres humanos, “el buen amador Jesús”, cuya pasión, nunca mejor empleado el término, es el modelo de todo amor humano y su quintaesencia.

Más acá y más allá de que el amor en Teresa de Ávila sea modelo para el amor creyente del cristiano, su peculiar fenomenología, esto es, su modo y manera de manifestarse, debe ser motivo de atenta y cuidadosa reflexión. El amor-pasión teresiano, en la medida que aspira a su propia perfección y a la perfección de todo lo amado se compone de ternura, consideración, respeto y humildad, sabiamente combinados³¹.

Así las cosas hay que tomar y entender con sumo rigor de juicio el desasimiento teresiano como otra de las claves de su concepto de amor. Desasir es no aferrarse a otra cosa que el amor porque sólo en éste encuentra la criatura humana saber y salvación. El asimiento es ayuda y ortopedia, muleta y seguridad. Desasidos estamos cuando nos enfrentamos solos, sin otra querencia ni desahogo, a nuestro radical impulso a amar en pureza y sin buscar consuelo posible de carácter mundano. De este modo, de la misma manera que el asimiento es heteronomía, apego y conducción ajena, hemos de tomar el desasi-

³⁰ Cfr. TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección, OC*, p. 392.

³¹ Cfr. TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección, OC*, 393-394. No quisiéramos desatender o que pasara desapercibido por descuido propio el pasaje de *Camino de perfección, OC*, p. 395, en el que se remarca lo que podemos llamar el carácter andrógino del amor teresiano, que hará tan varoniles a las mujeres que espantarán a los hombres. La naturaleza no sexual del amor teresiano consiste en estar más allá y más acá de la división sexual. Con esto no lo hacemos asexual, sino que pretendemos situarlo al margen y rodeando el binomio hombre/mujer.

miento como autonomía moral en un sentido pre-kantiano. Aunque pueda costar creerlo, el amor de Dios resulta para Teresa de Ávila, el único fundamento de la libertad y el más firme sustento de la autonomía moral³². Pero en el desasimiento no todo es la autonomía de la voluntad y el querer de los otros; hay un paso más allá. Se trata del desasimiento de uno mismo, de nosotros mismos, a lo que se refiere el texto que reza: “hay muchas cosas para quitar esta santa libertad de espíritu”³³. Nos permitirá el paciente lector de estas líneas que rompamos una lanza en favor de tomar el desasimiento más como humildad que como mortificación, como altruismo y desprendimiento que como búsqueda desesperada de la propia salvación.

IV

Justo en el tiempo en el que en Europa irrumpe la nueva ciencia con la revolución de Copérnico, que da a conocer en 1543 su obra *Las revoluciones de las esferas celestes*, en el que los aires de cambio social que trae el descubrimiento del Nuevo Mundo, acompañado del fuerte impacto que en la cristiandad produce el nuevo Imperio Español, y conmocionado el continente por la reforma que supone los credos luterano y calvinista, una sencilla y humilde monja de Ávila establece un conjunto de nuevas ideas sobre la intimidad humana, su relación con la divinidad y el valor de la religiosidad universal del amor. Como no puede ser de otra manera, la innovación teresiana afecta a la sensibilidad y lo sensible que radica en el cuerpo humano que es sensible y sentido, pues vive e inmora en el mundo³⁴. Justo por ser en el mundo, el cuerpo está abierto a un «afuera», en definitiva a lo que procede de una exterioridad. También el cuerpo teresiano pone la sensibilidad, la capacidad de ser afectados, el instrumento accesorio y marginal de la inteligencia, y porque con los sentidos amamos. El cuerpo sentido de Teresa es el cuerpo enamorado de Cristo (genitivo subjetivo y objetivo), que sólo sabe de amor, del que procede todo afecto humano y al que corresponde la carne estremecida y trémula de quien ama a Cristo y como él. Que el alma sea el otro compo-

³² Cfr. TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 399.

³³ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 400.

³⁴ Cfr. MICHEL HENRY: *Encarnación*, p. 144.

nente de la unidad del ser humano, no desdice que el cuerpo encarnado, el de Jesucristo y el nuestro, no sea sensible, susceptible de afectos, y axiológico en el sentido que prioriza los afectos tomando el amor como cabeza y dignatario de todos ellos.

A nadie se le escapa el arraigado y acendrado dualismo antropológico del pensamiento teresiano, en términos de alma y cuerpo. Más allá de la tópica y manida descalificación de lo corpóreo, porque de suyo no puede ser entendido ni dar razón de la compleja realidad humana, tal vez pudiera ser de algún interés subrayar, siquiera de pasada, algunas características del *anima*, fuente de toda belleza personal y de toda virtud humana, a la que nuestra escritora dedica su obra *Las moradas*. De entrada nada sorprende que al alma sea el lugar relativo de los asuntos del trato entre Dios y las criaturas. Si estos asuntos son, en general, una donación que recibe la humanidad, el alma se definirá como el lugar de descubrimiento de lo regalado, de las mercedes, y éstas responden al patrón de un acto de “hacer saber”. De manera que el alma sabe de la verdad, la bondad, la belleza, la misericordia, y del resto de las cosas que conforman la felicidad humana. Por cierto, si ésta fuese posible de definir, diríamos que es amor y humildad: “porque saben y creen que hace Dios aún muy mayores muestras de amor”³⁵.

Por otra parte, la ventaja del alma concebida por Teresa no es ser un recinto recóndito y reservado en el que se penetra con suma dificultad, sino, antes al contrario, el alma es autoevidente porque somos ella misma. Lo natural es estar cabe nuestra propia alma; lo difícil es salir de ella y sólo los muy perseverantes y obstinados lo consiguen. Si salimos del castillo interior, castillo no es fortaleza sino depósito de lo más valioso, sólo hay un camino practicable para retornar a él, y éste es la oración, pero este terreno es harina de otro costal para el propósito de la presente investigación. Por lo demás, menudean las alusiones teresianas al alma como principio de vida, en la más rigurosa y ortodoxa tradición aristotélica de pensar la *psyché* como principio de vida³⁶. De ahí que el alma, como fuente de vida y conocimiento, el manantial de donde brota la virtud como célula madre de la felicidad.

³⁵ TERESA DE ÁVILA: *Las moradas*, OC, p. 531.

³⁶ Cfr. TERESA DE ÁVILA: *Las moradas*, OC, p. 533.

El cuerpo de la encarnación, al que Teresa contribuye de manera decisiva a apuntalar en los tiempos modernos, no es un cuerpo similar a otros de la naturaleza, sino el dotado de una singularidad única y decisiva. Henry lo formula así: “un cuerpo trascendental provisto de poderes fundamentales del ver, el sentir, el tocar, el oír, el mover y el moverse por ellos. Cuerpo «trascendental» en cuanto condición de posibilidad de un cuerpo sentido, mundano”³⁷. La mística española como sistema de pensamiento, si de tal cabe hablar, propone un cuerpo sintiente, dador de sentidos y significados, un cuerpo sujeto, subjetivo, trascendental, a una distancia sideral de la noción de cuerpo que propone la naciente física matemática, pero que resulta ser la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos del mundo. Nuestra Teresa aporta un componente esencial al cuerpo sujeto y objeto de conocimiento, que es la condición de cuerpo enamorado de un objeto que, a su vez, es condición de posibilidad de que sea posible la humanidad. Ella propone el amor como el *páthos* de la vida humana, en el sentido trascendental de hacer posible el conocimiento en profundidad y verdadero sólo cuando el objeto conocido es objeto amado. En un sentido netamente kantiano, Henry lo define asertivamente: “*un cuerpo que ya no es objeto de experiencia sino su principio*”³⁸. Ese y no otro es el principio de la teodicea teresiana. Lo ha formulado su hermana capitular Edith Stein: “tan pronto como capto un impulso actual de amor en reflexión, tengo un absoluto que no se deja interpretar de ninguna manera”³⁹. Ese absoluto, podemos decirlo sin rebozo, ese discurrir intelectual que tiene como modelo un *cógito* cristológico, tal vez no en el sentido que le otorga Henry⁴⁰, puede ser explanado. La primera certeza del amor recíproco, digamos correspondido ente Cristo y las criaturas, el conocimiento originario, causa y principio (*arjé*) de todo conocer y sentir, es el amor como principio absoluto de la realidad humana.

El tan cacareado misticismo de Teresa de Ávila bien pudiera ser leído como un estado de renuncia a las cosas mundanas. Esto se ex-

³⁷ HENRY: *Encarnación*, p. 146.

³⁸ HENRY: *Encarnación*, p. 147.

³⁹ EDITH STEIN: *Sobre el problema de la empatía*. Trad. José Luis Caballero Bono. Trotta, Madrid, 2013, p. 48.

⁴⁰ Cfr. HENRY: *Encarnación*, p. 177.

presa con el lenguaje de la muerte y la agonía. Porque el amor a Jesús es como la antesala de la muerte deseada para eternizar el amor al amado. "...[el alma] está gozando en aquel agonía con el mayor deleite que se pueda decir; no me parece que es otra cosa, sino un morir casi del todo a todas las cosas del mundo, y estar gozando de Dios.

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 lllore. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se desprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma"⁴¹. No creo que se pueda encontrar, en el ámbito de la lengua española, una mejor descripción del enamoramiento, como un acontecimiento en el que el desatino, la embriaguez, el gozo y el deleite vayan tan de la mano. El uso permanente de maravillosos y magníficos oxímoron, como "desasosiego sabroso"⁴², o "desatinos santos"⁴³, nos pone sobre la pista de un lenguaje que pretende describir un avenimiento anímico de singular importancia en la vida humana.

Pero más allá del cómodo pero difícil marbete de pensamiento místico, el pensar de Teresa de Ávila tiene una amplitud de mayor calado ontológico, en la medida en que en él se piensa lo divino bajo el prisma de una determinada epifanía, de una determinada manifestación de Dios a la criatura. Creemos que en esta línea tiene razón María Zambrano cuando pone en relación el "alma pura" de Plotino con el "estar fuera de sí" de la pensadora abulense, "que se sabe por creencia cristiana dentro de sí misma, que si se siente al borde de estar fuera, sabe por qué"⁴⁴. De ahí que entendamos que la mística tereciense no es una reclusión en la ciudadela inexpugnable de una intimidad hueca y vacía que se ofrece incontaminada, como un modelo de alma bella incapaz de obrar por no pecar. El misticismo es vuelo fuera de sí, deseo de estar más allá de sí mismo, para así experimentar el reflejo de lo divino en el fuero interno. En preciosa expresión zambraniana: "Vivir dispuesto al vuelo, presto a cualquier partida. Es el

⁴¹ TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, XVI, 1, p. 234.

⁴² TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, XVI, 2, p. 235.

⁴³ TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, XVI, 4, p. 236.

⁴⁴ ZAMBRANO: *El hombre y lo divino. Obras completas*, III. Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona, 2011. p. 160.

futuro inimaginable, el inalcanzable futuro de esa promesa de vida verdadera que el amor insinúa a quien lo siente... Lo más escondido del abismo de la divinidad; lo inaccesible que desciende a toda hora"⁴⁵.

Para nuestra original pensadora, la revelación de Dios es la salida de uno mismo hacia un ámbito en el que se descubre la verdad humana y de todo lo real. Porque el ámbito del amor, que es caridad (a nuestro modo de ver una simbiosis perfecta de los conceptos griegos de *éros*, *phílía* y *ágape*), no es producto de una revelación, ni están condicionados por la literalidad de la misma, sino que toda revelación es producto de la relación amorosa con un elemento exterior que corresponde al enamorado. Máxime cuando el misterio, el secreto y el principio de la fe en Cristo es la encarnación de Dios en forma y sustancia humana, circunstancia que Teresa afinca como el sentido sobrevenido a todo acto de amor. No porque el amor no existiera antes de Cristo, sino porque el sentido de este acontecimiento tiene que ver con el amor al Nazareno. Como apunta con toda razón Walter Otto: "*Al principio siempre está el dios. Sólo con él se creó el objetivo y el camino, y también la necesidad que lo modulara. El dios no se aparece porque el ser humano lo deseaba, para ofrendarle la plenitud: también las necesidades y los deseos emanaban como su cumplimiento, de la esencia de la divinidad*"⁴⁶. La necesidad teresiana del dios cristiano es la necesidad de un fundamento de nuevo cuño del amor humano, tomado el fundamento también como objeto de amor, como su ejemplo, modelo y prototipo, es decir el amor a Cristo que ha venido a anunciar que la única y verdadera *salus* es el amor, que sólo el amor nos salva. De ahí que no sea locura ni dislate afirmar que la manifestación, si se quiere revelación, del dios cristiano, en el sentido de lo más real entre lo real, se refiere al amor en sus plurales y múltiples dimensiones. Desde la perspectiva de la encarnación cristiana, el sentido de lo real, la inserción de lo humano en la naturaleza, con el otro y la sociedad, sólo tiene una génesis y principio, el amor como lo originario que no cesa y cesa de seguir causando efectos en tanto la humanidad perdure sobre la faz de la tierra.

⁴⁵ ZAMBRANO: *El hombre y lo divino*, p. 274.

⁴⁶ OTTO: *Dioniso. Mito y culto*. Trad. Cristina García Ohlrich. Siruela, Madrid, 1997, p. 29.

El genio y el ingenio teresiano explora la posibilidad de hallar *in interiore homine* una causa, en el sentido griego de *aitia*, que no solo explique el propio hecho humano, sino, lo que es más importante, su perduración, continuidad y duración en el tiempo, la semilla inmortal que parece trascender el tiempo planetario. La causalidad teresiana se identifica con el amor puro, desinteresado y altruista, con la figura de Cristo como el fundamento del amor humano, tomado éste como la sola razón fundamental del vivir y de la existencia de las criaturas, y del que derivan múltiples y variadas formas de amar. La paradoja, si de tal cabe hablar, de la creación como encarnación es fundar un acto, de suyo amoroso, que trasciende el puro amor a Dios, para expandirse de manera infinita a toda criatura, sea humana o no. El amor como acto supremo creador se trasciende en amor que configura el ser de toda otredad, que desde ahora es siempre objeto y sujeto de amor, y no precisamente porque se pretenda que seamos ciegos y sordos, necios e ignorantes en relación con nuestro ser inteligente y nuestras capacidades superiores, sino porque toda ciencia y saber se basan y fundamentan su sentido en un acto previo de amor a Dios, que pone ahí, en la exterioridad significante, delante de nosotros algo sorprendente y asombroso, que resulta ser objeto de curiosidad, interés y, a la postre, conocimiento.

Teresa de Ávila ha aportado el despeje del camino o vía de conocimiento de Dios como una experiencia anímica, como un vivenciar del alma abierta al mensaje que proviene de la otredad, y a ese *meta-ódos* (camino metódico) se viene llamando vivencia mística. Si lugar hubiera a introducir en la pensadora abulense la distinción de Hannah Arendt entre vida activa y vida contemplativa, estaríamos en presencia de la segunda, que es la respuesta a una llamada, a la vocación de recibir “lección y coloquio con Dios”⁴⁷, que consiste en una actividad interior cuyo componente esencial es padecer la flaqueza de quien la afronta. Pero, lo decisivo es el componente de donación, lo que hallamos en nosotros como dado graciosamente, en contraposición a lo adquirido por obra de nuestra industria. Pero, más allá de toda posible donación como revelación directa y extática, también ella ha explorado, en el humilde recinto de una congregación de monjas carmelitas, el *éxtasis*, el salir de sí hacia el amor al prójimo, eternamente singular-

⁴⁷ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 425.

rizado en los/las otros/otras, porque en definitiva no hay otros sin Otro, ni Otro sin otros. Para nuestra ventaja estamos ante una concepción del amor como el sentido del mundo y sus realidades, a lo mundano como plenitud divina, a la plena y entera justificación del hacer y el actuar humanos como motivados, en el sentido fuerte, por el amor. El sentido y la propuesta que nos hace la interioridad, su prodigiosa novedad, se cifra en la concentración de todas las fuerzas corporales y anímica en el desasimiento de muchas cosas mundanas, incluido el propio sí mismo dubitativo, para concentrarse en un acto superior de entrega y desinterés, en un acto que instauro una nueva visión y concepto de la interioridad, en el que el otro es la huella del Otro, en el que toda otredad cobra una nueva realidad configuradora.

Por otro lado no es posible orillar el papel de la oración en nuestra pensadora, pero, desde nuestra lectura, es el pensamiento el que adopta la forma de la plegaria, y hasta se define el pensar como la oración mental que entiende de verdades, y que las contempla en el fuero íntimo con una evidencia que supera con creces la propia del *cogito* cartesiano. Ella que tiene voluntad de ser maestra del alma se dirige no tanto a quienes comparten el placer y el gozo de la contemplación, sino a los que están ahíitos de ella. *Contemplatio* suspende el entendimiento, ataja el pensamiento y enseña a saber qué significa amar cuando se ama lo que se recibe como don de lo alto, del cielo. En definitiva, todo depende de tomar el amor como don divino al que los humanos debemos y tenemos que corresponder. Poner el punto de mira en la donación y en el donante viene a representar una revolución en el modo de pensar moderno, sobre todo cuando ponemos el amor en el corazón del pensamiento.

Hasta tal punto cabe hablar de donación que lo que decimos/rogamos a Cristo es concedido⁴⁸. El sentido de la donación al ser humano desde la primacía ontológica de Dios lo facilita sino que, para nosotros, los sedicentes modernos, será muy dificultosa, ardua y laboriosa, la exploración de la intimidad que promueve nuestra autora. Su consejo no deja lugar a dudas: “Mirad las palabras que dice aquella boca divina, que en la primera entenderéis el amor que os tiene, que no es pequeño bien y regalo del discípulo ver que su maestro le

⁴⁸ Cfr. TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección, OC*, p. 454.

ama”⁴⁹. De aquí se deriva que lo que constituye a la persona es la voluntad libre de amar. La propuesta de Teresa no es religiosa en esencia, si por religión entendemos un conjunto de creencias, cerrado o hermético, una dogmática sin posibilidad de enmienda, sino un ofrecimiento a todo y cualquier ser humano para encontrar en su interior un ser receptivo a un mensaje amoroso que viene de la exterioridad.

V

Nuestro modo de leer la obra de la pensadora abulense, implica la novedad de un auténtico discurso del método, una metodología heurística relacionada con el conocimiento por medio de los ojos del alma, esto es, con el conocimiento intelectual de la realidad de Dios, en la concreta figura de Cristo o del Esposo. A lo largo de un camino que implica muchas lecturas, en lo que tiene de proceder epistemológico, se busca poder asegurar que el entendimiento humano no sea ciego sino, antes al contrario, capaz de conocer la verdad. Para ello, conviene prevenirlo contra las representaciones de la imaginación⁵⁰, que en nuestra autora equivale a loca fantasía, y que es propia de, por ejemplo, la figuración artística, de la que queda excluida la representación de Cristo. Por el contrario, el conocer del entendimiento es verdadero porque y cuando está guiado por los ojos del alma. Nuestro flaco natural hace que no creamos en lo que no pueden ver los ojos del cuerpo. Pero, cuando, sobre y a partir de éstos, intervienen los del alma, la verdad aviene al ser humano, porque sólo el conocimiento y la certeza interior asegura la veracidad de lo conocido. “Porque a los que ve se han de aprovechar de su presencia, Él se los descubre; que aunque no le vean con los ojos corporales, muchos modos tiene de mostrarse al alma por grandes sentimientos interiores y diferentes vías”⁵¹.

Nada de lo que llamamos epistemología teresiana tiene un componente o índole que pueda ser entendido en rigor como contrarios u opuestos a la razón humana, si bien hablamos, como lo ha hecho la

⁴⁹ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 454.

⁵⁰ Cfr. TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 486.

⁵¹ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, pp.486-487.

teodicea o la teología natural, del conocimiento de Dios. Pero esta singular teoría del conocimiento de lo más digno y primero de ser conocido, tiene la novedad de que se incoa a partir de la imagen de Cristo, que no es mero icono, ni representación fingida de una realidad natural, sino presencia efectiva y ocasional de la divinidad en nuestra retina. Presencia cuya pérdida ocasiona la desventura, la infelicidad de los que ignoran o no están convidados a la presencia divina.

De este modo, podemos deducir que para el conocimiento humano, el *summum verum* se identifica con el conocimiento del bien humano, *sumum bonum*, dado que quien cierra los ojos del cuerpo abre los del alma, mira su interior, observa su corazón, descubre lo que colma y satisface su deseo, que no es otra cosa que el conocimiento de la presencia de Dios en el ser humano, “que se da a conocer conforme al deseo que tenemos de verle, y tanto lo podéis desear que se os descubre del todo”⁵². El proceso del conocimiento de la verdad, como lo verdadero bueno, tiene como punto de articulación y núcleo experiencial la correspondencia entre nuestro deseo de conocer a Dios y el ofrecimiento y donación de éste a quienes lo desean. Se trata de un movimiento procesual en ambas direcciones, de Dios a la criatura, y de ésta a Dios, que convierte todo saber humano en la correspondencia y la ocasión de se manifieste el amor divino a las criaturas. No se trata de afirmar que el solo deseo humano de conocer lo supremo lo configura y lo conoce, sino de concebir el conocimiento más elevado posible como un don universal, como la eterna revelación, como el conocimiento en el que todo otro hace crisis, y se revela crucial y decisivo para la vida humana. La teodicea teresiana, de raíz cristológica, no es ideada a la medida y manera del humano desear, ni desde el hontanar de una intimidad imaginativa, sino en función de un concepto de Dios como donación incondicionada y absoluta, con el atributo esencia de dar y recibir amor. El deseo de verle, por ejemplo, se corresponde con la voluntad de ser visto para conformar una correspondencia y armonía íntima de lo divino y lo humano. Así pues, esa concordancia de voluntad del ser humano y Dios, se convierte en la clave del arco de todo el pensamiento teresiano del amor, de su filosofía *tout court*. Milagro de lo extraordinario y portentoso,

⁵² TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección*, OC, p. 487.

de lo admirable y asombroso, de lo sorprendente e interesante, el verdadero y puro amor es siempre correspondido entre amante y amado, porque ambos papeles y desempeños son intercambiables y porque este intercambio, el dar y recibir y el recibir y dar, son el fundamento del vivir humano.

Si por algo hemos de caracterizar esto que queremos llamar pensamiento filosófico de Teresa de Ávila, es por constituir una teología natural del ofrecimiento y la dádiva, de la entrega y el regalo, sólo reservados para aquellos que hacen de su vida un acto de donación amorosa. No hay mejor merced, favor o ganancia que la entrega amorosa a quien nos ama, el recíproco dar y recibir el máspreciado bien que podemos conocer y pretender: la verdad y el logro del amor. No debe sorprender para nada que la vida humana pueda ser concebida como camino de perfección, que se nos brinde la oportunidad y ocasión de hacernos mejores de lo que somos. Si por algo debe caracterizarse la mística española del Siglo de Oro es por situar en primer término de su preocupación y procuración el acto de contemplar y la contemplación como cima señera del camino de perfección que se propone a la criatura humana. En este sentido, séanos permitido sostener que no hay contemplación sino como culminación de un acto de amor, que nos lleva a ver al amado transfigurado y transido desde su figura humana, en este caso la imagen de Cristo, a la que tan aficionada era Teresa, a la dimensión fundante de todo ser, a saber, la dimensión divina, que no es sino la del amor puro⁵³. A los humanos se nos abre y despeja un camino de excelencia que se identifica con la contemplación del objeto amoroso, cuya característica principal es, a los ojos de Teresa de Ávila, ser una merced de Dios a las criaturas, a lo que habría que corresponder con una acción humana que procure ser conmensurable a la grandeza e importancia del regalo recibido.

Al final del mentado camino de perfección, como exquisito producto de la contemplación nos encontramos con la más que prodigiosa *unio*, con la unión mística de los amantes, de los transfigurados y transidos de y por amor. Sólo cuando seamos capaces de perder el sa-

⁵³ En relación con el “amor puro” se lee con mucho provecho del libro de JACQUES LE BRUN: *El amor puro de Platón a Lacan*, los capítulos: «El amor entre dos mundos. De Fenelon a Platón», pp. 23-54, y «El emblema de la caridad», pp. 129-138.

croso temor a las palabras, como, por ejemplo, perfección, contemplación o unión, que en muchos casos las consideramos vedadas al sentido común por atribuirles propiedades místicas y esotéricas, estaremos en condiciones de pensar la mística española y universal, en este caso la teresiana, con un espíritu cercano a nuestro sentir y existir actual, incluso para aquellos que se consideran agnósticos. Pues, al fin y al cabo, el agnosticismo no está en modo alguno reñido con la mística porque nunca riñe con el pensamiento y su aspiración a la verdad. Si somos obra del amor, obra íntegra, factura perfecta, hechura integral, solo hemos de corresponder a esa dimensión en muchas ocasiones olvidada. Que llamemos religión a la actividad amorosa, es lo de menos, en todo caso es un problema de nombres, de términos. Lo importante es la exhortación teresiana de estimar la virtud ajena más que la propia, más lo recibido sobre lo dado, lo que, al fin y a la postre concentra el sentido de la humildad y el fundamento de la caridad como virtudes que recrea el cristianismo, pero que admiten una lectura laica, como corresponde también al tiempo de la democracia.

VI

No nos cabe la menor duda que con Teresa de Jesús aparece en el ámbito de la cultura hispana un sujeto moderno, “que se constituye al filo de sus experiencias, narrativamente y, a la vez, prácticamente, en la conquista de un «sí mismo» personal, abierto a lo absoluto e infinito”⁵⁴. Que sujeto humano y Dios vengán conjugados no debe extrañar, pero lo que sí sorprende y resulta asombroso es el singular planteamiento teresiano del problema de la subjetividad. “Paradójicamente se trata de un sujeto que, en el límite de sí mismo, depone su autonomía en el abandono amoroso por el que se sujeta a Quien lo reclama desde la raíz de su ser. Pero, recíprocamente, en esta acción conjunta, escribe Teresa con osadía, Dios «se hace el sujeto y quiere que seáis vos la señora y andar Él a vuestra voluntad»”⁵⁵.

⁵⁴ CEREZO GALÁN: *Claves y figuras*, p. 162.

⁵⁵ TERESA DE ÁVILA: *Camino de perfección, OC*, p. 453. Cfr. Cerezo Galán: *Claves y figuras*, p. 162.

En definitiva, no estamos ante una asceta que haga de la renuncia y la prohibición de los afectos el principio rector de su vida; tampoco estamos ante un caso de mujer atormentada por la concupiscencia, el pecado o la pérdida del estado de gracia. Se sabe pecadora pero no mucho más que cualquier mortal. Antes bien, estamos ante el modelo de ser humano que quiere asegurarse en una verdad, llevar a cabo una práctica personal que sea un juego de verdad, que le lleve al convencimiento de comprender quién es ella en verdad. Eso que he llamado un juego de verdad tiene la forma, en Teresa de Ávila, del juego de la mujer enamorada. Si nos fuese dado emplear la terminología de Foucault, podríamos decir que hace uso y recurre a una técnica de sí, que aplica a su cuerpo y a su alma, que le permite “alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad”⁵⁶. A pesar de todo, ella siente como locura, si bien saludable, lo que para nosotros es fuente de felicidad. Así afirma: “Parece que es sueño lo que veo y no querría ver sino enfermos de este mal que estoy yo ahora. Suplico a vuesa merced seamos todos locos por amor de quien por nosotros se lo llamaron”⁵⁷. Bendito sea el mal de amor que nos hace mejores con nuestro in-morar en la verdad. Termino con un breve texto que Cristo pone en boca de Teresa: “¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad! Que si me amasen, no les encubriría yo mis secretos. ¿Sabes que es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes, en lo que aprovecha a tu alma”⁵⁸.

Jean Luc Nancy ha sugerido que nuestra proveniencia cristiana es la relativa al sentido⁵⁹. Teresa de Ávila lamenta y echa en falta a menudo no disponer del conocimiento filosófico que le proporcione un más preciso y exacto conocimiento natural de las cosas mundanas, como por ejemplo el agua. Si bien es cierto que no podemos hallar en ella una filosofía de la naturaleza, no es menos cierto que sí encontramos la primera filosofía del espíritu, en el sentido de una medita-

⁵⁶ FOUCAULT: *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo Puyol. Paidós, Barcelona, 2001, p. 445.

⁵⁷ TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, XVI, 6, p. 237.

⁵⁸ TERESA DE ÁVILA: *Libro de la vida*, XL, 1, p. 472.

⁵⁹ Cfr. NANCY: *La desclósión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. La Cebra, Buenos Aires, 2008, en especial, «Una exención de sentido», pp. 203-214, y «La deconstrucción del cristianismo», pp. 231-258.

ción sobre la vida contemplativa, escrita en lengua española. Suponemos que tal vez esté de más, pero paradójicamente, en nuestra cotidiana incuria lectora, sea preciso destacar que la superioridad de la contemplación no es un invento del cristianismo, sino que viene de más lejos, de Platón y Aristóteles que configuraron la filosofía primera como el conocimiento de lo más digno de ser pensado porque se trataba del principio de todas las cosas. Nos tememos que la hodierna hiperinflación del hacer y del fabricar, del conocimiento instrumental de tipo técnico, de la industriosisidad como afán que acrecienta el consumo, la futilidad y la caducidad, ha postergado nuestra irrenunciable dimensión contemplativa que va indisolublemente ligada a la teoría y al conocimiento de lo último. Nuestro empobrecimiento radical y sin paliativos en materia filosófica, cultural y teológica, hace que hablar del pensamiento filosófico de Teresa de Ávila es procurar una ocasión para contribuir con toda modestia y humildad al cultivo de la humanidad, en especial la hispanohablante, asolada por una galerna de ignorancia y necesidad mediática.

No ha sido otro el sentido de esta humilde contribución que el seguir el consejo metódico teresiano de “decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte”⁶⁰. Séanos admitida como propuesta de esta última, acaso acertada, poner énfasis en la insistencia de nuestra pensadora en la humildad como método y como objetivo. Sólo al humilde le es dado el fruto de la humildad como regla de oro de la felicidad. El gran pecado, si de tal cupiese hablar, de nuestro tiempo es la soberbia, el afán desmedido de autoestima personal, el creerse superior por saber muchas cosas, la pretendida superioridad sobre los otros, tal vez más mansos que nosotros. Si a humildad unimos la misericordia con la criatura que sufre y pena, el amor como camino hacia la gracia, y el sosiego y la quietud como rasgos del ánimo, tenemos el colofón de la ética que corona la filosofía del amor en Teresa de Ávila.

“Use siempre a hacer muchos actos de amor, porque encienden y enternecen el alma”⁶¹.

⁶⁰ TERESA DE ÁVILA: *Las moradas*, OC, p. 535.

⁶¹ TERESA DE ÁVILA: OC, p. 523.

BIBLIOGRAFÍA.

- ARANDA TORRES, Cayetano. «Walter Benjamin o la metamorfosis de la alegoría». En CABELLO PORRAS, Gregorio; CAMPOS DAROCA, Javier (editores). *Poéticas de la metamorfosis. Tradición clásica, Siglo de Oro y modernidad*. Universidad de Málaga - Universidad de Almería, Málaga, 2002, pp. 457-474.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *Claves y figuras del pensamiento hispánico*. Escolar y Mayo, Madrid, 2012
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1983-84). Trad. Horacio Pons. FCE, Buenos Aires, 2010.
- . *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo Puyol. Paidós, Barcelona, 2001.
- . *La hermenéutica del sujeto* (1982). Trad. Horacio Pons. Akal, Tres Cantos (Madrid), 2005.
- HEIDEGGER, Martín. *Introducción a la filosofía* (1928-1929). Trad. Manuel Jiménez Redondo. Cátedra, Madrid, 1996.
- HENRY, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Trad. Javier Teira; Gorka Fernández; Roberto Ranz. Sígueme, Salamanca, 2001.
- LE BRUN, Jacques. *El amor puro de Platón a Lacan*. Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2004.
- NANCY, Jean-Luc. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)* [2005]. Trad. Guadalupe Lucero. La Cebra, Buenos Aires, 2008.
- OTTO, Walter F. *Dioniso. Mito y culto* (1933,1960). Trad. Cristina García Ohlrich. Siruela, Madrid, 1997.
- . *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega* (1956). Trad. Juan Jorge Thomas. Sexto Piso, Madrid, 2007.
- TERESA DE ÁVILA. *Libro de la vida*. Cátedra, Madrid, 2006.
- . *Obras completas* (1588). Biblioteca Nueva, Madrid, 1987.

STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Trad. José Luis Caballero Bono. Trotta, Madrid, 2013.

ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino* (1955, 1973), *Obras completas*, III. Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona, 2011.