

29
29



Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Sistema de Universidad Abierta
Departamento de Letras Hispánicas

TERESA DE AVILA:
FUNCION DE LA ALEGORIA EN LAS
MORADAS DEL CASTILLO INTERIOR



T E S I S

Que para obtener el título de
Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas

Presenta María Ofelia Olivas Hernández

SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

MEXICO

1990



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Contenido

Página

Introducción

Capítulo I. Antecedentes histórico-culturales

- 1.1 Antecedentes generales
- 1.2 Las órdenes mendicantes
- 1.3 El arte
- 1.4 La enseñanza
 - 1.4.1 La didáctica
- 1.5 Los lenguajes y la literatura
- 1.6 La filosofía
- 1.7 España

Capítulo II. Panorama general de la mística española del siglo XVI

- 2.1 Definiciones de la mística
- 2.2 La mística no cristiana
- 2.3 El misticismo español como misticismo
clásico

Capítulo III. Teresa de Cepeda y Ahumada y sus obras

3.1 Notas biográficas

3.2 Obras

3.3 Estilo

Capítulo IV. La alegoría teresiana

4.1 La alegoría

4.2 La alegoría en la comunicación
mística

4.3 Características de la alegoría
teresiana

4.3.1 La imagen en la alegoría
teresiana

4.3.2 Los símiles en la alegoría
teresiana

Capítulo V. Función de la alegoría teresiana
en las moradas del castillo
interior

5.1 Contenido de la obra

5.2 La alegoría teresiana a lo largo de
las moradas del castillo interior

5.2.1 Imágenes contenidas en la obra

5.2.2 Comparaciones a lo largo de la
obra

5.2.3 La alegoría del castillo,
con el rey dentro y alegorías
colaterales

5.3 **Función de la alegoría en las Moradas
del castillo interior**

5.4 **Funcionalidad actual de la obra
Moradas del castillo interior**

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

El lenguaje del escritor místico tiene un amplio campo de investigación cuya inquietud principal es casi siempre en la línea de la comprensión de los términos y expresiones usadas en este género literario.

Pareciera que teología y literatura compartieran su interés por el misticismo en dos puntos. Primero, porque la calidad y la claridad logradas por el escritor místico en sus exposiciones sobre materias parecen pertenecer al campo de la metafísica, y segundo, por el empleo de un simbolismo bellamente expresado que refleja o expresa lo trascendental en una forma adecuada.

El auge de la literatura mística y ascética en España surgió a mitad del siglo XVI y alcanzó cimas incalculables en las obras de algunos grandes representantes, entre ellos Teresa de Cepeda y Ahumada, conocida como Santa Teresa de Jesús que con la expresión lingüística tan afortunada de sus experiencias interiores contribuyó a dar realce e ilustrar la lengua castellana.

Esta tesis quiere demostrar la importancia de la alegoría

teresiana en la obra literaria de Santa Teresa las Moradas del Castillo Interior, obra que en si misma es una alegoria y nos muestra cómo la escritora logra el fin que se propone usándola como recurso básico.

En esta investigación se constatará la gran utilidad que aporta la utilización de la alegoria para transmitir la experiencia del escritor místico, además de la función estética y didáctica que contiene.

Se reivindicará la funcionalidad de la alegoria en contraposición con algunos teóricos de la literatura que la consideran un recurso muy inferior al símbolo. Northrop Frye explica en su libro Anatomy of Criticism:

El crítico comentarista tiene a menudo prejuicios contra la alegoria sin saber realmente por qué. La razón es que la alegoria continua ordena la dirección de sus comentarios, restringiendo así su libertad.¹

Comentando ese texto aclara de la Concha que este prejuicio ha puesto en circulación la idea tan difundida de que la alegoria se reduce al ingenioso juego de traducir imágenes.

En la obra literaria de las Moradas del Castillo Interior, encontramos un profundo análisis de la vida mística, junto con la descripción más precisa de los cuatro grados de meditación, reposo,

unión y éxtasis, por los que el alma llega a las alturas de lo divino.

Con una fusión entre lo humano y lo divino, la escritora nos muestra el punto culminante del misticismo universal, donde convergen y se mezclan las dos grandes corrientes de lo especulativo y lo empírico, de lo real y lo ideal.

Muchos son los místicos que registra la historia de la humanidad, pero no todos han tenido la capacidad de expresar su experiencia y menos aún los que lo han hecho en una forma tan bella y magistral, es por eso que escogí para esta tesis el análisis de la alegoría teresiana y su funcionalidad en la obra magna de Teresa de Cepeda y Ahumada que sin duda son las Moradas del Castillo Interior.

Este trabajo consta de cinco capítulos, además de la presente introducción. En el primero de ellos, como lo exige todo trabajo que tenga implicaciones sociales, analizo los antecedentes histórico-culturales de la obra teresiana, para ubicarla en el medio geográfico, las condiciones históricas y el momento cultural que le dio lugar. El segundo capítulo se ocupa de presentar aquí un panorama general de la mística española del siglo XVI, con el fin de ubicar a Santa Teresa entre sus pares y estar en posibilidad de distinguir en ella sus peculiaridades. El tercer capítulo tiene el propósito de situar las Moradas del castillo interior en el contexto

de la obra teresiana. El cuarto capítulo estudia las características de la alegoría en la obra de la autora que es objeto del presente trabajo. Finalmente, el quinto y último capítulo se ocupa de analizar la función de la alegoría teresiana en la obra que aquí estudio.

NOTAS A LA INTRODUCCION

¹ Anatomía de la crítica. Monte Avila Editores. Caracas, 1977.

p. 129.

CAPITULO I
ANTECEDENTES
HISTORICO-CULTURALES

1.1 Antecedentes generales

Entre los siglos XI y XIII tuvieron lugar las Cruzadas (de 1095 a 1291), expediciones militares llevadas a cabo por los cristianos de Occidente para rescatar el Santo Sepulcro del dominio musulmán. Especialmente en sus comienzos, estas guerras tuvieron carácter religioso. Los cristianos marchaban hacia Oriente a combatir por la cruz, signo que bordaban en rojo sobre sus vestidos para destacar la finalidad de su empresa. Precisamente de este símbolo proviene el nombre de Cruzadas.

Por el gran respaldo económico que tenían, las Cruzadas casi siempre estuvieron animadas por el éxito. Toda la Europa de Occidente, animada por un intenso fervor religioso, colaboró, en efecto, durante dos siglos en la empresa de expulsar de su continente a los "infiel"es mahometanos. Lo importante de las Cruzadas es, a final de cuentas, la unidad que la religión imprimió a Europa, por

encima de las diferencias profundas existentes entre reyes y señores feudales.

¿Por qué nos referimos aquí al hecho histórico que representaron las Cruzadas? Sin duda porque constituyeron la base de la preeminencia de la religión católica en Europa.

Las Cruzadas constituyeron un largo e intenso episodio de las guerras seculares entre el cristianismo y el Islam, comenzadas desde que los bizantinos y los francos debieron enfrentar la avalancha musulmana que la propaganda religiosa de Mahoma lanzó desde Arabia a la conquista del mundo. Tras las invasiones sarracenas que habían asolado al Mediterráneo durante los siglos IX y X, la lucha contra los musulmanes se circunscribía al afán de rescatar la península Ibérica. Sin embargo, hacia mediados del siglo XI, un nuevo pueblo musulmán, el de los turcos seldjucidas, conquistó el califato de Bagdad e impuso su dominación desde Jerusalén hasta las costas del golfo Pérsico. Este fue el suceso que desencadenó las Cruzadas. Otras causas también influyeron: la fe religiosa, el ya de por sí belicoso temperamento de los señores feudales, el aventurerismo militar de quienes ansiaban pelear en lejanos y exóticos países y el afán de obtener tierras, riqueza y poder en Oriente.

1.2 Las órdenes mendicantes

En las postrimerías del papado de Inocencio III se fortalecieron las llamadas órdenes mendicantes, que tuvieron destacada participación en el desarrollo de las artes, particularmente de las letras, durante la época feudal.

La orden de los dominicos fue creada en 1216 por el español Domingo de Guzmán, quien tuvo como principal objetivo luchar contra la herejía que se difundía en el sur de Francia. Los dominicos se dedicaron sobre todo a la enseñanza y la prédica. Fueron los grandes maestros y pensadores de la Europa feudal. Ocuparon las cátedras de las escuelas y de las universidades y escribieron los grandes tratados de teología y filosofía.

La orden de los franciscanos fue fundada por Francisco de Asís (1182-1226), hijo de un acaudalado comerciante de la ciudad italiana de Asís.

Francisco llevó hasta los veintitrés años de edad la vida corriente, propia de los jóvenes ricos de aquella época. Pero después, impresionado ante el contraste de la miseria y el dolor de los pobres con el lujo fastuoso de los potentados, renunció a sus bienes y dedicó su vida a predicar las ideas originales del cristianismo (humildad, pobreza, etcétera).

Por su espíritu lleno de sensibilidad, por su comprensión humana, por su humildad y su capacidad de sacrificio, fue una de las figuras más dignas y puras del cristianismo medieval.

San Francisco formó, con sus discípulos, la orden de los franciscanos, llamada también de los hermanos menores, es decir, de los más humildes, de los menos importantes, que fue aprobada por Inocencio III.²

Franciscanos y dominicos hicieron de la pobreza la ley de su vida. Vestidos miserablemente, con un ropaje de lana ajustado a la cintura por un cordón, calzados con sandalias de madera, vivían de la caridad pública y predicaban así, con el ejemplo, el amor a la pobreza enaltecida como virtud esencial de la existencia cristiana.

Las órdenes mendicantes marcaron una nueva etapa en la historia del monaquismo occidental, pues a diferencia de los antiguos monjes, que practicaban el ideal cristiano aislándose del mundo, franciscanos y dominicos actuaron entre el pueblo, predicando de ciudad en ciudad. En su contacto con los humildes recurrieron a la lengua popular para lograr que entendieran sus mensajes (que otras órdenes difundían en latín y para las elites), y por eso la labor proselitista de estas órdenes tuvo éxito.

Tanto los franciscanos como los dominicos dependían directamente del papa y por eso contribuyeron a reafirmar la autoridad pontificia en todo el occidente europeo.

En este punto es necesario introducir algunas notas sobre el origen y la evolución de la orden carmelita, habida cuenta de que a ella pertenecía Teresa de Cepeda y Ahumada y es reformadora.

El origen de la orden se remonta a los últimos años del siglo XII, cuando unos Cruzados venidos de Occidente -terminada su misión por haber conquistado los Santos Lugares, en vez de volver a sus patrias se quedaron en el Monte Carmelo, donde encontraron un lugar muy a propósito para desarrollar el género de vida que deseaban: solitario, abundante en cuevas y vegetación, y saludable.

Acto seguido, en el Iy II del Libro de los Reyes vieron que la figura del profeta Elías lo llenaba todo y quisieron imitarle. Su vida contemplativa y apostólica les atraía.

Pasados los fervores iniciales pronto se dieron cuenta de la necesidad de tener una Regla aprobada por la autoridad eclesiástica, y después de preparar el esbozo de un texto lo presentaron al patriarca latino de Jerusalén, San Alberto Avogadro (1206-1214), quien lo aprobó en 1209.

El IV Concilio de Letrán, celebrado bajo el gobierno del Papa Inocencio III, en 1215, prohibía en su Canon XIII la erección de nuevas órdenes. Fue el Papa Honorio III quien años más tarde aprobó la Regla Carmelitana.

En 1220, el sucesor de San Alberto como Patriarca, Jaime de Vitry, escribe su Historia Orientalis, en la que describe la vida de los carmelitos en las grutas del Carmelo, a imitación de Elías.

Es en 1274 cuando se realiza la gran transformación del Carmelo: de eremita se convierte en cenobita; de contemplativo en mendicante; su propósito es predicar y mendigar, llevar una vida de apostolado. El Papa Inocencio IV, entonces, ordena que la antigua Regla carmelita se acomode a los nuevos propósitos de la orden. Varias bulas papales protegen a sus miembros a partir de entonces y les conceden indulgencia plenaria para la hora de la muerte, a condición de que observen dignamente sus preceptos.

Los años siguientes fueron de lucha por sobrevivir. Pese a que eran bien vistos y recibidos por la población humilde, en diversos círculos se pugnó por la desaparición de los carmelitas. Paralelamente, en el interior de la organización se da una pugna entre los partidarios de la contemplación y los simpatizantes del apostolado.

En 1281 se da entrada a los estudios en la orden, partiendo de la base (prescrita en la constitución de ese año) de que "la ignorancia es la madre de todos los errores." A partir de entonces, los carmelitas frecuentan las universidades.

Sin embargo, para los fines de este trabajo, fecha se singular importancia es el 7 de octubre de 1452, cuando la bula "Cum Nulla", del Papa Nicolás V, instituye las monjas y, en cierto modo, también las religiosas carmelitas. De ese modo se legalizan los casos aislados de "agregadas femeninas" que por entonces se daban en la organización.³

1.3 El arte

¿Qué ocurría en el arte de aquellos tiempos? El arte poseía un enfoque fundamentalmente religioso. En todas sus expresiones fue la manifestación de una intensa fe cristiana. La arquitectura dominó a las otras artes que, como la pintura y la escultura, se incorporaron a las realizaciones arquitectónicas, para proporcionarles realce y belleza. Por eso es en la arquitectura religiosa, y en especial en los monasterios y templos, donde el arte de la Edad Media se expresó plenamente.

En este punto debemos referirnos a las características de los monasterios, pues fue en un medio conventual donde se desarrolló la obra de Teresa la Santa.

La vida retraída de los monjes requería edificios apropiados a la convivencia de colectividades numerosas, cuya existencia se desenvolvía en escaso contacto con el mundo. Por eso, los monasterios se hallaban separados del exterior por altos muros, y todas sus dependencias daban a un patio interno

descubierto, que era el centro aislado y tranquilo de la vida monacal.

Este patio, elemento típico de las moradas monásticas, era llamado claustro (del latín claustra, que significa "lugar cerrado"). Largos corredores rodeaban al claustro y lo separaban de las celdas de los monjes. En ellos, éstos se entregaban al paseo y a la meditación. Al fondo del claustro se levantaba la capilla.

Esta construcción, de severa apariencia, era amplia, pues se destinaba a alojar no sólo a los componentes de la orden, sino también a los pobres, desvalidos y viajeros.

Durante la alta Edad Media, los monasterios fueron edificadas rústicos y sencillos, pero a partir del siglo X, el desarrollo de nuevas órdenes religiosas, poderosas y ricas, como las de los clunianenses y cistercienses, dio un soberbio impulso a la arquitectura monástica, levantándose entonces espléndidas construcciones en piedra.⁴

En cuanto a los templos, eran espaciosos, capaces de albergar a gran número de creyentes. De las antiguas basílicas romanas, los templos evolucionaron hasta adquirir la forma de la cruz latina. El portal de entrada daba acceso a una gran sala dividida generalmente por dos filas de columnas, en tres compartimientos llamados naves, por su semejanza con una embarcación de grandes dimensiones. La nave central terminaba en el fondo con un muro semicircular, llamado cabecera o ábside (del griego apsis, que significa "bóveda"), donde se colocaban el altar y los lugares para el coro. Entre éstos y las paredes del ábside quedaba un espacio denominado ambulatorio (del latín ambulare: andar). Una nave transversal atravesaba la central, y al punto de intersección se le denominaba crucero. Los brazos de la cruz (naves laterales) se llamaban transeptos.

De ser edificios de muy modesta construcción, mientras imperaron las primeras enseñanzas cristianas, los templos llegaron a ser lugares en los que el lujo y el derroche en materiales decorativos de alto costo invadían todos los espacios. En este aspecto tuvo mucha influencia el arte bizantino. De lo modesto se pasó a lo señorial, lo mismo en el diseño físico de los edificios que en la vestimenta de los ministros.

En ese marco se desarrollan la arquitectura románica y la gótica, en cuyas características no nos detendremos aquí. Sólo haremos notar que la arquitectura románica, más sobria, se impuso en Europa Central y del Este, mientras que la gótica predominó en el occidente europeo.

1.4 La enseñanza

Hasta el siglo XI los centros de enseñanza existentes en la Europa católica eran las escuelas organizadas por el clero, que funcionaban anexas a un templo o a un monasterio. Su principal objetivo era la preparación religiosa, pero también proporcionaban una instrucción elemental (muy elevada, en comparación con la que hoy conocemos por "elemental") sobre otros temas: composición literaria, manejo de la gramática latina, rudimentos de cálculo, nociones de armonía musical, lógica, geometría y astronomía. Esta formación sería definitiva para hacer posible la existencia de personajes religiosos destacados en la

filosofía y la literatura, siglos más tarde.

Sin embargo, en los siglos XII y XIII tuvo lugar en Europa un gran sacudimiento intelectual como consecuencia del contacto de ese continente con los conocimientos de los bizantinos y los musulmanes, contacto que resultó de las cruzadas. Surgió un intenso afán de estudiar para cuya satisfacción resultaron insuficientes las escuelas religiosas que había. Fue así como aparecieron las universidades, fundadas por asociaciones de profesores y discípulos. Precisamente la palabra universidad (del latín universitas) significa comunidad o corporación. Y eran precisamente corporaciones las universidades, al estilo de las agrupaciones de artesanos y comerciantes. Aquí, profesores y estudiantes, asociados por el cumplimiento de un oficio intelectual, constituyeron un gremio que reguló todo lo relativo a la enseñanza, dictando los reglamentos pertinentes y eligiendo autoridades para vigilar su cumplimiento.

La fundación de universidades se generalizó en Europa. Las ciudades favorecieron el establecimiento de esos centros de cultura y los papas y los reyes les concedieron inamidades y privilegios, pero cuando menos durante tres siglos más siguieron siendo importantes los preexistentes centros de enseñanza religiosa. De lo contrario no habría sido posible el auge intelectual que la literatura, la música y la filosofía religiosas alcanzaron después.

Sin embargo, para los fines de este trabajo, fecha de singular importancia es el 7 de octubre de 1452, cuando la bula "Cum Nulla", del Papa Nicolás V, instituye las monjas y, en cierto modo, también las religiosas carmelitas. De ese modo se legalizan los casos aislados de "agregadas femeninas" que por entonces se daban en la organización.³

1.3 El arte

¿Qué ocurría en el arte de aquellos tiempos? El arte poseía un enfoque fundamentalmente religioso. En todas sus expresiones fue la manifestación de una intensa fe cristiana. La arquitectura dominó a las otras artes que, como la pintura y la escultura, se incorporaron a las realizaciones arquitectónicas, para proporcionarles realce y belleza. Por eso es en la arquitectura religiosa, y en especial en los monasterios y templos, donde el arte de la Edad Media se expresó plenamente.

En este punto debemos referirnos a las características de los monasterios, pues fue en un medio conventual donde se desarrolló la obra de Teresa la Santa.

La vida retraída de los monjes requería edificios apropiados a la convivencia de colectividades numerosas, cuya existencia se desenvolvía en escaso contacto con el mundo. Por eso, los monasterios se hallaban separados del exterior por altos muros, y todas sus dependencias daban a un patio interno descubierto, que era el centro aislado y tranquilo

de la vida monacal.

Este patio, elemento típico de las moradas monásticas, era llamado claustro (del latín claustra, que significa "lugar cerrado"). Largos corredores rodeaban al claustro y lo separaban de las celdas de los monjes. En ellos, éstos se entregaban al paseo y a la meditación. Al fondo del claustro se levantaba la capilla.

Esta construcción, de severa apariencia, era amplia, pues se destinaba a alojar no sólo a los componentes de la orden, sino también a los pobres, desvalidos y viajeros.

Durante la alta Edad Media, los monasterios fueron edificadas rústicos y sencillos, pero a partir del siglo X, el desarrollo de nuevas órdenes religiosas, poderosas y ricas, como las de los clunianenses y cistercienses, dio un soberbio impulso a la arquitectura monástica, levantándose entonces espléndidas construcciones en piedra.⁴

En cuanto a los templos, eran espaciosos, capaces de albergar a gran número de creyentes. De las antiguas basílicas romanas, los templos evolucionaron hasta adquirir la forma de la cruz latina. El portal de entrada daba acceso a una gran sala dividida generalmente por dos filas de columnas, en tres compartimientos llamados naves, por su semejanza con una embarcación de grandes dimensiones. La nave central terminaba en el fondo con un muro semicircular, llamado cabecera o ábside (del griego apsis, que significa "bóveda"), donde se colocaban el altar y los lugares para el coro. Entre éstos y las paredes del ábside quedaba un espacio denominado ambulatorio (del latín ambulare: andar). Una nave transversal atravesaba la central, y al punto de intersección se le denominaba crucero. Los brazos de la cruz (naves laterales) se llamaban transeptos.

De ser edificios de muy modesta construcción, mientras imperaron

las primeras enseñanzas cristianas, los templos llegaron a ser lugares en los que el lujo y el derroche en materiales decorativos de alto costo invadían todos los espacios. En este aspecto tuvo mucha influencia el arte bizantino. De lo modesto se pasó a lo señorial, lo mismo en el diseño físico de los edificios que en la vestimenta de los ministros.

En ese marco se desarrollan la arquitectura románica y la gótica, en cuyas características no nos detendremos aquí. Sólo haremos notar que la arquitectura románica, más sobria, se impuso en Europa Central y del Este, mientras que la gótica predominó en el occidente europeo.

1.4 La enseñanza

Hasta el siglo XI los centros de enseñanza existentes en la Europa católica eran las escuelas organizadas por el clero, que funcionaban anexas a un templo o a un monasterio. Su principal objetivo era la preparación religiosa, pero también proporcionaban una instrucción elemental (muy elevada, en comparación con la que hoy conocemos por "elemental") sobre otros temas: composición literaria, manejo de la gramática latina, rudimentos de cálculo, nociones de armonía musical, lógica, geometría y astronomía. Esta formación sería definitiva para hacer posible la existencia de personajes religiosos destacados en la filosofía y la literatura, siglos más tarde.

Sin embargo, en los siglos XII y XIII tuvo lugar en Europa un gran sacudimiento intelectual como consecuencia del contacto de ese continente con los conocimientos de los bizantinos y los musulmanes, contacto que resultó de las cruzadas. Surgió un intenso afán de estudiar para cuya satisfacción resultaron insuficientes las escuelas religiosas que había. Fue así como aparecieron las universidades, fundadas por asociaciones de profesores y discípulos. Precisamente la palabra universidad (del latín universitas) significa comunidad o corporación. Y eran precisamente corporaciones las universidades, al estilo de las agrupaciones de artesanos y comerciantes. Aquí, profesores y estudiantes, asociados por el cumplimiento de un oficio intelectual, constituyeron un gremio que reguló todo lo relativo a la enseñanza, dictando los reglamentos pertinentes y eligiendo autoridades para vigilar su cumplimiento.

La fundación de universidades se generalizó en Europa. Las ciudades favorecieron el establecimiento de esos centros de cultura y los papas y los reyes les concedieron inmunidades y privilegios, pero cuando menos durante tres siglos más siguieron siendo importantes los preexistentes centros de enseñanza religiosa. De lo contrario no habría sido posible el auge intelectual que la literatura, la música y la filosofía religiosas alcanzaron después.

Las áreas preponderantes en las universidades eran la teología, la medicina y las leyes. A quienes culminaban su estudio se les

otorgaba el título de doctores.

El método de enseñanza universitario consistía generalmente en la lectura de textos realizada por el maestro y ampliada por sus comentarios personales. La escasez y el costo de los libros privaba a los estudiantes de recurrir a ellos para realizar sus estudios, por lo cual el sistema de enseñanza descansaba casi exclusivamente sobre el profesor. La gran mayoría de los alumnos era de pocos recursos económicos, y los había tan pobres, que incluso recurrían a la limosna y a los atropellos públicos para sostenerse sus estudios. Desde entonces los estudiantes se hicieron célebres como una amenaza para la paz de las ciudades europeas. Por esto los dirigentes de las universidades procedieron a crear los colegios, especie de internados anexos a las universidades, con el fin de disciplinar la vida estudiantil. El cine y la literatura nos han dado abundantes ejemplos y referencias sobre la vida estudiantil de la época.

Con el tiempo, los colegios se convirtieron en centros de estudios autónomos dentro de las universidades. Algunas universidades, como las inglesas de Cambridge y Oxford todavía conservan ese esquema.

El papel de las universidades en la sistematización y la difusión de los conocimientos sobre derecho vigente, derecho romano, derecho canónico, artes y ciencias, fue fundamental y permitió el

Las áreas preponderantes en las universidades eran la teología, la medicina y las leyes. A quienes culminaban su estudio se les otorgaba el título de doctores.

El método de enseñanza universitario consistía generalmente en la lectura de textos realizada por el maestro y ampliada por sus comentarios personales. La escasez y el costo de los libros privaba a los estudiantes de recurrir a ellos para realizar sus estudios, por lo cual el sistema de enseñanza descansaba casi exclusivamente sobre el profesor. La gran mayoría de los alumnos era de pocos recursos económicos, y los había tan pobres, que incluso recurrían a la limosna y a los atropellos públicos para sostenerse sus estudios. Desde entonces los estudiantes se hicieron célebres como una amenaza para la paz de las ciudades europeas. Por esto los dirigentes de las universidades procedieron a crear los colegios, especie de internados anexos a las universidades, con el fin de disciplinar la vida estudiantil. El cine y la literatura nos han dado abundantes ejemplos y referencias sobre la vida estudiantil de la época.

Con el tiempo, los colegios se convirtieron en centros de estudios autónomos dentro de las universidades. Algunas universidades, como las inglesas de Cambridge y Oxford todavía conservan ese esquema.

El papel de las universidades en la sistematización y la

difusión de los conocimientos sobre derecho vigente, derecho romano, derecho canónico, artes y ciencias, fue fundamental y permitió el avance posterior de Europa en todos esos campos.

1.4.1 La didáctica

La didáctica es vocablo que se pronuncia con desconfianza y expectación en los albores del siglo XVII. Etimológicamente significa el arte de enseñar. Por primera vez la organiza, sistematizándola, Comenio.

Los pedagogos humanistas de los siglos XIV, XV y XVI hicieron esfuerzos por constituir la, pero la tradición, la intolerancia religiosa, el formalismo escolástico y el atraso científico que se desperezaba de un letargo milenario no lo permitieron.

Renacimiento y Humanismo son acontecimientos que van de la mano. Afirman muchos autores que el Humanismo consistió en el retorno al estudio de los clásicos paganos, olvidados, ignorados o subestimados durante la Edad Media, pero este criterio es superficial. Durante el medievo el trato con la literatura grecolatina fue fomentado en los conventos y los monasterios.

Existió más tarde una oposición entre la Edad Media y el Renacimiento y esto reside en que para la Edad Media feudal la

herencia legada por la antigüedad debía ser recopilada por la nobleza y por la Iglesia Católica; para el Renacimiento burgués, esa herencia debía ser asimilada en función de la nobleza y de la Iglesia, en función de una nueva clase social.

Alberto Magno (1195-1274) y Tomás de Aquino (1225-1270) dicen que la razón tiene validez hasta donde la naturaleza termina. En este orden "natural" Aristóteles es la autoridad suprema, pero más allá del orden natural existe el de la revelación, el mundo de la gracia, en el cual la razón es impotente para conocer la verdad; aquí sólo la fe lleva al conocimiento.

Desde su surgimiento, la burguesía, auxiliada por los humanistas, interpretó la cultura clásica en función de sus intereses.

Los humanistas de los siglos XIV, XV y XVI brindaron valiosas aportaciones a la didáctica, pero ninguno de ellos la constituyó con sentido de modernidad. Querían formar al hombre burgués. No escaparon de la verdad que suele expresarse afirmando que

Todo sistema de filosofía lleva implícita o explícitamente a una doctrina pedagógica.⁵

En el siglo XVI el Humanismo se había anquilosado. La Iglesia Reformista y también la Católica contribuyeron a la rigidez de lo que

en un principio se mostró vigoroso y creador. La educación en este siglo es "ciceroniana" y su método de enseñanza es descrito así:

Durante siete años el niño no deberá leer a ningún otro autor más que a Cicerón, hasta que sepa de memoria todo lo que el maestro ha escrito y llegue a adquirir un vocabulario ciceronista.⁶

No se conocía la naturaleza del niño y, por lo mismo, se le consideraba un hombre en miniatura. Predominó el estudio de la gramática y de la literatura grecolatina, ambas acompañadas de verbalismo estéril, la ciega retención, las reglas dogmáticas, el uso y el abuso del análisis gramatical y los ejercicios lingüísticos. Los maestros, pedantes y orgullosos de su saber lingüístico, estaban ciegos ante la palpitante realidad de aquella época. Los alumnos,

De cuerpo marchito, el alma vacía y en la boca un gesto de hastio...

Predomina la educación literaria en las escuelas. No debe sorprender que los procedimientos didácticos se refirieran principalmente a la gramática. Para Jesús Mastache Román, el término didáctica sería, en términos actualizados,

El aspecto práctico de la pedagogía, pero ha de sustentarse o derivar de una teoría científica y filosófica, sin este basamento.⁸

En ese mundo didáctico vivía Santa Teresa, ajena quizá a esa rigidez que había en las escuelas, ya que su obra es de una apertura

asombrosa. Todo lo referente al análisis gramatical y ejercicios lingüísticos parece también un poco ajeno a su obra, ya que su estilo ermitaño y su intención educativa están claramente dirigidos a las monjas.

1.5 Los lenguajes y la literatura

Importante aspecto de los antecedentes del tema que estudiamos, son los lenguajes europeos y su aplicación literaria. El latín era la lengua internacional, aun cuando en el propio seno de la Iglesia ya se daban pasos hacia la aceptación de las llamadas "lenguas vulgares". A esto habían contribuido las órdenes mendicantes, como ya vimos en el apartado antepasado.

El latín era el lenguaje hablado y escrito de las personas educadas. Era también el que utilizaban los hombres de la Iglesia. Se le empleaba en las universidades; era el idioma de la expresión literaria. En fin, era un indispensable certificado de cultura. Esta preeminencia del latín era la prueba de la presencia profunda de la cultura romana en Occidente, a varios siglos de la caída del Imperio Romano.

Paralelamente al latín, idioma de la cultura, había lenguas vernáculas o vulgares, que se ubican en tres grupos fundamentales: las lenguas germánicas, las lenguas célticas y eslavas, y las lenguas

romances.

Lenguas germánicas. Si en las regiones que habían formado parte del Imperio Romano el habla latina fue sustituida por otros idiomas populares, más natural fue todavía que en las comarcas no conquistadas nunca por Roma los lenguajes populares divergieran del latín. Así, durante la Edad Media en Escandinavia y Germania, se hablaban las llamadas "lenguas germánicas", a las que pertenecen, actualmente, el alemán, holandés, danés, sueco, noruego e inglés.

Lenguas célticas y eslavas. En parte de las islas británicas (Escocia, Irlanda y País de Gales) y en algunas regiones de Francia (particularmente en el ducado de Bretaña) se hablaban lenguas célticas. En las zonas central y oriental de Europa se hablaban lenguas eslavas (checo, polaco, ruso, búlgaro, serbio, etcétera).

Lenguas romances. Para los fines de este trabajo tiene particular importancia lo referente a las lenguas romances, que se hablaban en los países de occidente (Francia, España y Portugal), los cuales formaban parte del Imperio Romano en la antigüedad. Su origen ocurre como consecuencia de las transformaciones que sufre el latín tras la caída del Imperio, de lo cual también se derivan crecientes diferencias entre las lenguas romances de los distintos países, tanto en su estructura gramatical como en su vocabulario y su pronunciación.

La palabra "romance" significa "proveniente de Roma", y por ello se aplica a todos los idiomas que se derivaron del latín: español, francés, italiano y portugués. A estos últimos deben agregarse el provenzal, del sur de Francia; el catalán, del nordeste de España y el gallego, del noroeste de este país, así como el toscano, el florentino y otras lenguas italianas.

Los tres grupos idiomáticos mencionados provienen del tronco común indoeuropeo, el mismo al que pertenecen los dos idiomas notables en la antigüedad clásica: el griego y el latín.

Por lo que se refiere a la literatura, sus manifestaciones fueron escasas durante la alta Edad Media, pero se incrementaron notablemente en la época baja. Junto a la literatura culta, que se desarrollaba sobre todo en los monasterios -pues en los conventos era mal vista-, surgió una literatura vernácula. En este último campo las primeras grandes creaciones aparecen en el siglo XIII. Al mismo tiempo, los reyes tuvieron que dejar gradualmente el latín y utilizar las lenguas vernáculas para dirigirse a sus súbditos.

La primera literatura se apoyó sobre todo en la poesía y en el canto, géneros que casi siempre aludían a gestas de caballeros o a romances famosos. Los siglos XIII y XIV son fecundos en este aspecto: Canción de Rolando (Francia, 1300), Cantar de la Tabla Redonda (Inglaterra, siglo XIII), Los nibelungos (Alemania, siglo

XIII), El cantar del mio Cid (Castilla, 1300), Cántico al sol (San Francisco de Asís, siglo XIII), La divina comedia (Dante Alighieri, siglo XIII), son algunos ejemplos notables.

En ese marco tuvo lugar la transición de la Edad Media al Humanismo y el Renacimiento. Dante (1265-1321), situado en la frontera entre la Edad Media y el Humanismo, Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375) representan las cumbres de la literatura humanista.

El resplandor del renacimiento italiano abarcaba la Europa culta de principios del siglo XVI. Italia, maestra de las artes y las letras, influía definitivamente, y sus pintores y poetas resaltaban como dignos de ser admirados y hasta imitados.

En España, desde mediados del siglo anterior se dejaba ya sentir la influencia de Dante y Petrarca y, como hemos apuntado, en la métrica el marqués de Santillana había ensayado ya los "sonetos fechos al itálico modo", innovación que por entonces no dio los resultados esperados.

La nueva poesía italiana no fue sentida como una influencia vivificante hasta la tercera década del siglo XVI. Boscán relata la historia en su dedicatoria a la duquesa de Soma que figura a la cabeza del segundo libro de sus poemas publicado en 1543.

Partime pocos días después para mi casa y con la largueza y soledad del camino, discurriendo por diversas cosas, fue a dar muchas veces en lo que Navagiro me había dicho, y así empecé a tentar este género de verso. <Refiérese al endecasílabo.>

La trayectoria de la prosa novelesca española en el siglo XVI no puede reducirse a un simple esquema. No hay un género dominante ni un estilo único. Las novelas antiguas se emparejan con las nuevas.

Los lectores ávidos de innovaciones y entretenimiento impulsaban a los escritores e impresores.

El resultado fue un auge de novelas de todo género. Algunas son ejemplares o didácticas, pero gran parte están concebidas como entretenimiento y aunque después del concilio de Trento se esperaba un cambio, no sucede.

Todas en distinto grado de seriedad y calidad literaria son una expresión de la conducta humana en sus diversas tonalidades. Una de ellas fue Grisel y Mirabella en el siglo XVI y continuando Cárcel de amor, también Amadis de Gaula es una obra inspirada en aquella época de 1508.

Las novelas sentimentales del s. XVI y las de caballería medievales no eran didácticas en un sentido estricto, pero daban al lector pautas de cortesía y modales refinados que probablemente

fueron considerados como dignos de imitación.

Las novelas interesan a muchas personas inteligentes. Se cuenta que Santa Teresa las leyó y, en colaboración con su hermano, escribió una. También fueron leídas por San Ignacio antes de su ingreso a la vida religiosa.

El culto a la caballería fue importante en la vida de la nobleza europea en los últimos años medievales, y en algunos puntos continuó hasta el XVI. Podemos explicar la popularidad de las novelas de caballería considerando no sólo la nobleza, sino también lo que el pueblo español juzgaba que era su papel o misión en aquella época. Hubo un hecho innegable que se difundió por Europa a principios del s. XVI y que nació, de una parte, por un deseo de reforma de la iglesia, y por otra, un deseo de cruzada.

El ideal caballeresco fue un ideal que subsistió hasta los últimos años del S. XVI. La decepción española tras la derrota de la armada en 1588, supuso la muerte del libro de caballería <aunque sus temas continuaron en el drama y otras formas>.

Durante el período de Felipe II, que se extiende de 1556 a 1598 se opera un cambio en la actitud vital y la España guerrera de Carlos V se concentra en un ideal místico.

En esta época de Felipe II aparece un auge de las grandes figuras de la ascética y la mística, la novela pastoril sustituye a la ficción de las novelas de caballería, el teatro sufre una crisis casi paralizante y la picaresca iniciada con El lazarrillo de Tormes (1554) desaparece para no retornar sino un año después de la muerte del monarca, con la primera parte del Guzmán de Alfarache.

El idioma se hace más directo y sobrio, los humanistas se convierten en escrituarios y la prosa evoluciona.

La literatura sienta su tronco principal en Sevilla, la Atenas de España en esta segunda mitad del S. XVI.

La literatura establece como principal lugar Sevilla porque Juan de Mal Lara al que se deben numerosos ingenios de esa época, impulsa a poetas y eruditos.

En este lapso se uniforma la pronunciación de la lengua con las características que hasta hoy se conocen. La época en que está enclavada la obra por estudiar Moradas del Castillo Interior es ésta.

1.6 La filosofía

El mundo de la filosofía medieval es de suma trascendencia para explicar el contexto en el que se da la obra de Teresa. El

pensamiento medieval, de esencia profundamente religiosa, se expresó en la teología y en la filosofía.

En el campo de la filosofía medieval la corriente dominante es la escolástica, que alcanzó su apogeo en el siglo XIII, con Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, hubo también otras escuelas, como la mística (representada principalmente por Rusbroek, en el siglo XIV), la empírica (Bacon, siglo XIII), la combinatoria (Lulio, siglo XIV) y hebrea (Maimónides, siglo XIII).

Los escolásticos se propusieron demostrar que existía un vínculo íntimo entre la fe y la razón, entre la teología y la filosofía; que la razón se hallaba al servicio de la fe y que la filosofía era, según la frase de Santo Tomás, "la servidora de la teología". Por tanto, se dieron a la tarea de conciliar los postulados de la fe cristiana con las normas de la razón humana. Para ello adoptaron el sistema de conocimiento racionalista de Aristóteles y trataron de armonizarlo con la fe.

A partir del siglo XII los escolásticos ocuparon las cátedras de teología y filosofía de las universidades existentes hasta entonces.

Paralelamente a la escolástica surgen y se desarrollan otras corrientes, a veces opuestas a ella, como la escuela empírica, que rechazó las normas de aquélla y proclamó que la fuente última del

conocimiento era la experiencia y que la observación y la experimentación eran las únicas vías que permitían llegar a la verdad.

La escuela combinatoria también se opuso a la escolástica, aunque no tan radicalmente como lo hizo la empírica.

La filosofía hebrea consistió en combinar la razón con las creencias hebraicas. Su apogeo lo alcanzó en la península ibérica, donde durante mucho tiempo tanto los musulmanes como los judíos gozaron de gran libertad, no así en otras regiones del continente.

Hemos querido mencionar en último lugar la escuela mística porque tiene especial importancia para los fines de este trabajo. En los siglos XIV y XV, que marcaron la decadencia de la filosofía escolástica, llegó a su apogeo la corriente mística, que tuvo sus principales representantes en Ruysbroeck (1298-1381) y Gerson (1363-1429).

La escuela mística sostuvo que las verdaderas vías para alcanzar el conocimiento eran la contemplación de Dios y la reflexión interior. El sentimiento se opuso así a la razón y se convirtió en

La fuente última del conocimiento. Por ello los místicos figuraron entre los adversarios de los escolásticos.¹⁰

1.7 España

En la península ibérica la lucha contra los musulmanes engendró diversos reinos en el siglo XIII, que eran Aragón, Navarra, Portugal y Castilla. Junto con el reino musulmán de Granada formaron cinco reinos, cuya separación se prolongó hasta las postrimerias del siglo XV.

El matrimonio de un príncipe de Aragón con una princesa de Castilla y, más tarde, unas guerras afortunadas, cambiaron el panorama y forjaron la unidad española.

En 1469 se realizó el matrimonio de Fernando de Aragón con Isabel de Castilla. Así, cuando ambos príncipes ocuparon el trono, en 1479, quedaron unidos los dos más importantes reinos de la península ibérica.

Los Reyes Católicos, nombre con el que se conoce en la historia a esos dos personajes, iniciaron una guerra decisiva contra los musulmanes, a los que unos años después (1481-1491) redujeron al territorio de Granada. Luego, tras un largo asedio sobre esta ciudad, los reyes obtuvieron el triunfo definitivo. La Reconquista culminaba con la toma de Granada en 1492.

Veinte años más tarde, en 1512, Fernando conquistó el pequeño

reino pirenaico de Navarra y, con ello, sólo Portugal se conservó como reino independiente frente al de España, que resurgía tras la unificación y la reconquista.

El matrimonio de Fernando e Isabel sólo unió a Castilla y Aragón en la persona de sus reyes, pero no en sus instituciones. Cada estado mantuvo sus propios fueros, sus funcionarios y sus cortes. No obstante, la unión de los dos reyes fue de capital importancia para la consolidación de la autoridad monárquica, que tanto había menguado desde el siglo XIII.

En Castilla fue donde más notables se hicieron los efectos de la unión entre Fernando e Isabel. La nobleza había llegado a adquirir tal fuerza que incluso le permitía oponerse al poder real e imponer sus condiciones. Por ende, la primera tarea de Isabel consistió en someter a los nobles rebeldes, suprimiendo los privilegios excesivos y las pensiones exageradas, asumiendo la conducción de las órdenes religiosomilitares existentes y reprimiendo a los nobles que se habían convertido en bandoleros para enriquecerse aún más.

El de los Reyes Católicos fue un gobierno de mano fuerte, que puso la unidad y el orden por encima de todo. En esta línea de acción procedieron a controlar los gobiernos de las ciudades mediante la imposición de corregidores, especie de "ojos y oídos" de los reyes en cada ayuntamiento. Así se preparó el advenimiento del absolutismo.

en España.

En la España de la época tiene particular importancia la cuestión religiosa y la tiene para los propósitos de nuestro trabajo. España no había sido ajena a las pugnas intraeclesíásticas que se habían vivido en Europa durante aquellos siglos. Sin embargo, también en esto tuvieron mano férrea los Reyes Católicos. A la diversidad de creencias derivada de la presencia de musulmanes y judíos en abundancia, los reyes impusieron la unidad religiosa mediante la creación del Santo Oficio de la Inquisición, órgano dedicado a la persecución de los cristianos de fe dudosa, más que a la de los creyentes de otras religiones, quienes con frecuencia prefirieron fingir su conversión o salir de España, para evitarse terminar en las salas de tortura de aquel organismo o en las hogueras de la plaza pública. En 1502 fueron expulsados de España los que se negaron a convertirse.

El gobierno de los Reyes Católicos marca también el inicio de la expansión geográfica española, en la cual destaca el descubrimiento de América.

En la primera mitad del siglo XVI España vive su etapa más gloriosa y memorable. Carlos V, dueño y señor de dos coronas. En su Imperio, según la frase consagrada, "no se pone el sol."

En el cultivo y expansión de la lengua se refleja la fuerza imperialista del gobierno español. Se opera en el idioma un cambio radical en combinación con su poderío político y económico, no se nombra ya específicamente castellano, sino genéricamente español.

Carlos V ocupa el trono de España en 1516, a raíz de la muerte de Fernando V, "el católico", y abdica la corona a favor de su hijo Felipe II en enero de 1556.

Nada acredita con más vehemencia la afición de Carlos V por la lengua de Castilla que las frases pronunciadas el 17 de abril de 1536.

El amor del César español por el romance de Castilla, y su empeñosa voluntad de cultivarlo y difundirlo, se refleja a lo largo de la historia con anécdotas ilustrativas.

Según una de ellas, Carlos V prefería el italiano para dirigirse a las damas, para tratar con hombres el francés y para hablar con Dios, el español.

En términos generales y para concluir este capítulo, podemos decir que en el siglo XVI y particularmente durante el reinado de Carlos V -en gran parte gracias a su empeño-, la lengua española adquiere la jerarquía y el prestigio internacionales que le permiten

constituirse en idioma literario. Tanto en la diplomacia como en la religión, en ciencia como en el arte, el español -cuya mejor habla es la toledana, según creencia extendida en la época- entra en la escena mundial. Está, pues, preparado el terreno para que trasciendan obras como la que estudiaremos aquí.

NOTAS AL CAPITULO I

- 1 Para una mayor información sobre la época véase: Pirenne, Henri. Historia social y económica de la Edad Media. Fondo de Cultura Económica. México, 1975. p. 144.
- 2 Ibidem, p. 128.
- 3 Véase: López-Melús, Rafael María. Cursillo carmelitano. Esquemas de historia y espiritualidad. México, 1987. 108 pp.
- 4 Mastache Román, Jesús. Didáctica general. Tercera edición. Editorial Herrero. México, 1964. p. 23.
- 5 Idem. [Citando a: Monroe, Paul. Historia de la pedagogía. p. 37].
- 6 Ibidem, p. 24.
- 7 Ibidem, p. 134.
- 8 Ibidem, p. 140.

9 Martínez Leal, Antonio. La lengua y el estilo en la España de la Edad de Oro. Editorial Patria, S. A. México, 1974. p. 45.

10 Al respecto véanse los interesantes capítulos que sobre la consolidación del español como lengua literaria desarrolla el maestro Antonio Martínez Leal en su obra titulada La lengua y el estilo en la España de la Edad de Oro. (Capítulos 1 a 10). Editorial Patria, S. A. México, 1974.

CAPITULO II
PANORAMA GENERAL DE
LA MISTICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI

2.1 Definiciones de la mística

¿Qué es el misticismo? Donald Attwater expone una definición que nos parece útil para los fines de este trabajo, sobre todo si tenemos en cuenta que pocos autores se arriesgan a definirlo:

Misticismo es el conocimiento experimental de la presencia divina, en que el alma tiene, como una gran realidad, un sentimiento de contacto con Dios. Es lo mismo que contemplación pasiva... Hay que aceptarlo como genuino, pues dan testimonio de él todos los místicos de oriente y occidente, en cuyas vidas se ha mostrado maravillosamente fecundo de bienes.¹

La carmelita descalza Oda Schneider nos da una definición moderna de lo que es la mística:

La mística -nos dice- es el corazón del misterio. Su objeto es Dios experimentado por un hombre en la oscuridad de la fe más allá de los sentidos, en su esencia verdadera.²

Un teólogo católico aporta la siguiente idea de lo que es la

mística:

Un conocimiento incommunicable e inexpressable combinado con el amor de Dios o de una verdad religiosa en el espíritu, sin precedente trabajo o razonamiento.³

Hatzfeld advierte que con frecuencia aparece el misticismo relacionado con visiones, éxtasis, raptos exteriores, delirios, etcétera, pero todos los teólogos están de acuerdo en que tales acompañamientos del fenómeno místico son accidentales, inesenciales e incluso muchas veces índice de imperfección mística. Según este mismo autor, el misticismo es un don libre de Dios que no se puede adquirir directamente. Ello no obstante, algunos teólogos creen que una preparación indirecta por medio de un severo ascetismo y una concentrada meditación lleva a la oración contemplativa, que Dios no rehusa a sus grandes amadores; y la contemplación así adquirida, aunque desde un punto de vista teórico sigue siendo infusa, vendría a ser el desarrollo de los dones del Espíritu Santo, las virtudes teologales infusas y las beatitudes, hasta el punto de ser experimentadas y sentidas en madurez espiritual. Mas, de acuerdo con Santa Teresa, estas "sensaciones" no se dan en los sentidos, sino en la scintilla animae, en "el espíritu del alma".⁴

Debe distinguirse entre la etapa mística purgativa y la purgación ascética activa, que precede a todos estos estados pasivos y los acompaña como una contribución de parte del hombre para evitar

la degeneración del misticismo en quietismo espúreo y hedonístico. Sin embargo, las etapas pasivo-purgativas (que tan bien aclaradas están en Noches del sentido y del espíritu de la Segunda Noche Oscura, de San Juan de la Cruz), son pruebas interiores que llevan incluso a la tentación de desesperación y destinadas a alcanzar grados cada vez más altos de contemplación que terminan en la unio mystica por excelencia.

Las llamadas etapas "dulces" o crestas de las olas contemplativas conducen primero a un vago pero seguro sentimiento de la presencia de Dios; después, a una inteligencia intuitiva de los misterios; y finalmente, a un contacto directo con Dios.⁵

Las afirmaciones anteriores se pueden deducir de las obras de San Juan de la Cruz, quien fuera declarado doctor de la Iglesia en el año 1926.

Como teólogo basado estrictamente en las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz completa su poesía con comentarios en prosa, considerados por muchos como muy superiores en claridad doctrinal a los imaginativos escritos en prosa de Santa Teresa y otros místicos españoles.⁶

No deja de llamar la atención el hecho de que

En este tiempo de triunfo para la física astronómica y para las navegaciones aéreas de los astronautas, el hombre moderno tiene un sentido más fuerte que Pascal de los espacios infinitos que infunden pavor al individuo en su pequeñez y le sugieren también la grandeza de sus experiencias interiores posibles. En este contexto se pone la cuestión del valor de las experiencias de los místicos y se hacen

antologías comparativas. También en tales analogías se puede ver muy claro que los textos de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz están a la vanguardia de los demás.⁷

2.2 La mística no cristiana

La dificultad para definir la mística aumenta cuando en ese término se incluye no solamente la experiencia cristiana, sino también las otras experiencias místicas, pues es indudable que existe una verdadera mística fuera del cristianismo, o por lo menos la misma aspiración a alcanzar una genuina mística.

Como lo señala acertadamente Hilda Graef,

Todas las religiones creen en un poder o en unos poderes superiores al hombre, mayores que el hombre, a los que se teme o se ama, pero en todo caso se adora; y en la mayoría de las religiones, especialmente en las orientales, existe un grupo selecto que no se contenta con sólo adorar a esos poderes, sino que aspira a unirse a ellos de una manera más íntima. Este deseo de unión con lo divino, con lo absoluto, con los poderes trascendentes, o como queramos llamar a esta meta sobrehumana de la aspiración mística, en general se cree proceder de una especial vocación, de un llamamiento desde lo alto, y con frecuencia supone preparación laboriosa, un rechazo de todo lo que sea el mundo visible y sus placeres, y en muchos casos incluso una severa austeridad física.⁸

A continuación nos referiremos brevemente a algunas formas místicas no cristianas, por considerarlo de interés para ampliar nuestro criterio sobre el tema en cuestión.

Chamanismo. Es indudable que para estudiar la mística es necesario remontarse al chamanismo, voz derivada del término chamán, que entre una tribu siberiana, la de los tunguses, significa "vidente" o "profeta". Según nos informa Graef, denota una especie de religión mística en la que los estados de trance tienen un papel principal. Este tipo de mística también se encuentra entre otras tribus primitivas, por ejemplo, entre los esquimales y algunos pueblos australianos.

En esos trances o éxtasis el vidente alcanza la esfera de lo divino y se comunica con él; manifiesta facultades paranormales como la clarividencia, la predicción del futuro, e incluso la bilocación (el estar o, mejor, aparecer, a la vez en dos lugares distintos y el don de curar.)

En sus fases iniciales el chamanismo puede pasar por estados de locura, los cuales son vistos como escalones normales que es necesario pasar antes de llegar a un mundo en el que se adquieren poderes extraordinarios.

Hinduismo. A diferencia de las aspiraciones místicas de las religiones primitivas, como el chamanismo, el hinduismo y el budismo han desarrollado dichas aspiraciones sobre cimientos mucho más filosóficos y espirituales.

El misticismo hindú se basa en la creencia de una fundamental unidad entre el yo personal y el Absoluto, y esta unidad es la

esencia de su experiencia mística, mientras que el mundo exterior y todas las experiencias referentes a él son consideradas como un velo engañoso que oculta al Brahman ante los ojos del hombre. Por tanto, toda la realidad es Brahman, pero también es yo: Tat twam asi. Esto eres tú. Esta mística de la identidad descarta toda auténtica trascendencia y al mismo tiempo cualquier sentido real de la historia.

Budismo. El budismo es una de las ramificaciones del hinduismo y por tanto, se le asemeja, sobre todo en el caso del llamado budismo Mahayana, que a su vez se dividió en diversas escuelas. Una de sus doctrinas básicas consiste en calificar de ilusorio nuestro mundo inmediato (espacio y tiempo). Según una de las escuelas la realidad última es el Vacío, el Sunya, sobre el que no se sabe nada, pero se puede alcanzar mediante la experiencia mística; según otra escuela la última realidad es la "talidad", algo que está más allá y fuera de todo lo que podamos concebir; no es ni existencia ni no existencia, ni cualquier otro de los opuestos en los que nos vemos obligados a pensar, sino una suprema realidad.

Para el budismo, aquellas personas que han conseguido penetrar en la identidad de todas las cosas, para quienes no existe ni el yo ni el otro, porque todos son lo mismo, se les llama bodhisattvas. Han alcanzado el estado que les introduce en el nirvana, pero voluntariamente han aplazado su entrada en él para ayudar a los demás

hombres a alcanzarlo. La doctrina de esta subyacente identidad de todas las cosas conduce naturalmente a una ética del amor y de la compasión y de una completa supresión del propio yo, porque en realidad este yo no existe. Por eso el bodhisattvas quiere identificarse con los otros hombres, aun en sus culpas, para ponerlos en el camino que conduce al nirvana, meta que sólo se alcanza después de muchos años de una continua y dura ascética que consta de varios estadios: la recta comprensión, la recta resolución o pensamiento, el recto hablar, la recta acción, el recto esfuerzo, la recta meditación y la recta concentración. Estos últimos dos estadios conducen a los estados de trance o raptos que culminan en un estado de perfecta serenidad, en el que el místico se hace totalmente indiferente al placer y al dolor.¹⁰

Es de señalarse que el pensamiento místico de los hindús y los budistas a menudo resulta incomprensible y ambiguo para los occidentales.

Neoplatonismo. Si alguna mística primitiva ha tenido influencia en el cristianismo, esa mística es el neoplatonismo, el cual, como su nombre lo indica, está basado en las enseñanzas de Platón (427-347 a. C.). Su principal representante es Plotino (hacia 205-270 d. C.), un egipcio formado en Alejandría y penetrado de la filosofía oriental tras un viaje por Persia.

De difícil comprensión, el pensamiento plotiniano sostiene un sistema basado en una tríada formada por el Uno o Bien, el Nous (Mente o Inteligencia) y la Psyque o Alma del Mundo.

La doctrina de Plotino sobre la parte superior del alma es de gran importancia para la teología mística, porque esta parte del alma es la que tiene la capacidad de alcanzar la contemplación y a su vez es eterna e incapaz de todo mal. El mal es causado por la materia, que para Plotino es la ausencia de orden e incluso de "ser". El Uno sólo puede alcanzarse en vida temporal, transitoriamente. Es con la muerte cuando tiene lugar el disfrute permanente del Uno. Como puede apreciarse, en este punto existe un importante punto de contacto con la teología cristiana.

Islamismo. El sufismo se desarrolló y alcanzó su auge en Persia, entre los siglos IX y XIII de nuestra era. Es una derivación islámica que pone especial énfasis en el amor. En Las mil y una noches encontramos la presencia recurrente de ascetas que se han consagrado a la oración abandonando previamente todos los placeres mundanos.

Para los sufis el camino que conduce a la unión con Dios está dividido en diversos estadios y presupone la existencia de un maestro, similar a lo que representa el director espiritual en Occidente.

La preparación para la vida mística propiamente dicha comienza con el abandono de los placeres del mundo para consagrarse al servicio de Dios, lo que supone no solamente pobreza física sino también indiferencia a la fama, a los insultos y a todas las otras experiencias que ordinariamente agitan las almas de los hombres. De aquí el aspirante sufi pasa por unos ejercicios de paciencia que a veces son muy dolorosos, porque aunque esté despegado de los deseos del mundo, todavía no ha alcanzado a Dios a quien ama. Tiene que abandonarse a sí mismo totalmente en la voluntad de Dios y de ese modo alcanzar la perfecta conformidad con todo lo que Dios quiera de él. Sólo así estará preparado para la vida mística de unión con Dios, que a su vez se divide en varios estadios, culminando todos ellos en la contemplación y en la "certeza".¹¹

Judaísmo. El misticismo judío ha evolucionado en la medida en que los teólogos de esa religión han resuelto problemas, entre los cuales tal vez el más importante es el de cómo puede darse la relación entre Dios y el hombre. Este problema se plantea por primera vez desde que Moisés escucha las primeras palabras del creador en la montaña.

Según Graef,

El misticismo judío viene a ser como el preludio de la mística cristiana, de la misma manera que el Antiguo Testamento fue la preparación para el nuevo. La unidad y la trascendencia de Dios están siempre presentes en ella, y el problema de la relación entre el único Creador trascendente y perfecto con este mundo de la multiplicidad y la imperfección está claramente visto. Los últimos autores del Antiguo Testamento y los místicos judíos intentan resolver ese problema por medio de ciertos divinos poderes, sean ángeles o emanaciones, subordinados al único Dios inaccesible, pero a la vez inherentes en él lo mismo que en el mundo, que establecían la conexión entre los dos. Por su

meditación el místico puede de algún modo encontrarse con el mismo Dios en el éxtasis.¹²

2.3 El misticismo español como misticismo clásico

Para Hatzfeld al misticismo español hay que darle el nombre de clásico, típico y normativo, tanto para el teólogo como para el historiador de la literatura. Las razones que da son las siguientes:

Los importantes tratados de teología mística aparecidos durante la Edad Media desde el Pseudo Aeropagita, pasando por San Bernardo de Claraval, los Victorinos y San Buenaventura, hasta Gerson, no permiten al lector percatarse de que dichos tratados se basan en las experiencias personales de sus autores. Verdad es que inculcan la oración afectiva y el acercamiento a Dios y a los divinos misterios por la vía del amor y del contacto directo, más bien que por el camino de la razón y de la especulación teológica; pero estos escritores no logran enlazar y eslabonar el aspecto metafísico de estas materias con el aspecto psicológico, que parece prácticamente inexistente y sólo presente de una manera implícita. Aunque las exposiciones de estos escritores medievales no dejan lugar a duda en lo que se refiere a su goce personal de gracias místicas, diferentes de las gracias sacramentales prodigadas a todos los miembros del cuerpo místico, nos dejan completamente a oscuras en cuanto al "cómo". Su distinción de tres, siete, nueve o doce etapas místicas no hace la más leve alusión a lo que realmente le acontece al alma al avanzar a lo largo de esas etapas y al pasar de una a otra. Por otra parte, la tradición árabe-cristiana, que culmina en Raimundo Lulio, descuida el aspecto teológico de la cuestión en tal manera que sus sugerencias altamente afectivas y más psicológicas en sentido moderno dan la impresión de un yoga susceptible de ser aprendido...¹³

Hatzfeld continúa exponiendo otras razones. Sin embargo, las

citadas nos parecen las más representativas. Pero ¿en qué contexto florece la mística española? En parte ya lo hemos visto en el Capítulo I: Los Reyes Católicos propician la unificación de los diversos reinos, proceso en el que el "cemento" está representado por la unidad religiosa, a la cual contribuye de manera notable la expulsión de los árabes y los judíos de territorio español.

La mística se encuentra estrechamente ligada a la ascética. Ambas corresponden a diferentes actitudes ante la vida y el objeto de la religión. Si se señala la mística como una dirección que para el hombre religioso conduce a Dios, la ascética se halla en el final del camino. Para llegar a la mística hay que pasar por la ascética. La ascética se basa en el raciocinio; la mística, en la intuición. De las tres vías que señalan los tratadistas para llegar a la unión con la Divinidad, las dos primeras, la purgativa y la iluminativa, son comunes a la ascética y la mística, pero la tercera, la vía unitiva, es exclusiva de la mística. El primer grado, la vía purgativa, corresponde al momento de la purificación de los pecados; el segundo es el de los que han aprovechado en la disciplina y el ejercicio ascéticos, y el tercer grado es el de los "perfectos", que llegan a la unión con Dios, en la forma de lo que San Juan de la Cruz llama "estado beatífico" o "matrimonio espiritual". En este punto existe divergencia fundamental en el comportamiento de los místicos, pues mientras unos optan por la pasividad, la contemplación pura, otros siguen en la actividad, integrados a la vida comunitaria.

La mística española, desde sus orígenes, se caracteriza por que sus practicantes tienden a elegir la segunda vía, la de la actividad, lo cual hace que en su mayoría sean creadores notables, en sus facetas más comunes de literatos o filósofos.

De la mística se coincide en señalar que florece durante el reinado de Felipe II, pero esto no habría sido posible si la ascética, hija del estoicismo, no hubiera echado profundas raíces durante la Alta Edad Media y más tarde.

En Alfonso X, en López de Ayala, en los prosistas del siglo XV, encontramos actitudes semejantes a la ascética, ya sea esporádicamente, ya en tratados más o menos próximos a los que será el género en el siglo XVI. Por otra parte, no olvidemos que la ascética tiene semejanza con otros géneros típicamente castellanos. Así, la picaresca del final del siglo XVI y todo el XVII ofrece, al lado de la narración, una serie de comentarios morales que están cerca de constituir, sobre todo en Mateo Alemán, un verdadero tratado ético. La tradición estoica, esencialmente castellana, corresponde a una determinada actitud ante la vida...¹⁴

El confesor de Isabel la Católica, Hernando de Talavera (1428-1507) figura entre los primeros tratadistas ascéticos, y a él podríamos remontarnos siguiendo la pista histórica de la mística española.

Los historiadores de la literatura española no establecen una distinción clara y tajante entre la literatura mística y la literatura ascética. Y no establecen esa diferenciación porque lo

único que les interesa es darnos un inventario de las obras espirituales que pueden considerarse destacadas en el campo literario. Además, es evidente que desde principios del siglo XVI existen autores ascéticos que evolucionan hasta ser místicos, o místicos que escriben obras puramente ascéticas. Pero como lo hace notar Hatzfeld, debe recordarse que los historiadores de la literatura española no pueden pasar por alto el hecho de que ningún misticismo de ningún pueblo ni de ninguna época ha destacado el elemento ascético con tal energía como los mismos místicos españoles. Este autor advierte que tres de las siete Moradas de Santa Teresa están consagradas exclusivamente al ejercicio ascético, y que San Juan de la Cruz dijo que el progreso espiritual, incluso el del místico, se halla esencialmente ligado al ascetismo.

La literatura de los místicos españoles abunda en relatos de sobre arrebatamientos, trances, arrobamientos y otros fenómenos. La propia Santa Teresa nos dirá: "Díome un ímpetu grande, parecía que el alma se me quería salir del cuerpo, porque no cabía en ella." Más tarde relatará: "Estando yo un día oyendo misa, ví a Cristo en la cruz cuando alzaban la hostia."¹⁵ Los trazos anteriores hacen innegable la afirmación de que la mística cristiana española plasmada en la literatura merece ampliamente el nombre de mística clásica.

Puesto que el misticismo español en su forma clásica surge en el siglo XVI, en verdad constituye, según Hatzfeld, en la historia de

las ideas, un fenómeno del Renacimiento, y en la historia de la piedad, un fenómeno del individualismo. Sus vínculos con el neoplatonismo son innegables. Ya mencionamos este punto en el apartado 2.2.

La forma individual de piedad envuelta en el misticismo reacciona por igual contra la indiferencia pagana y contra cierto formalismo tradicional, frío y vacío dentro de la religión. Esta última circunstancia, a la que hay que atribuir la reforma de las órdenes religiosas y muy especialmente la del Carmelo, pone al misticismo en relación categórica con un iluminismo muy difundido y crea a los místicos grandes dificultades con la Inquisición...¹⁶

Y aunque el siglo XVII sigue siendo místico en cierta medida, el auge de este fenómeno tiene lugar en el siglo XVI.

La mística española emplea un lenguaje de amor. El tercer grado de perfección mística, la unión, emplea imágenes de besos, de amantes, de desposario. La poesía de San Juan de la Cruz se puebla de las más apasionadas metáforas de amor. Santa Teresa define el "desposario espiritual".

Valbuena Prat nos dice que la unión mística es

el sentido, cierto y sobrenatural, de la presencia de Dios en el alma, como producto de una gracia especial. Constituyen los elementos esenciales de esta unión: la presencia de Dios en el alma, el sentido cierto de que Dios está en ella y la gracia especial que lo produce. Al estudiar la psicología de los místicos se advierte la sensación que ellos

tienen de la presencia sobrenatural de Dios, como algo real y dinámico.¹⁹

Los precursores de la mística española en el siglo XVI son Bernardino de Laredo, autor de una obra notable titulada Subida del Monte Sión por la vía contemplativa (1535), que tal vez sugirió a San Juan de la Cruz el título de su Subida del monte Carmelo, y el franciscano Francisco de Osuna (1497-1542), quien ejerció una gran influencia en la mística de Santa Teresa. Osuna es autor del Abecedario espiritual, libro que abrió los caminos a la más honda mística española.

Menéndez y Pelayo ha agrupado a los místicos españoles del siglo XVI de acuerdo con su pertenencia a una orden religiosa. Esto no se debe a un criterio caprichoso, sino a que cada congregación imprime a sus miembros una tradición, un determinado punto de vista y ciertas lecturas. Los místicos más destacados pertenecen a las órdenes de los agustinos, carmelitas, dominicos, franciscanos y jesuitas. Entre los agustinos destacan Santo Tomás de Villanueva, Alonso de Orozco y Juan Márquez, Malón de Chaide y, desde luego, Fray Luis de León; entre los dominicos, Fray Luis de Granada, y entre los carmelitas, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Estaba fresca la Contrarreforma, respuesta de la Iglesia católica a la amenaza del protestantismo. Con ella, la Iglesia se percató de que sería necesario adoptar un papel dirigente en la

cultura. Los jesuitas se entregaron con gran empeño a esa labor.

Después de Trento hubo un gran aumento en la publicación de libros religiosos en España. Algunas de las mejores obras del siglo XVI, que forman parte de esa respuesta generalizada a los reformistas, se deben a los ascéticos y los místicos. Entre los primeros sobresalen tres: fray Luis de León, fray Luis de Granada y Pedro Malón de Chaide, a quienes ya hemos mencionado por su pertenencia a diversas órdenes. Entre los místicos destacan Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Sin embargo, es en la segunda mitad del siglo XVI cuando en España florecen los géneros ascético y místico, consistentes, en resumen, en la transmisión de experiencias interiores de comunión con Dios.

De acuerdo con los cálculos de Menéndez y Pelayo, en la Edad de Oro española fueron escritos más de tres mil libros religiosos. Y no es una mera coincidencia que esta temática haya echado tan hondas raíces en su periodo más glorioso, pues la religión lo llenaba todo en aquellos tiempos. Se admite que sólo unos cien de aquellos libros han merecido la atención y la crítica modernas. Los demás han perdido vigencia y únicamente ocupan el cuidado de eruditos y bibliófilos.

Antes de concluir, para completar el panorama de lo que fue la mística española del siglo XVI, nos referiremos brevemente a algunos de sus egregios representantes: fray Juan de los Angeles y San Juan de la Cruz. De la obra de Teresa de Cepeda y Ahumada hablaremos en el Capítulo III de este trabajo.

Fray Juan de los Angeles

En la literatura sacra de los franciscanos predomina la nota afectiva, a tenor con las enseñanzas de su fundador. Pero el verdadero temperamento franciscano, el alma de poeta exquisito, el místico de los delicados amores y del más puro reino interior se halla en fray Juan de los Angeles. Entre sus obras figuran Triunfos del amor de Dios, Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios (que es ampliación de la anterior), Segunda parte de la conquista del reino del cielo, Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma y Tratado espiritual de los soberanos misterios y ceremonias santas del Divino Sacrificio de la Misa.

La constante en la obra del padre Angeles es el amor, cuya presencia se repetirá a lo largo de sus textos. Así, en el prólogo de los Triunfos del amor de Dios, dice que ha escrito esta obra por "mandármelo el amor, a cuyo movimiento obedece la tierra y el cielo." Para él, el amor lo es todo: la felicidad y el bienestar del hombre cuando éste es bueno; la miseria y su desgracia cuando es

malo.

San Juan de la Cruz

La lírica de San Juan de la Cruz se sustenta fundamentalmente en las figuras del desposorio espiritual, la unión absoluta con Dios. En esas figuras, el poeta adopta casi una posición femenina, como si él fuera la mujer poseída. Perteneciente a la orden de los carmelitas, de la Cruz tiene en su obra muchas semejanzas y rasgos en común con la obra y la postura mística de Santa Teresa. Tiene una gran veneración por la naturaleza, como obra de Dios que prueba su presencia. De su actitud mística es ilustrativo el siguiente pasaje:

Sus contemporáneos observan, por ejemplo, "que muchas noches enteras, sin otros ratos de tiempo", se pasaba el venerable fray Juan de la Cruz "puesto en la ventana de su celda, donde se veía el cielo y el campo". Igualmente, se apartaba del convento, "cerca de una fuente, donde había muchos árboles montuosos", y allí oraba. Otras veces, antes de amanecer, "se iba a la huerta, y entre unos mimbres, junto a una acequia de agua", se ponía a rezar, "hasta que el calor del sol le echaba de allí". O bien le veían "las noches enteras puesto en cruz, debajo de los árboles, o alabando a Dios", "mirando el agua, si había arroyo o río, o mirando las yerbas". Así llegaba a abismarse en la hermosura divina, por medio de las criaturas, por las huellas y destellos del Amado...¹⁸

Fray Juan de la Cruz parece vivir en permanente estado de trance místico, el cual sólo abandona para cumplir sus necesidades mundanas más elementales.

A manera de recapitulación señalemos que la tradición mística de los siglos medievales, con San Bernardo de Claraval, San Buenaventura, Eckart, Taulero, no da nuevos y originales frutos sino dentro del siglo XVI español, después de haberse producido muy notables cambios en la literatura espiritual de Europa, y sobre todo, los dio con un sentido y en un ambiente distintos.

A fines de la Edad Media se puede percibir la popularización de los textos sagrados y de los tratados de piedad. Téngase presente que aunque en el siglo XIII se tradujo el Antiguo Testamento en castellano, luego se tradujeron tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, y se hizo así por ser la fuente enciclopédica para lo que entonces se consideraba mundo.

La tendencia a poner la Escritura en la lengua de todos, es pues, una señal del nuevo rumbo que tomó la piedad; su culminación sería la Biblia del Lutero.

Aquella piedad, al fortalecerse, se tornó ascetismo. Y éste, en el ambiente de España y en almas elegidas, se desarrolló en una búsqueda de la mística unión con la Divinidad.'

La literatura mística tuvo su buen momento en el siglo XVI. La exaltación de muchas almas se manifestó en miles de expresiones literarias. La relación o unión humana-divina posee también sus

héroes y alrededor de ellos nace el problema literario relacionado con el histórico de la mística española.

La causa de que la literatura religiosa ocurra en el siglo XVI es explicada por los críticos de la literatura como natural resultado del auge que en aquella época tiene todo lo religioso.

Ese movimiento, según las más comunes explicaciones, se produjo en dos sentidos, hacia el interior del país para frenar el desorden de las costumbres eclesiásticas y hacia el exterior para oponerse a la herejía de los reformadores.

En ese marco, Raimundo Lulio establece sus tres conceptos místicos:

1. La contemplación como ciencia de amor
2. El amor desinteresado hacia Dios
3. El nudo de amor, que anuda a Dios y al alma

En el siglo XVI uno de los hallazgos más sorprendentes en la terminología de San Juan de la Cruz es el término ciencia de amor.

En el Tercer Abecedario de Francisco de Osuna, principal fuente de Santa Teresa, se lee este mismo concepto de ciencia de amor en una forma más desarrollada. Así, pues, el árbol genealógico de la

ciencia de amor puede ser, Lulio>Osuna>San Juan de la Cruz.

El mismo Rulmundo Lulio y los místicos árabes no son la fuente de quienes abren la vía a la sensibilidad y a la expresión mística durante el mil quinientos. Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo, son, ambos, inspiradores de Santa Teresa.

Así pues, aunque se diga que la actitud mística es intemporal, a causa de la similitud que se encuentra entre la expresión mística de un indio brahamánico, del maestro Eckart o de Juan de la Cruz, no es menos cierto que la aparición de la literatura mística en pleno siglo XVI y no después, ni antes, es un hecho contundente.

NOTAS AL CAPITULO II

- ¹Attwater, Donald. A Catholic Dictionary. McMillan. Nueva York, 1942. p. 356. <Citado por Helmut Hatzfeld. Estudios literarios sobre mística española. 3a. edición. . Editorial Gredos. Madrid, 1976. Biblioteca Románica Hispánica. pp. 14-15. Los datos de la edición no mencionan al traductor>.
- ² Schneider, Oda. Die mystische Erfahrung. Pattloch. Aschaffenburg, 1965. p. 6. <Citado por Helmut Hatzfeld. Estudios literarios sobre mística española. 3a. edición. . Editorial Gredos. Madrid, 1976. Biblioteca Románica Hispánica p. 16>.
- ³ Knowles, M. D. The Nature of Mysticism. New York. Hawthorn Books, 1966. p. 13. <Citado por Helmut Hatzfeld. Estudios literarios sobre mística española. 3a. edición. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos. Madrid, 1976. p. 16>.
- ⁴ Hatzfeld, Helmut. Estudios literarios sobre mística española. 3a. edición. Editorial Gredos. Madrid, 1976. Biblioteca Románica Hispánica. p. 16.

- 5 Ibidem, p. 14.
- 6 McCann, Leonard A. The Doctrine of the Void. Toronto, 1954.
- 7 Véase: Hatzfeld, Helmut. Estudios literarios sobre mística española. Op. cit., 18.
- 8 Graef, Hilda. Historia de la mística. Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía. Barcelona, 1970. p. 11.
- 9 Ibidem, p. 12.
- 10 Ibidem, pp. 18-20.
- 11 Ibidem, pp. 23-24.
- 12 Ibidem, p. 35.
- 13 Hatzfeld, Helmut. Estudios literarios sobre mística española. Op. cit., pp. 20-21.
- 14 Valbuena Prat, Angel. Historia de la literatura española. Tomo II. Renacimiento. Novena edición. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 1981. p. 276.

- 15 Ibidem, p. 287.
- 16 Hatzfeld, Helmut. Estudios literarios sobre mística española.
Op. cit., pp. 25-26.
- 17 Valbuena Prat, Angel. Historia de la literatura española. Op.
cit., p. 288.
- 18 Ibidem, p. 363.
- 19 Ibidem, p. 299.

CAPITULO III

TERESA DE CEPEDA Y AHUMADA Y SUS OBRAS

3.1 Notas biográficas

La autora de las Moradas del Castillo Interior, nació en Avila el veintiocho de marzo de 1515, hija de Alonso Sánchez de Cepeda y de Beatriz de Ahumada, de la cual tomó el apellido. Entró como educando en el monasterio de Santa María de las Gracias en 1531. El veintidós de noviembre de 1535 entró en las carmelitas de primera. El veinticuatro de agosto de 1562 inaugura el convento de San José, en el cual inicia la aplicación rigurosa de la regla primitiva de la orden. Su actividad externa va acompañada de un florecimiento interno de gracias místicas. A su primer éxtasis (1557) siguen dos años de tenaz resistencia a las revelaciones y los raptos.

Es en los años 1562-72 cuando vive la gracia de los desposorios espirituales, cada vez más fiel y generosamente dispuesta a las iniciativas del amor divino que la atrae poderosamente.

El quince de noviembre de 1571 es elevada al matrimonio espiritual con la célebre visión de Cristo que le entrega con la mano

derecha un clavo.

El cinco de abril de 1582, "harto vieja y cansada", como ella misma se define, y ansiosa de preparar la fundación de Madrid, se dirige presurosa hacia Avila, pero en Medina se encuentra con problemas de salud. El primer día de octubre cae enferma. El día tres, mientras recibe el Viático, se ilumina su rostro y parece recobrar fuerzas por el sentimiento con que expresa su alegría, porque al fin va a encontrarse con Dios. Muere el día cuatro de octubre de 1582.

3.2 Obras

Sus obras en prosa son las siguientes: Camino de perfección (Salamanca 1588); Libro de las relaciones (Bruselas 1613), Avisos espirituales (Barcelona 1641), Siete meditaciones sobre la oración del Padre Nuestro (Amberes 1656), Cartas varias, y su obra magna, Moradas del Castillo Interior.

Entre 1560 y 1562 Santa Teresa escribe el Libro de la vida, en su primera y desaparecida versión. Ni siquiera por obediencia pretende escribir lo que es, pone por escrito su vida interior. Escribe sin ningún propósito literario, sino por obediencia, para esclarecer lo que en ella estaba pasando.

El Libro de la vida, al que Santa Teresa, a falta de título, llamaba "su alma", no sólo es un tratado de oración, sino también una humilde descripción de sus experiencias personales. Este libro contiene todo el clima que rodeaba a Teresa de Avila, en el que el acierto y el error en materia de espíritus andaban confusos y mezclados, en el que el "clásico" discernimiento resultaba difícil.

El Libro de la vida no se vio libre de la censura de la Inquisición. Se recogieron copias. Incluso el dominico Domingo Báñez recabó una a tiempo para avalar con su prestigio la última página, estampando una aprobación de urgencia. Pasado el peligro, se edita finalmente, luego de pasar a manos de Fray Luis de León, en el año 1588.

El segundo de los libros de Teresa de Avila es también fruto de la obediencia. Estaba reciente la fundación de San José de Avila. En medio de esa actividad terminó Camino de perfección, en tiempo no menor de dos años. En 1569 concluyó una segunda redacción, en virtud de que la primera se había agotado, y puede hablarse de una tercera redacción, ocurrida en 1576. En esta obra, Teresa señala que el camino de la perfección es camino de oración, pero no se reduce a un mero ejercicio de la mente, sino a un conjunto de acciones con las cuales practicar las virtudes cristianas de la propia intimidad y en la convivencia. La obra se complementa con la exposición práctica del sistema de oración, fundamentado en el Padrenuestro.

En 1575 Teresa de Cepeda escribe para las monjas abulenses unas Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares, avalada también por el padre Domingo Báñez. En ella se proponía mostrar las escrituras con "clara verdad", pues de su desconocimiento, según ella, viene "todo daño al mundo". Otro dominico, Diego de Yanguas, tras leer el libro en circulación, ordenó a la santa que lo quemara. Sin embargo, no pudo evitarse que muchos ejemplares quedaran en circulación, pese a que la autora atendió la recomendación-orden con celeridad. Este libro es un "fugitivo de la hoguera".

El veintiocho de mayo de 1557 nacen las Moradas del castillo interior. Aquí ya ha nacido la escritora, que no escribe ya sólo por obediencia. Mueve en ella el afán de creación. Este libro es una obra "preconcebida", a diferencia de las demás que constituyen su herencia. En 1557 es concebida la obra, pero es escrita en 1577. La autora tiene sesenta y dos años de edad y está a cinco de morir.

Las Moradas... no sólo profundizan y perfeccionan la doctrina de Teresa, sino que resultan el más ordenado y literario camino para su exposición adecuada. Es una obra escrita entre el dos de junio de 1577, en Toledo, y el veintinueve de noviembre del mismo año, en San José de Avila. Al parecer, fueron necesarios dos intentos para escribir este trabajo, en virtud de las precauciones que era necesario tomar para que la obra se salvara de la proscripción y su autora quedara libre de toda sospecha.

Existen otras pequeñas obras de Teresa que no hemos mencionado aquí: Cuentas de conciencia (una serie de relaciones sueltas, ocasionales, en las que la autora habla de sus experiencias místicas, de sus preocupaciones interiores, en las que se reflejan con frecuencia su estado de ánimo; su estilo es parecido al de un diario, pues las cuentas están escritas en distintas fechas -la última data de 1560) y Exclamaciones y meditaciones del alma a su Dios, libro que consta de diecisiete oraciones, diecisiete monólogos en los que Santa Teresa escribe a Dios directamente, aun cuando en medio de la oración se dirija a los hombres, frecuentemente, como a la pasada. También existen otras obras breves de poesía ocasional, que no consignamos aquí dada su brevedad.

En sus obras,

Teresa es un alma ferviente, aguda, de honda penetración, una adivinadora de los resortes del corazón humano y del medio de adueñarse de la voluntad de los demás. Varonil en la fuerza de dominio, poseía una delectación maternal en símbolos, como el agua, y en las hijas del espíritu, sus monjas. Ya de niña jugaba a huertas y conventos...¹

La autora que estudiamos no posee, según los testimonios de la época, una formación teológica erudita, como la de otros místicos españoles del siglo XVI. La vasta lectura la suple con el conocimiento intenso de unos cuantos libros.

3.3 Estilo

Fray Luis de León, el erudito de la lengua que prologó las obras de Santa Teresa, reacciona favorablemente ante los descuidos que encuentra en la redacción de la autora. Alaba sus obras por la "delicadeza y claridad" con que se tratan las cosas altas, por la forma en que las dice, "la pureza y facilidad del estilo" y "la gracia y buena compostura de las palabras", así como por "una elegancia desafeitada, que deleita en extremo".²

En la vida y en la obra de Teresa se perciben ecos de un carácter que inspira confianza, atrae y termina por dominar. Sensibilidad de contrastes, posee un delicado espíritu femenino a la vez que una potencia de dominio verdaderamente varonil...³

En todas sus obras la personalidad de la autora se nos aparece llena de vida. Escritas para sus compañeras de convento -en su mayoría mujeres de escasa instrucción, en cuya formación intelectual no se pone cuidado, como ocurre con los habitantes de los monasterios-, estas obras, escritas también por encargo de las superiores, tienen un lenguaje directo y coloquial apropiado para sus destinatarias. La ortografía es conforme con la pronunciación popular.

•

Santa Teresa no teoriza, intenta hacer llegar sus experiencias con la mayor vivacidad posible en una lengua rica en metáforas y giros populares tomados de la vida diaria. Con frecuencia la impresión de una persona determinada en un tiempo y lugar dados nos es comunicada en forma inmediata e ingenua.

Pero no lo hace por conseguir este efecto; su intención es didáctica: alcanzar la imaginación de sus lectores lo mejor posible para llevarles por medio de la referencia a lo familiar, a un mundo de experiencia que no lo es.⁴

Santa Teresa también era poeta. Se le atribuyen más de cuarenta poesías, pero algunas de ellas son de autoría dudosa, según los expertos en el estudio de la literatura del Siglo de Oro.

Santa Teresa usaba en sus obras la lengua de las dueñas de su Castilla la Vieja. Su estilo es deliberadamente desaliñado, aun cuando hay quienes atribuyen este desaliño a insuficiencias de formación literaria. No obstante, otros señalan que para la Santa es cosa de vanidad componerlo, y ella se rehusa a la vanidad.

Acertadamente advierte Martínez Leal que "tal vez sea más exacto decir que no escribe, sino que habla por escrito, y nunca vuelve sobre lo ya asentado".⁵

Explícitamente la autora renuncia al culto de lo libresco y busca una orientación más popular en su estilo, con lo cual da lugar a un estilo muy personal, en el que recurre al uso de figuras de indudable originalidad, tal vez inspiradas en el cándido pensamiento de la gente sin letras, que en sus reflexiones puede contener con espontaneidad y sin poses la sabiduría de mil libros.

Sin duda asiste la razón a Américo Castro cuando dice que

El estilo de Teresa nunca da la sensación de planicie, sino de alturas hechas accesibles, o de inferioridades siempre a la merced del caminar imperturbable e inspirado de aquella electa niña de Dios, y a la vez persona muy mayor y muy "honrosa", para quien las "autoridades postizas" nada valían y a menudo estorbaban.⁶

Reflejo de ese rechazo a las "autoridades postizas" es el estilo teresiano, en el que no se reconoce más autoridad que el buen juicio sobre la mejor manera de transmitir sus pensamientos y sus experiencias a un público que, tal vez, sólo esperó amplio cuando con toda premeditación redactó las Moradas...

En todo caso, lo que hace valiosa la obra de Teresa no es tanto su estilo literario como el hecho de que es producto de sus propias experiencias.

La obra teresiana denota una gran aportación a la cultura mística. Es la descripción detallada de los diversos estadios del desarrollo místico en la persona, gracias a que poseía un formidable poder de observación psicológica y lo empleó para darnos una visión extraordinariamente clara de esta evolución que, aun cuando no sea aplicable en todos sus detalles a todos los demás místicos, no deja por eso de ser trascendente en sus líneas generales.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

NOTAS AL CAPITULO III

- ¹Valbuena Prat, Angel. Historia de la literatura española. Tomo II. Renacimiento. Novena edición. Editorial Gustavo Gili, S. A. Barcelona, 1981. p. 337.
- ²Ibidem, p. 345.
- ³Ibidem, p. 346.
- ⁴Jones, R. O. Historia de la literatura española. Tomo II. Siglo de Oro: Prosa y poesía. Ariel. Barcelona, 1983. p. 135.
- ⁵Martínez Leal, Antonio. La lengua y el estilo en la España de la Edad de Oro. Editorial Patria, S. A. México, 1974. p. 81.
- ⁶Castro, Américo. Teresa la Santa y otros ensayos. Alianza Editorial. El Libro de Bolsillo. Sección de Humanidades. Madrid, 1982. p. 31.

CAPITULO IV
LA ALEGORIA TERESIANA

4.1 La alegoria

Aunque el símbolo y la alegoria tienen una vinculación profunda, hay, sin embargo, una diferenciación marcada entre uno y otra.

Empecemos por analizar el símbolo. Roland Barthes dice:

Todo signo incluye o implica tres relaciones. En primer lugar una relación interior, la que une su significante con su significado, luego, dos relaciones exteriores. La primera es virtual, une el signo a una reserva específica de otros signos, de la que se le separa para insertarlo en el discurso, la segunda es actual, une el signo a los otros signos del enunciado que le preceden o le suceden. El primer tipo de relación aparece claramente en lo que suele llamarse un símbolo, por ejemplo la cruz "simboliza el cristianismo (...), el rojo "simboliza" la prohibición de pasar, llamaremos pues a esta primera relación, relación simbólica.¹

Lo que Barthes afirma en el párrafo anterior nos ubica en la relación simbólica. Juan Eduardo Cirlot afirma acerca de lo "simbolizante" y lo "simbolizado".

Lo simbolizado aparece como cualidad o forma superior, también como esencia que justifica la existencia de los simbolizante y que la explica.²

Según José Antonio Pérez Rioja,

Es pues, la alegoría, la resultante de varios términos que reunidos abandonan su sentido literal individual para dar paso a otra realidad significante. Su aspecto colectivo lo diferencia de la metáfora que puede presentarse bajo la presencia de un solo término, mientras que la alegoría podrá extenderse por espacio de varios capítulos, como acontece en el libro del Cantar de los cantares (Isaías, I, 5, 1-6):

Voy a cantar a mi amigo
la canción de su amor por su viña.
Una viña tenía mi amigo
en un fértil otero.
La cayó y despedregó
y la plantó de cepa exquisita.
Edificó una torre en medio de ella,
y además excavó en ella un lugar.
Y esperó que diese uvas,
pero dio agraces.
hora, pues, habitantes de Jerusalén
y hombres de Judá
venid a juzgar entre mi viña y yo.
¿Qué más se puede hacer ya a mi viña
que no se la haya hecho yo?
Yo esperaba que diese uvas.
¿Por qué ha dado agraces?
Ahora pues, voy a haceros saber,
lo que hay o yo a mi viña
quitar su seto, y será quemada,
desportillar su cerca, y será pisoteada.
Haré de ella un erial que ni se pode ni se escarde
crecerá la zarza y el espino
y a las nubes prohibiré
llover sobre ella.

Virtud significante totalne nueva que le viene al término, precisamente, de su carácter de signo, utilizado para exhibir otra realidad diversa a la que señala el sentido directo del mismo.

Acto seguido, Pérez Rioja advierte que

Entre el mundo de las ideas y el de las cosas ocupa un lugar equidistante el mundo -siempre bello y atractivo- de los símbolos.

El simbolismo -tan antiguo y diverso como la vida misma- supone la facultad del hombre para ver en el cosmos, en las creencias y en los conceptos, en las relaciones humanas, en los seres animados y en las cosas, un contenido espiritual...³

Pasemos ahora a la alegoría y recurramos a lo que dice Víctor G. de la Concha:

El núcleo central de toda alegoría es un foco de luz policromática, sugeridor de múltiples interpretaciones ligadas a un hilo significativo conductor. Su lectura, según esto, debe situarse en un doble eje: debemos poner en juego la imaginación para percibir, verticalmente, las significaciones externas ligadas a la narración o descripción alegórica, y horizontalmente, a la vez, para captar el sentido de la cadena de partes o acontecimientos.⁴

Rafael López dice acerca de la alegoría:

Que se incline más bien al símbolo, lo podemos ver en aquella memorable alegoría de Pitágoras cuando escribía: "No atices el fuego con una espada", para señalar cómo no se debe irritar a la gente cuando ésta se encuentra disgustada. Como puede verse, no existe concordancia conceptual entre el significante y lo significado, si al significante lo tomamos en la materialidad de su expresión. Su valor le viene de la relación que tiene con la nueva realidad que busca significar. Por otra parte, es propio de la alegoría ser utilizada para expresar ideas abstractas.⁵

4.2 La alegoría en la comunicación mística

Repasando someramente lo dicho en capítulos anteriores podríamos resumir, para entrar en materia, que existe una trayectoria ascético-mística, que empieza con lo que los teólogos llaman vía purgativa, en la cual el alma se va desprendiendo de todas las cosas que no la dejan actuar libremente en y para Dios y continúa con lo que los teólogos denominan vía iluminativa. Estas dos son específicas del ascetismo. La mística, si en un primer momento va de la mano de la ascética, después tiene características propias y llega a lo que es estudiado por los teólogos como vía unitiva, que es propia de la vida mística y conduce a la unión del alma con Dios.

¿Qué papel desempeña la alegoría en la comunicación mística?

La alegoría en el lenguaje místico es más que nada un recipiente de purificación en donde quedan cimentadas todas las imágenes sensibles para cambiarlas únicamente por una nueva realidad de tipo estrictamente espiritual, de aquí que la alegoría tenga más relación con el símbolo que con alguna otra figura retórica.

San Juan de la Cruz, por su parte, declarará:

El lenguaje divino se nos da envuelto en alegoría para que reconociendo la envoltura el entendimiento nos lleve más allá, y por el atractivo de lo que conocemos paremos mentes en lo que no conocemos.⁶

La alegoría es un camino para alcanzar una realidad no tangible, sino a través de recursos intermedios que en muchos casos son la explicación a lo inexplicable. Realiza la función de "puente fundamentado" para saltar a un nivel metafísico.

No es, sin embargo, la alegoría, la solución total al problema léxico de la literatura mística. Es un camino de relativa solución a un problema de riqueza interior que no se puede relativizar con paliativos, ya que radica en el espíritu mismo del hombre. De ahí la necesidad de que al leer a un autor místico el consultante se documente lo más ampliamente posible, ya que puede encontrar algunas líneas poco claras en un determinado texto y más tarde aclararlas en conceptos ulteriores.

El problema con el que se encuentra el autor místico que quiere expresar sus vivencias, nos lo explica Rafael López.

Experiencia, conocimiento y expresión encuentran notoria dificultad en este lenguaje empleado por los místicos, porque es la expresión de una realidad habida, no por vía de percepciones sensoriales, directa o indirectamente, sino por vía de conocimiento afectivo, y su comunicación, por tanto, según palabras de la misma Teresa, es sumamente difícil. -Porque este lenguaje espiritual es malo de declarar.-

La fuerza de la alegoría en los escritos de los místicos radicará, pues, en aquel nuevo sentido que éstos han querido imprimirles a las palabras, en tal forma que designen ya no la realidad diversa.

Importante es el auxilio que presta al escritor místico la

utilización de la alegoría. Sin embargo, aún este recurso presenta algunas dificultades.

Una de ellas consiste en que si el escritor místico no tiene cuidado en el uso de los términos usados, no sólo queda trunco su mensaje, sino también su auténtica significación.

A este respecto dice Rafael López:

De aquí la exigencia de purificación por parte del lector que se acerca a contemplar a los místicos a través de su obra literaria, un despojamiento de toda materialidad, un esfuerzo por trascender el ámbito del mundo sensorial y situarse en la espiritualidad más genuina, un empeño decidido por abandonar aún el mismo ropaje externo del símbolo a fin de poseer el alma y el secreto íntimo de la noticia transmitida.⁸

La presencia de la alegoría en los escritos de los místicos se podría justificar según la expresión de Guillermo de Occam, quien afirma que

no porque no conocemos la realidad o cualidad de la misma estamos justificados para negarla o interpretarla según nuestros propios conocimientos y esto hablando tan sólo de realidades de orden estrictamente sensorial. ¿Qué no será al trasladar este principio al ámbito del mundo de realidades en donde se desarrolla íntensamente la experiencia del escritor místico?

Eugenio del Niño Jesús, de la orden de los carmelitas descalzos, se hace esta pregunta:

¿Puede darse en la Tierra realismo más objetivo e inmediato que esta percepción, por contacto y unión del ser en su plenitud? El mismo da la respuesta: Sí, por eso comprendemos perfectamente que la metafísica moderna, que ha abandonado la dialéctica constructiva, de la razón, para indagar y acogerse a una visión simple de la realidad y a una percepción directa de los valores, profese una tan alta estima por este conocimiento místico, que es el fruto de la unión, y pretenda buscar en ella un apoyo para sí misma, por presentarle esa profundidad del realismo que es toda la vida del espíritu.¹⁰

4.3 Características de la alegoría teresiana

Para hablar sobre la alegoría teresiana habrá necesidad de hacer un recorrido primero por su estilo literario. Ya que Teresa escribía como era, más que escribir vivía ella la expresión escrita, con sincera despreocupación formal. No era su empeño crear un estilo literario, sino traslucir sus inquietudes interiores.

Su alegoría resulta basada en la autenticidad, en la expresión directa y sencilla de lo que sentía y juzgaba bueno decir. Escribía sin rebuscamientos, aunque se le nota un perfeccionamiento que responde a un enriquecimiento interior.

Teresa, como el común de las mujeres de su tiempo, era en principio poco letrada, pero existe en ella una evidente y natural capacidad de entendimiento. Y sobre todo un increíble poder de asimilación. De esto se deriva que el estilo de alegoría teresiano contenga la difícil combinación del descuido con la brillantez.

A pesar de la llaneza con que la escribe, sus alegorías se encuentran plagadas de belleza literaria, y no son más que recursos con los que la santa da expresión lingüística a sus inefables experiencias místicas.

Hablando en términos retóricos se puede decir que la alegoría teresiana está compuesta de símiles, los cuales se manifiestan en ella, formando el núcleo principal de su composición. De La Concha afirma:

Y es que tal gravitación se debe o implica una constante dinamización del símil: sólo si ésta se inicia puede la imagen orientarse hacia lo alegórico.¹¹

En la alegoría teresiana predomina una prosa sencilla y rica en literariedad. Teresa de Cepeda y Ahumada reivindica, probablemente sin saberlo, el juicio de algunos teóricos de la literatura que, como se indica en la introducción de esta tesis, califican a la alegoría como un recurso inferior al símbolo.

En resumen, se puede decir que la alegoría teresiana se caracteriza por la riqueza imaginativa que contiene, dirigida hacia la composición de símiles como recursos literarios.

4.3.1 La imagen en la alegoría teresiana

Angel María García Ordaz nos habla acerca de la imagen en Santa Teresa:

No se debe considerar la imagen como algo estático en nuestro espíritu, algo que podamos analizar y observar. La imagen no es una representación estática, sino dinámica y viva. La imagen es un acto vital, personal del espíritu, quizás, se diría mejor, conciencia imaginante o representativa.¹²

Es impresionante notar la naturaleza de los estímulos imaginativos que se advierten en las alegorías teresianas. Junto con esto, una claridad excepcional y una gran capacidad de síntesis.

En la alegoría del Castillo Interior notamos varias imágenes entrelazadas y continuadas: "moradas", el número "siete" "el castillo". Esta alegoría se va desarrollando, conforme el alma entra en las diferentes estancia o moradas del mismo. Así, con maestría singular Santa Teresa nos lleva a visitar ese castillo interior hasta llegar al centro mismo del alma donde encontraremos la divinidad.

En toda la narración de este libro podemos encontrar como núcleo alegórico la imagen del castillo.

Teresa habla en el libro de las Moradas de las visiones imaginarias, las cuales tienen muchos puntos de contacto con las

imágenes. En las visiones imaginarias teresianas se identifican dos grupos: unas representan o evocan objetos o cosas que se refieren a la persona de Cristo o Dios y otras presentan o evocan directamente a la persona divina.

Angel María Ordaz se hace esta pregunta: ¿Teresa ve a Dios? El mismo contesta:

Lo principal aquí no es ver o no ver, sino tomar contacto con una realidad presente, abrimos a otra persona de un modo espiritual y dinámico.¹³

Sin diferir del punto de vista de Angel Ma. García Ordaz o menospreciarlo, me gustaría añadir algo que he notado a través del estudio de las imágenes escritas de Teresa y es que, en ocasiones, transcribe textualmente las visiones imaginarias, tal y como piensa que Dios se las envía, y al escribirlas, se convierten en imágenes literarias, tal es el caso de la imagen del castillo.

Estando hoy suplicando a Nuestro Señor, hablase por mí porque yo no atinava a cosa que decir ni como comenzar a cumplir esta obediencia se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma como un claro cristal, adónde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas...(M. I, 3).

4.3.2 Los símiles en la alegoría teresiana

En cuanto a los símiles que usa Teresa en su alegoría, Víctor G. de

la Concha se encarga de anotarnos la diferencia entre símbolo y metáfora, ocasión en la que nos aclaran indirectamente qué significa un símil:

Hoy vemos que, en puridad teórica, metáfora y símil se contradistinguen por la presencia o ausencia, respectivamente, de un término metasémico.¹⁴

Las imágenes que usa Santa Teresa para transmitir sus vivencias, se vuelven símiles en el momento en que realizan la función de medios gramaticales de comparación.

En el capítulo de las séptimas Moradas del castillo interior dice Teresa que el alma se identifica o une con la divinidad. Considero interesante analizar algunos de los símiles usados en él.

Digamos que se la unión como si dos velas de cera juntasen tan en extremo, que toda la luz y la cera es todo uno; más después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas, y el pabito de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río y lo que cayó del cielo o como si un arroico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; y como si en una pieza estuviesen por donde entrase gran luz, aunque divididas, se hace todo una luz. (M. VII, 2, 6).

Las imágenes que encuentro en la cita anterior son:

Velas, luz, pabito, cera, agua, río, fuente, arroico, mar, ventanas.

Las imágenes anteriores se vuelven símiles cuando son usadas como medios gramaticales de comparación. En general usan el término comparativo como o un equivalente, como puede observarse a continuación:

La unión es como si dos velas de cera se juntasen, mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas.

Como si cayendo agua del cielo en un río u fuente como si un arroico pequeño entra en la mar.

En las comparaciones anteriores podemos notar perfectamente cómo Teresa de Cepeda y Ahumada, sin pensar en retórica o en poética, utiliza imágenes y con personal arte literario, valiéndose de símiles, consigue una expresión adecuada y poética, y logra así transmitir su vivencia mística.

Nos preguntamos: ¿Si Teresa de Cepeda y Ahumada nunca pensó en utilizar una teoría literaria, o un método gramatical, cómo es que se puede estudiar desde el punto de vista formal lo referente a las imágenes y los símiles utilizados en su obra? Víctor de la Concha contesta:

Existen en ella unos motivos que la impulsan a entrar por esos caminos de expresión imaginativa desviados del uso normal del sistema lingüístico o anómalos en él. Aprisionada entre la inefabilidad de la vivencia y la necesidad de participarla, nuestra escritora busca por ellos, una vía de recursos de traducción o comunicación.¹⁵

Para comprender las bases de la literariedad en la alegoría teresiana y su función hay que remontarse directamente a su vinculación con Osuna, aunque no se le puede determinar una fuente precisa, ya que también consultaba lecturas variadas, cientos de sermones, pláticas escuchadas, además de que acudía a su constante intercambio espiritual con grandes teólogos. Junto a la de Osuna se le atribuye influencia de Bernardino de Laredo.

Desde el punto de vista literario se descubren préstamos comparativos tomados de Osuna por nuestra escritora. En cuanto a las comparaciones, son centenares las que Osuna utiliza tomadas de la naturaleza, del mundo animal o bien de la vida social familiar, guerrera o del trabajo.

Con fray Bernardino de Laredo hay cierta analogía en cuanto a:

Cómo el alma se eleva, por encima de sí misma, y entra en la primera sala del palacio, adornada de tapicerías riquísimas de oro y de plata y resplandeciente en sus esmaltes y piedras preciosas.¹⁶

Nos unimos al criterio de Víctor G. de la Concha respecto a la influencia literaria recibida por Santa Teresa.

Los autores que pudieron haber influido en la Santa, pudieron moldearla sin duda, en su forma mental, pero en ningún modo coartaron su potencia y alcance. Sin sentirse atada por ellos, Teresa volcará en sus libros materias de una amplia consulta. -Ella lleva en la cabeza una biblioteca

más abastecida que la del monasterio de San José,
resume Tomás de la Cruz, quien contabiliza, sólo en
el camino, hasta veintiséis referencias a
libros.¹⁸

NOTAS AL CAPITULO IV

- 1 Barthes, Roland. "La imaginación del signo". En: Ensayos críticos. Seix-Barral. Barcelona, 1967. p. 247. (Ensayo 261).
- 2 Cirlot, Juan Eduardo. Diccionario de símbolos y mitos. 3a. edición. Editorial Labor. Barcelona, 1979. p. 45.
- 3 Pérez Rioja, José Antonio. Diccionario de símbolos y mitos. Editorial Tecnos. Madrid, 1984. p. 9.
- 4 De la Concha, Víctor G. El arte literario de Santa Teresa. Ariel. Barcelona, 1978. p. 236.
- 5 López, Rafael. El lenguaje de los escritores místicos. Editorial Progreso. México, 1972. p. 89.
- 6 Idem.
- 7 Ibidem, p. 13.

- 8 Ibidem, p. 92.
- 9 Citado por Rafael López. Op. cit., p. 93. [Guillermo de Occam. Libro IV. Sent. 9, 2].
- 10 Del Niño Jesús, Eugenio. Quiero ver a Dios. Segunda edición. Ediciones El Carmen. Triana. Madrid, 1960.
- 11 De la Concha, Víctor G. El arte literario de Santa Teresa. Op. cit., p. 231.
- 12 García Ordaz, Ángel María. La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa. Edizioni del Teresianum. Madrid, 1967. p. 78.
- 13 Ibidem, p. 81.
- 14 De la Concha, Víctor G. El arte literario de Santa Teresa. Op. cit., p. 231.
- 15 Ibidem, p. 228.
- 16 De la Concha, Víctor G. El arte literario de Santa Teresa. Op. cit., p. 31.

17 Ibidem, p. 81.

CAPITULO V

FUNCION DE LA ALEGORIA TERESIANA EN LAS MORADAS DEL CASTILLO INTERIOR

5.1 Contenido de la obra

La obra Moradas del Castillo Interior es un interesante tratado de la vida espiritual del alma desde que inicia sus primeros pasos en la oración hasta el encuentro definitivo con Dios. Este encuentro logra identificación total en la unión del alma con la divinidad.

Son siete las moradas que tiene este castillo. Estas siete estancias corresponden a diversos grados de perfección, a los que el alma va avanzando, hasta llegar a la séptima. Corresponden a diversos grados de la vía purgativa, de la iluminativa y por último de la unitiva.

En las tres primeras moradas, el alma busca a Dios a través de la oración, ésta se va purificando aunque, según describe la autora, todavía es un alma débil.

En las primeras moradas todavía está expuesta el alma a las pasiones, apenas llega a esta morada la luz que sale del aposento donde está el Rey.

En las segundas hay que luchar y mantenerse firme contra todas las asechanzas del enemigo. Los que están en ellas tienen más trabajo en la purificación ascética que los de las primeras, pero menos peligro de quedarse estancados y están esperanzados de penetrar más al interior.

Las terceras son un momento de prueba, hay en ellas sequedades en la oración y trabajos interiores de los que Dios saca mucha ganancia en los que se mantienen fieles a perseverar en la perfección.

Las cuartas moradas señalan el paso de la ascética a la vida mística, de la oración más o menos fatigosa y discursiva, a la quietud de la contemplación. En estas moradas comienzan los favores de Dios, hay en ellas cosas que difícilmente podrá entender el que no tenga experiencia. Ya no entran las pasiones del alma allí, y si penetran es para que el alma quede más fortalecida al resistirlas.

En las quintas moradas Teresa describe una oración nueva o de unión, en la que las potencias interiores son poseídas por Dios. En la oración de las cuartas moradas quedaban libres la memoria y la

imaginación. En la oración de unión, incluso la memoria y la imaginación pertenecen a la acción de Dios en el alma.

En las quintas moradas aumentan la riqueza, los tesoros y los deleites espirituales. En ellas hay que creer más en Dios y entregarse confiadamente a El.

En las moradas sextas ya está determinada el alma a no tener otro amante que Dios. Todavía quedan trabajos exteriores e interiores. Desconfianzas de la gente, de los confesores; enfermedades. Pero entre todo esto, se goza grandemente de Dios. Oye al amado como si sintiese un silbo del pastor y parece que penetra en su ser una saeta de fuego, un dolor sabroso. Aquél habla al alma infundiéndole serenidad y quietud. En las sextas moradas el alma llega a perder el uso de los sentidos. Teresa habla de un desposorio místico con la divinidad con la cual el alma queda transformada y lista para entrar a la última morada. Esta morada está tan próxima a la séptima que pudieran juntarse, pues entre ambas no hay puerta cerrada, aunque en la última hay cosas que aún no se han manifestado en la sexta. El Señor muestra al alma secretos, como cosas del cielo, y ella queda asombrada como el aldeano que entra por primera vez en la sala de un palacio y se deslumbra ante los innumerables muebles, joyas, vidrios y porcelanas. Expone la autora las maneras de arrobamiento que parece es arrebatada con especial velocidad. Parece como si el alma se separase del cuerpo. Los

quehaceres de la vida le parecen como basura comparados con las experiencias del cielo que el alma empieza a vivir.

En las últimas moradas se realiza el matrimonio espiritual. El Señor se le apareció después de comulgar con resplandor y belleza de resucitado y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas, y El tendría cuidado de las del alma. En estas séptimas moradas, Teresa habla del matrimonio y explica que la diferencia entre el desposorio de las sextas moradas y el matrimonio de éstas es como la que hay entre dos desposados, a los que ya no es posible apartar.

La Divinidad total en la doctrina cristiana está representada por tres personas. Padre, Hijo y Espíritu Santo, las cuales forman un solo Dios. En el matrimonio espiritual, la segunda persona, Dios hecho hombre, se encarna en el alma del místico, no de una forma panteística, sino como fusión de dos amores. A esta manifestación de Dios en el alma se le llama "Transverberación".

El matrimonio espiritual del que habla Teresa es de tal forma, que al encarnar una de las personas de la Trinidad en el alma, habitan por lo tanto, las otras dos.

quehaceres de la vida le parecen como basura comparados con las experiencias del cielo que el alma empieza a vivir.

En las últimas moradas se realiza el matrimonio espiritual. El Señor se le apareció después de comulgar con resplandor y belleza de resucitado y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas, y El tendría cuidado de las del alma. En estas séptimas moradas, Teresa habla del matrimonio y explica que la diferencia entre el desposorio de las sextas moradas y el matrimonio de éstas es como la que hay entre dos desposados, a los que ya no es posible apartar.

La Divinidad total en la doctrina cristiana está representada por tres personas. Padre, Hijo y Espíritu Santo, las cuales forman un solo Dios. En el matrimonio espiritual, la segunda persona, Dios hecho hombre, se encarna en el alma del místico, no de una forma panteística, sino como fusión de dos amores. A esta manifestación de Dios en el alma se le llama "Transverberación".

El matrimonio espiritual del que habla Teresa es de tal forma, que al encarnar una de las personas de la Trinidad en el alma, habitan por lo tanto, las otras dos.

5.2 La alegoría teresiana a lo largo de las Moradas del Castillo Interior

Como ya se dijo con anterioridad, en toda la narración de este libro podemos encontrar como núcleo alegórico la imagen del castillo. Teresa parte de la metáfora mesiánica escrita en el Evangelio de San Juan: "En la casa del Padre hay muchas moradas". Y la amplía y traslada al espíritu del hombre, considerado como un castillo, todo de un diamante o muy claro cristal, donde hay muchos aposentos.

Pues consideremos que este castillo tiene como he dicho muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.(M.I.1,3)

Ya se apreció en capítulos anteriores que la alegoría teresiana se caracteriza principalmente por su riqueza en imágenes, la cuales, a su vez, forman imágenes. A continuación se anotarán algunas de las encontradas en la obra.

5.2.1 Imágenes contenidas en la obra

Entre las imágenes utilizadas por Santa Teresa en su libro de Moradas del Castillo Interior, encontramos las siguientes, que presentamos clasificadas por temas. Aceptamos la clasificación que hace L. Urbano¹ para determinar algunas particularidades de la alegoría

En las primeras moradas todavía está expuesta el alma a las pasiones, apenas llega a esta morada la luz que sale del aposento donde está el Rey.

En las segundas hay que luchar y mantenerse firme contra todas las asechanzas del enemigo. Los que están en ellas tienen más trabajo en la purificación ascética que los de las primeras, pero menos peligro de quedarse estancados y están esperanzados de penetrar más al interior.

Las terceras son un momento de prueba, hay en ellas sequedades en la oración y trabajos interiores de los que Dios saca mucha ganancia en los que se mantienen fieles a perseverar en la perfección.

Las cuartas moradas señalan el paso de la ascética a la vida mística, de la oración más o menos fatigosa y discursiva, a la quietud de la contemplación. En estas moradas comienzan los favores de Dios, hay en ellas cosas que difícilmente podrá entender el que no tenga experiencia. Ya no entran las pasiones del alma allí, y si penetran es para que el alma quede más fortalecida al resistirlas.

En las quintas moradas Teresa describe una oración nueva o de unión, en la que las potencias interiores son poseídas por Dios. En la oración de las cuartas moradas quedaban libres la memoria y la

imaginación. En la oración de unión, incluso la memoria y la imaginación pertenecen a la acción de Dios en el alma.

En las quintas moradas aumentan la riqueza, los tesoros y los deleites espirituales. En ellas hay que creer más en Dios y entregarse confiadamente a El.

En las moradas sextas ya está determinada el alma a no tener otro amante que Dios. Todavía quedan trabajos exteriores e interiores. Desconfianzas de la gente, de los confesores; enfermedades. Pero entre todo esto, se goza grandemente de Dios. Oye al amado como si sintiese un silbo del pastor y parece que penetra en su ser una saeta de fuego, un dolor sabroso. Aquél habla al alma infundiéndole serenidad y quietud. En las sextas moradas el alma llega a perder el uso de los sentidos. Teresa habla de un desposorio místico con la divinidad con la cual el alma queda transformada y lista para entrar a la última morada. Esta morada está tan próxima a la séptima que pudieran juntarse, pues entre ambas no hay puerta cerrada, aunque en la última hay cosas que aún no se han manifestado en la sexta. El Señor muestra al alma secretos, como cosas del cielo, y ella queda asombrada como el aldeano que entra por primera vez en la sala de un palacio y se deslumbra ante los innumerables muebles, joyas, vidrios y porcelanas. Expone la autora las maneras de arrobamiento que parece es arrebatada con especial velocidad. Parece como si el alma se separase del cuerpo. Los

quehaceres de la vida le parecen como basura comparados con las experiencias del cielo que el alma empieza a vivir.

En las últimas moradas se realiza el matrimonio espiritual. El Señor se le apareció después de comulgar con resplandor y belleza de resucitado y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas, y El tendría cuidado de las del alma. En estas séptimas moradas, Teresa habla del matrimonio y explica que la diferencia entre el desposorio de las sextas moradas y el matrimonio de éstas es como la que hay entre dos desposados, a los que ya no es posible apartar.

La Divinidad total en la doctrina cristiana está representada por tres personas. Padre, Hijo y Espíritu Santo, las cuales forman un solo Dios. En el matrimonio espiritual, la segunda persona, Dios hecho hombre, se encarna en el alma del místico, no de una forma panteística, sino como fusión de dos amores. A esta manifestación de Dios en el alma se le llama "Transverberación".

El matrimonio espiritual del que habla Teresa es de tal forma, que al encarnar una de las personas de la Trinidad en el alma, habitan por lo tanto, las otras dos.

5.2 La alegoría teresiana a lo largo de las Moradas del Castillo Interior

Como ya se dijo con anterioridad, en toda la narración de este libro podemos encontrar como núcleo alegórico la imagen del castillo. Teresa parte de la metáfora mesiánica escrita en el Evangelio de San Juan: "En la casa del Padre hay muchas moradas". Y la amplía y traslada al espíritu del hombre, considerado como un castillo, todo de un diamante o muy claro cristal, donde hay muchos aposentos.

Pues consideremos que este castillo tiene como he dicho muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.(M.I.1,3)

Ya se apreció en capítulos anteriores que la alegoría teresiana se caracteriza principalmente por su riqueza en imágenes, la cuales, a su vez, forman imágenes. A continuación se anotarán algunas de las encontradas en la obra.

5.2.1 Imágenes contenidas en la obra

Entre las imágenes utilizadas por Santa Teresa en su libro de Moradas del Castillo Interior, encontramos las siguientes, que presentamos clasificadas por temas. Aceptamos la clasificación que hace L. Urbano¹ para determinar algunas particularidades de la alegoría

teresiana y nosotros la aplicamos a las imágenes.

a) Imágenes relacionadas con temas militares

Combate, combatir

...Son muchas las cosas que combaten al alma. (M. VI).

Guerra

...o el demonio que concede un poco de paz para después hacer mucha guerra. (M. VII, 2,10).

Batalla

...Batallas interiores muchísimo más intensas y difíciles que todos los trabajos y menosprecios que puede haber en la vida. <M. IV, 1,12).

Batería

...Cuando no viésemos en otra cosa nuestra miseria y el gran daño que nos hace andar derramados sino en esta batería que se pasa para tornarnos a recoger, bastaba. (M. II, 1, 9).

Armas

...Para pelear contra todos los demonios no hay mejores armas que las de la cruz. (M. II, 1,6).

Victoria

...Victoria que concederá un galardón, en proporción con el trabajo y esfuerzo realizado. (M. V, 3, 5).

Castillo

La imagen de castillo, como se ha dicho, es utilizada por Santa Teresa como vector principal de la obra. Lo que probablemente la llevó a utilizar este vector principal a lo largo de su obra es lo que ella misma dice al principio:

Estando hoy suplicando a Nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba como empezar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante o muy claro cristal, en donde hay muchos aposentos, ansé como en el cielo hay muchas moradas. (M. I, 1, 1).

Me permito, sin embargo, suponer que Santa Teresa poseía cierta tendencia a hablar sobre castillos, debido a la afición que se cuenta tenía en sus mocedades a leer libros de caballería. Este éxito de moda avanza con un sentido cada vez más empírico de la guerra y la conquista, unido al desarrollo de las ciencias fisiconaturales. Lo que en un momento podría parecer la apoteosis de sus virtudes, en otro quizá le ayudó a inspirar sus crónicas espirituales. Este tipo de literatura seguía al imperio y personajes representativos que llevaban cierto dejo de realidad. El propio emperador gustaba de Belianis de Grecia.

Por las anécdotas que se cuentan de ella y que mencionamos en el Capítulo I se llega a sugerir que, en colaboración con su hermano Rodrigo, había escrito Teresa una novela de ese tipo.

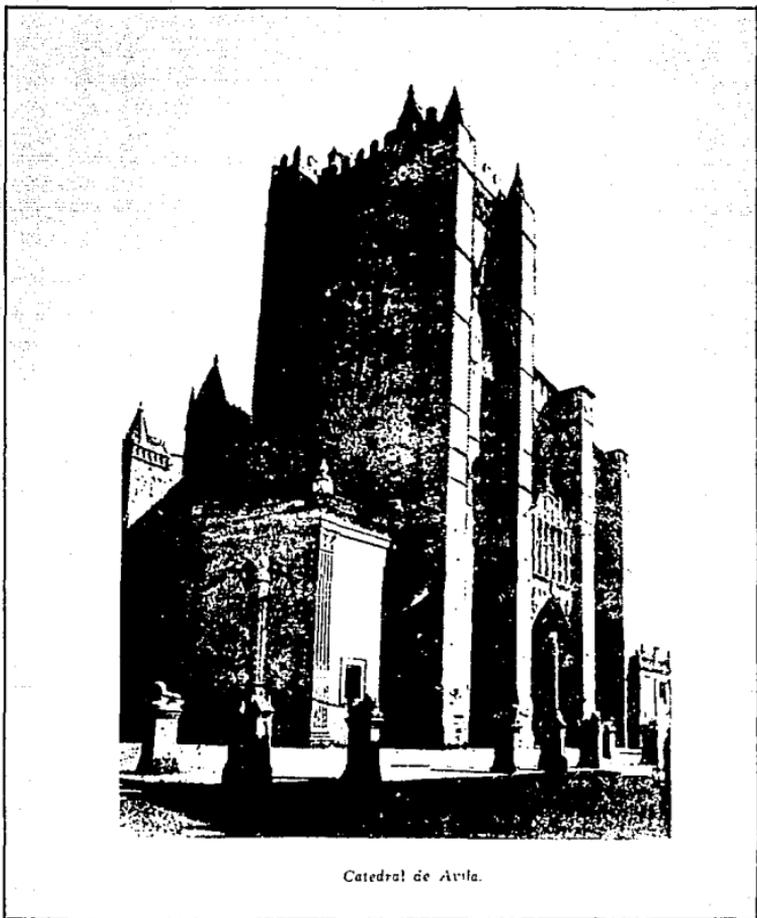
Ceferino Palencia, en su libro España vista por los españoles, dice:

Avila, ciudad en la que arrebatada Teresa fabricó su Castillo Interior al amparo de las murallas de esta Avila y a la sombra de la belicosa estructura de su catedral.²

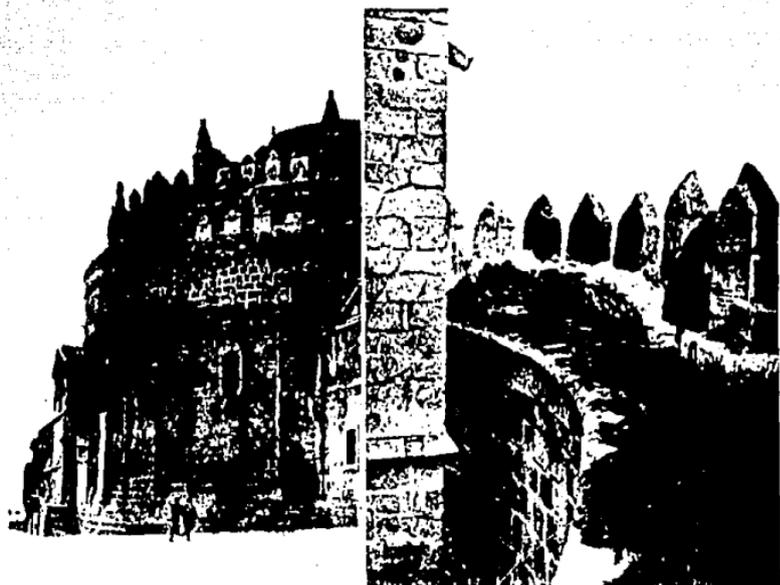
Sea el rey de las novelas de caballería, sea la bella catedral de Avila, severa, concentrada y mística como fue Santa Teresa, o fuese una inspiración divina, la realidad es que al utilizar el castillo como vector alegórico a lo largo de su libro, ha convertido a las Moradas... en su obra magna.

Este castillo está situado conceptualmente como un espacio de confluencia entre el cielo y la tierra; permite ver lo que hay en ambas partes. Al servicio de una eficiente comunicación, busca la escritora un molde figurativo y lo halla en forma admirable usando como núcleo de su obra la imagen del castillo.

A continuación señalaré las veces que Santa Teresa menciona la imagen de castillo en la cual va inmersa la imagen de rey y viceversa.



Catedral de Avila.



Abside y camino interior de ronda en la catedral de Ávila - siglo XIII



Bóveda de la nave y ventanales de la catedral de Ávila

Primeras moradas

Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí porque yo no atinava cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerer nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. (M. I, 1, 1).

Pues consideremos que este castillo tiene como he dicho muchas moradas, unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de muchos secreto entre Dios y el alma. (M. I, 1, 3).

Segundas moradas

Luego el entendimiento acude con dar a entender que no puede cobrar mejor amigo, aunque viva muchos años, que todo el mundo está lleno de falsedad y estos contentos que le pone el demonio de trabajo y cuidados y contradiciones, y le dice que esté cierto que fuera de este castillo no hallará seguridad ni paz. (M. II, capítulo único, 4).

Podría alguna pensar que, si tanto mal es tornar atrás, que mejor será nunca comenzarlo sino estarse fuera del castillo. (M. II. capítulo único, 11).

Terceras moradas

En las moradas terceras, aunque no especificado plenamente con la palabra castillo, encontramos alusiones que contienen implícitamente la imagen:

Tiene una persona bien de comer y aun sobrado, ofrécele poder adquirir más hacienda, tomarlo si se lo dan, enhorabuena, pase, más procurarlo y después

de tenerlo procurar más y más, tenga cuan buena intención quisiere (que sí debe tener, porque,) que no hayan miedo que suban a las moradas más juntas a el Rey. (M. III, 1, 2).

Cuartas moradas

Y estase el alma por ventura toda junta con El en las moradas muy cercanas, y el pensamiento en el arrabal del castillo padeciendo con mil bestias fieras y ponzoñosas y mereciendo con este padecer". (M. IV, 1, 9).

Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias que ya he dicho, que son la gente de este castillo que es lo que he tomado para saber decir algo, que se han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo. (M. IV, 3, 2).

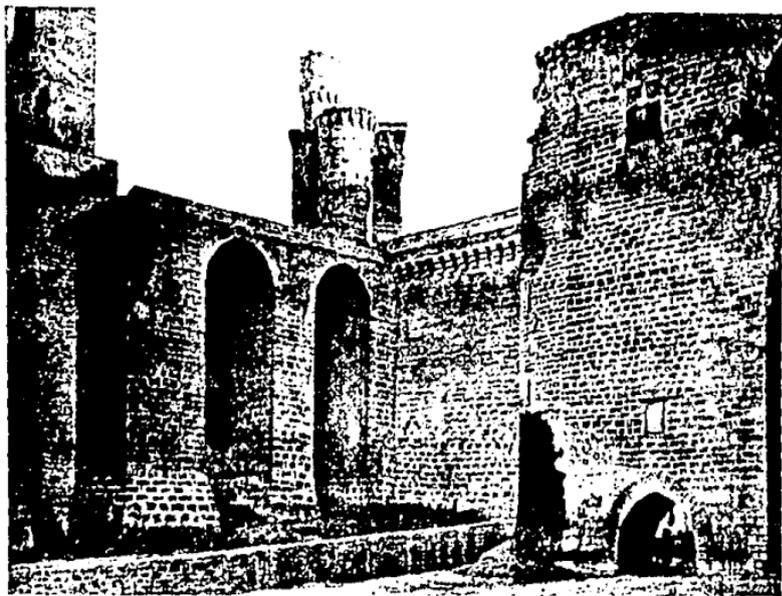
Quintas moradas

De gran provecho es ocuparnos en pensar estas grandezas y regalarnos el ser esposas de Rey tan sabio y poderoso. (M. V, 2, 2).

Sextas moradas

Entráis en un aposento de un rey u gran señor -u creo camarín los llaman-, adonde tienen infinitos géneros de vidrios y barros y muchas cosas, puestas por tal orden, que casi todas se ven en entrando. Una vez me llevaron a una pieza de éstas en casa de la duquesa de Alva -adonde, viniendo del camino, me mandó la obediencia estar, por haverlos importunado esta señora-, que me quedé espantada en entrando, y considerava de qué podía aprovechar aquélla baraunda de cosas, y vía que se podía alabar al Señor de ver tantas diferencias de cosas; y ahora me cai en gracia cómo me ha aprovechado para aquí. (M. VI, 4, 8).

Aquéllos no tienen que ver con arrobamientos; porque el que lo es cree que roba Dios toda el alma para sí y que, como a cosa suya propia y ya esposa suya, la va mostrando alguna partecita del reino que ha ganado, por serlo; que por poca que sea, es todo mucho lo que hay en este gran Dios y no quiere estorbo de naide, ni de potencias ni de sentidos, sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que él está queda abierta para entrarnos. (M. VI, 4, 9).



El castillo real de Oñate

Pues tomando a lo que decía, manda el esposo cerrar las puertas de las moradas, y aun las del castillo y cerca, que en quiriendo arrebatarse esta alma, se le quita el huelgo de manera que, aunque dure un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar, aunque otras veces todo se quita de presto y se enfrían las manos y el cuerpo, de manera que no parece tiene alma, ni se entiende algunas veces si echa el huelgo. (M. VI, 4, 13).

Séptimas moradas

Está el Rey en su palacio, y hay muchas guerras en su reino y muchas cosas penosas; mas no por eso deja de estar en su puesto. Así acá. Aunque en estoras moradas andén muchas baraúndas y fieras ponzoñosas y se oye el ruido, naiden entra en aquélla que la haga quitar de allí; ni las cosas que oye, aunque le dan alguna pena, no es de manera que la alboroten y quiten la paz; porque las pasiones están ya vencidas, de suerte de que han miedo de entrar allí, porque salen más rendidas. (M. VII, 2, 14).

b) Imágenes relacionadas con temas físicos

Camino

...Así pues en este camino no estará la cosa en pensar mucho sino en amar mucho. (M. IV, 1, 7).

Agua

...Por último, la propia experiencia del escritor que nos dice que ha mirado con más advertencia este elemento del cual se siente gran amiga y que conociendo sus cualidades no halla cosa más a propósito para declarar algunas cosas del espíritu que esto del agua. (M. I, 2, 2-4).

Sol

...Y no obstante ese sol resplandeciente está en el centro del alma. (M. I. 2,8).

Calor

...Este sol divino da calor a nuestras obras. (M. I, 2, 5).

Luz

...Luz interior. (M. VI, 4, 6).

c) Imágenes zoográficas

Gusano, Mariposa

...pero que es preciso que muera este gusano (M. V, 2, 4, 3, 5) para que aparezca la mariposa blanca. (M. V, 2, 7).

Sabandijas

...sabandijas que serán calificadas de ponzoñosas para afeirlas un poco más. (M. I. 8).

Lagartijas

...unas lagartijas si, que como son agudas por doquiera se meten, y aunque no hacen daño (en especial si no hacen caso de ellas, porque son pensamientos que proceden de la imaginación) importunan muchas veces. (M. V, 1, 5).

d) Imágenes antropológicas

Esposo

...También se enseñará que la lección de este esposo será ir habilitando al alma para que ésta vaya entusiasmándose a tomarlo por esposo. (M. VI, 4, 1).

Desposorio

...por otra parte, en el alma se acrecentará en este tiempo el deseo y vehemencia de llegar a la perfecta unión como acontece en el desposorio humano. (M. V, 4, 4 y 5).

Matrimonio

...matrimonio espiritual que representará una diferencia clara respecto al desposorio espiritual y que en descripción teresiana encontramos así. Hay grandísima diferencia de desposorio al matrimonio espiritual. (M. VII, 2, 2).

5.2.2 Comparaciones a lo largo de la obra

Para comenzar con algún fundamento que es considerar nuestra alma como un castillo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. (M. I, 1).

Es de considerar aquí que la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma, no pierde su resplandor y hermosura, que siempre está dentro de ella y cosa no puede quitar su hermosura. Mas si sobre un cristal que está a el sol se pudiese un paño muy negro, claro está que aunque el sol dé

en él, no hará su claridad operación en el cristal. (M., I, 2, 3).

No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan. (M., I, 2, 8).

Havéis de notar que en estas moradas primeras aun no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey, porque, aunque no están escurecidas y negras como cuando el alma está en pecado, está escurecida en alguna manera para que no la pueda ver. (M., I, 2, 14).

Aunque otras veces he dicho esto, importa tanto que lo tomo a decir aquí. Es que no se acuerde que hay regalos en esto que comienza, porque es muy baja manera de comenzar a labrar un tan precioso y grande edificio, y si comienzan sobre arena, darán con todo en el suelo, nunca acabarán de andar desgustados y tentados, porque no son éstas las moradas adonde se llueve la manás, están más adelante adonde todo sabe a lo que quiere un alma porque no quiere sino lo que quiere Dios. (M., II, cap. único, 7).

Y porque algunas cosas que nos parecen imposibles, viéndolas en otras tan posibles y con la suavidad que las llevan, anima mucho y parece que con su vuelo nos atrevemos a volar, como hacen los hijos de las aves cuando se enseñan, que aunque no es de presto dar un gran vuelo, poco a poco imitan a sus padres. (M., III, 2, 13).

¡Oh, Señor mío y Dios mío, qué grandes son vuestras grandezas!, y andamos acá como unos pastorcillos bovos, que nos parece alcanzamos algo de Vos y debe ser tanto como nonada, pues nosotros mismos está grandes secretos que no entendemos. (M. IV, 2, 5).

Visto ya el gran Rey, que está en la morada deste castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quiérelos tornar a El y como buen pastor, con un silbo tan suave que aun casi ellos mismos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos. (M. IV, 3, 2).

Mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no

lo sé aclarar mejor. Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga, cuando se retiran hacia sí, y desvíalo de entender bien quien lo escribió. Mas éstos, ellos se entran cuando quieren, acá no está en nuestro querer, sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced. (M. IV, 3, 3).

Así como se entiende claro un dilatamiento u ensanchamiento en el alma, a manera de como si el agua que mana de una fuente no tuviese corriente, sino que la mesma fuente estuviese labrada de una cosa que mientras más agua manase más grande se hiciese el edificio, así parece en esta oración y otras muchas maravillas que hace Dios en el alma, que la habilita y va disponiendo para que quepa todo en ella. (M. IV, 3, 9).

De una cosa aviso mucho a quien se viere en este estado, que se guarde muy mucho de ponerse en ocasión de ofender a Dios, porque aquí no está aún el alma criada, sino como un niño que comienza a mamar, que si se aparta de los pechos de su madre, ¿qué se puede esperar de él sino la muerte? (M. IV, 3, 10).

Pues veamos qué se hace esta gusano (que es para lo que he dicho todo lo demás, que cuando está en esta oración bien muerto está a el mundo, sale una mariposita blanca. ¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale un alma de aquí de haver estado un poquito metida en la grandeza de Dios, y tan junta con El, que a mi parecer nunca llega a media hora! Yo os digo de verdad que la mesma alma no se conoce a sí, porque mirad la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposita blanca, que la mesma hay acá. (M. V, 2, 7).

Estava pensando ahora si sería que en este fuego del braceró encendido, que es mi Dios, saltava alguna centella y dava en el alma, de manera que se dejava sentir aquel encendido fuego, y como no era aun bastante para quemarla y él es tan deleitoso, queda con aquella pena, y a el tocar hace aquella operación. Y paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir. Porque este dolor sabroso y no es dolor no está en un ser, aunque a veces dura gran rato, otras de presto se acaba, como quiere comunicarle el Señor, que no es cosa que se puede procurar por ninguna vía humana. Más aunque está algunas veces rato, quitase y torna, en fin, nunca está estante, y por eso no acaba de abrasar el alma,

sino ya que se va a encender muérese la centella y queda con deseo de tornar a padecer aquel dolor amoroso que le causa. (M. VI, 3, 4).

También suele nuestro Señor tener otras maneras de despertar el alma, que a deshora, estando rezando vocalmente y con descuido de cosa interior, parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande, que se comunicase por todos los sentidos (no digo que es olor, sino pongo esta comparación) u cosa de esta manera, sólo para dar a sentir que está allí el Esposo, mueve un deseo sabroso de gozar el alma de El, y con esto queda dispuesta para hacer grandes actos y alabanzas a nuestro Señor. (M. VI, 3, 9).

Deseando estoy acertar a poner una comparación para si pudiese dar a entender algo de esto que voy diciendo, y creo no la hay que cuadre. Mas digamos ésta. Entráis en un aposento de un rey u gran señor u creo casarín los llaman, adonde tienen infinitos géneros de vidrios y barros y muchas cosas, puestas por tal orden, que casi todos se ven en entrando. Una vez me llevaron a una pieza de éstas en casa de la duquesa de Alva adonde, viniendo de camino, me mandó la obediencia estar, por haberlos importunado esta señora que me quedé espantada en entrando, y considerava de qué podía aprovechar aquella baraúnda de cosas, y vía que se podía alabar al Señor de ver tantas diferencias de cosas. Y ahora me cai en gracia cómo me ha aprovechado para aquí. (M. VI, 4, 8).

Aquí desató este gran Dios, que detiene los manantiales de las aguas y no deja salir la mar de sus términos, los manantiales por donde venía a este pilar de el agua y con un ímpetu grande se levanta una ola tan poderosa que sube a lo alto esta navecica de nuestra alma. Y así como no puede una nave, ni es poderoso el piloto ni todos los que la gobiernan, para que las olas, si vienen con furia, la dejan estar adonde quieren, muy menos puede lo interior del alma detenerse en donde quiere, ni hacer que sus sentidos ni potencias hagan más de lo que les tienen mandado, que lo exterior no se hace aquí caso de ello. (M. VI 5, 3).

Muchas veces he pensado, si como el sol estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza que, no mudándose él de allí, de presto llegan acá, si el alma y el espíritu, que son una mesma cosa, como lo

es el sol y sus rayos, puede, quedándose ella en su puesto, con la fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia, alguna parte superior salir sobre sí misma. En fin, yo no sé lo que digo, lo que es verdad es que con la presteza que sale la pelota de un arcabuz, cuando le ponen el fuego, se levanta en lo interior un vuelo que yo no sé otros nombres que le poner, que aunque no hace ruido hace movimiento tan claro que no puede ser antojo de ninguna manera, y muy fuera de sí. (M. VI, 5, 9).

Estas son las joyas que comienza el esposo a dar a su esposa, y son de tanto valor, que no las pondrá a mal recaudo, que así quedan esculpidas en la memoria estas vistas, que creo es imposible olvidarlas hasta que las goce para siempre, si no fuere para grandísimo mal suyo; mas el esposo que se las da, es poderoso para darle gracia que no las pierda. (M. VI, 5, 11).

Aunque cuando el fuego es grande, por recio que sea, el corazón distila, como hace un alquitara. (M. VI, 6, 8).

Plega a Su Majestad que muchas veces nos dé esta oración, pues es tan segura y gananciosa, que adquirirla no podremos, porque es cosa muy sobrenatural; y acasce durar un día, y anda el alma como uno que ha bebido mucho, mas no tanto que esté enajenado de los sentidos, u un melencólico, que del todo no ha perdido el seso, mas no sale de una cosa que se le puso en la imaginación, ni hay quien le saque de ella. (M. VI, 6, 12).

Mucho más se acuerda de esto que de las mercedes que recibe, siendo tan grandes como las dichas y las que están por decir; parece que las lleva un río caudaloso y las trae a sus tiempos. Esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria, y es hartó gran cruz. (M. VI, 7, 2).

Está el alma deseando emplearse toda en amor, y querría no entender en otra cosa; mas no podrá aunque quiera, porque aunque la voluntad no esté muerta, está mortecino el fuego que la suele hacer quemar, y es menester quien le sople para echar calor de sí. (M. VI, 7, 8).

Mucho más se acuerda de esto que de las mercedes que recibe, siendo tan grandes como las dichas y las que

están por decir; parece que las lleva un río caudaloso y las trae a sus tiempos. Esto de los pecados está como un cielo, que siempre parece se avivan en la memoria, y es harto gran cruz. (M. VI, 7, 2).

Ni es posible que pierda memoria el alma que ha recibido tanto de Dios, de muestras de amor tan preciosas, porque son vivas centellas para encenderla más en el que tiene a nuestro Señor. (M. VI, 7, 11).

En fin, en la ganancia del alma se ve ser grandísima merced y muy mucho de preciar, y agradece al Señor que se la da tan sin poderlo merecer, y por ningún tesoro ni deleite de la tierra la trocaría. (M. VI, 8, 5).

Pues miremos ahora...que es como si en una pieza de oro tuviésemos una piedra preciosa de grandísimo valor y virtudes; sabemos certísimo que está allí, aunque nunca la hemos visto; mas las virtudes de la piedra no nos dejan de aprovechar, si la traemos con nosotras, aunque nunca la hemos visto, no por eso la dejamos de preciar, porque por experiencia hemos visto que nos ha sanado de algunas enfermedades para que es apropiada, mas no la osamos mirar ni abrir el relicario, ni podemos; porque la manera de abrirle sólo la sabe cuya es la joya, y aunque nos la prestó para que nos aprovechásemos de ella, él se quedó con la llave, y como cosa suya abrirá cuando nos la quisiese mostrar, y aun la tomará cuando le parezca, como lo hace. (M. VI, 9, 2).

Pues digamos ahora que quiere alguna vez abrirla de presto, por hacer bien a quien la ha prestado. Claro está que le será después muy mayor contento, cuando se acuerde del admirable resplandor de la piedra, y así quedará más esculpida en su memoria. Pues así acontece acá cuando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma; muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, u como andava en el mundo o después de resucitado, y aunque es con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar. (M. VI, 9, 3).

Mas havéis de entender que aunque en esto se detenga

algún espacio, no se puede estar mirando más que estar mirando al sol, y así esta vista pasa siempre muy de presto; y no porque su resplandor da pena, como el del sol..., porque su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada, como un diamante si se pudiera labrar; como una Holanda parece la vestidura...(M. VI, 9, 4).

Así como un bajo labrador está lejos de desear ser rey -pareciéndole imposible, porque no lo merece-, así lo está el humilde de cosas semejantes... (M. VI, 9, 16).

Quiero poner una comparación...para dárselo a entender, que aunque esto es así y lo oímos muchas veces, u no reparamos en ello, u no lo queremos entender, porque no parece sería posible...Hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada u palacio muy grande y hermoso, y que este palacio -como digo- es el mismo Dios. ¿Por ventura puede el pecador, para hacer sus maldades, apartarse de este palacio? No por cierto, sino que dentro, en el mismo palacio, que es el mismo Dios, pasan las abominaciones y deshonestidades y maldades que hacemos los pecadores. (M. VI, 9, 3-4).

Andándose así esta alma abrasándose en sí misma, acaece muchas veces por un pensamiento muy ligero u por una palabra que oye de que se tarda el morir, venir de otra parte...un golpe, aunque digo golpe; más agudamente hiere, y no es adonde se sienten acá las penas...sino en lo muy hondo y íntimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa, todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvos... (M. VI, 11, 2).

Siente una soledad extraña, porque criatura de toda la tierra no la hace compañía -ni creo se la harían los del cielo, como no fuese el que ama- antes todo la atormenta más; vese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir; abrasada con esta sed, y no puede llegar a la agua; y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite... (M. VI, 11, 5).

Cuando nuestro Señor es servido haver piedad de lo que padece y ha padecido por su deseo esta alma, que ya espiritualmente ha tomado por esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su morada, que es esta séptima. Porque así como la

tiene en el cielo, deve tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos, otro cielo... (M. VII, 1, 3).

Tomemos, hermanas, particular cuidado se suplicársele, y no nos descuidar, que es grandísima límosa rogar por los que están en pecado mortal; muy mayor que sería si viésemos un cristiano atadas las manos atrás con una fuerte cadena, y él amarrado a un poste y muriendo de hambre, y no por falta de qué coma... (M. VII, 1, 4).

Y así como sentiría este agua una persona que está descuidada, si la bañasen de presto en ella, y no lo podía dejar de sentir, de la mesma manera, y aun con más certidumbre, se entienden estas operaciones que digo. Porque así como no nos podría venir un gran golpe de agua si no tuviese principio... así se entiende claro que hay en lo interior quien arroje estas saetas y dé vida a esta vida... (M. VII, 2, 8).

Está el Rey en su palacio, y hay muchas guerras en su reino y muchas cosas penosas; mas no por eso deja de estar en su puesto. Así acá. Aunque en estotras moradas anden muchas baraúndas y fieras ponzoñosas y se oye el ruido, naide entra en aquélla que la haga quitar de allí... (M. VII, 2, 14).

Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí el alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido: así en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo El y el alma se gozan con grandísimo silencio. (M. VII, 3, 11).

Aquí se dan las aguas a esta cierva que va herida, en abundancia. Aquí se deleita en el tabernáculo de Dios. Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo. (M. VII, 3, 13).

Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas, en lo bajo y alto y a los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintos, cosas tan deleitosas, que desearéis deshacerlos en alabanzas del gran Dios que lo crió a su imagen y semejanza. (M. VII, Ep., 22).

5.2.3 La alegoría del castillo, con el rey dentro y alegorías colaterales

Desde el principio de la obra se ve cómo comienza a crearse una relación literaria que paulatinamente da forma a la alegoría.

Antes que pase adelante os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas de la vida que es Dios. (M. I, 1, 1).

De la Concha dice al respecto:

A partir de los dos núcleos, castillo-perla y árbol-aguas, se articula un desarrollo alegórico perfectamente simétrico, aunque el sol está dentro.³

Havéis de notar que en estas moradas primeras aun no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey, porque, aunque no están oscurecidas y negras como cuando el alma está en pecado, está oscurecida en alguna manera para que no la pueda ver. (M. I, 2, 14).

En las segundas moradas, las de la lucha contra el mal, continúa el núcleo alegórico del castillo:

Aunque otras veces he dicho esto, importa tanto que lo torno a decir aquí. Es que se acuerde que hay regalos en esto que comienza, porque es muy baja manera de comenzar a labrar un tan precioso y grande edificio, y si comienzan sobre arena, darán con todo en el suelo, nunca acabarán de andar desgustados y tentados, porque no son éstas las moradas adonde se llueve la maná, están más adelante adonde todo sabe a lo que quiere un alma porque no quiere sino lo que quiere Dios. (M. II, 1, 7).

El eje semántico de las terceras moradas es el de entrar. El vector alegórico sigue siendo el castillo.

Entrad, entrad, hijas mías, en lo interior pasad adelante de vuestras obrillas, que por ser cristianas devéis todo eso y mucho más y os basta que seáis vasallas de Dios. No queráis tanto que os quedéis sin nada. Mirad los santos que entraron a la cámara de este Rey y veréis la diferencia que hay entre ellos a nosotros. (M. III, 1, 6).

En las cuartas moradas, aunque el vector alegórico sigue siendo el castillo, aparecen dos alegorías colaterales: la de dos fuentes que se hinchen de agua unida a la imagen de agua de la primera morada, y otra, que es el silbo del pastor.

Estas alegorías son elementos de los que se vale Teresa para explicar la distinción entre contentos "proprios de la oración meditativa" y "gustos", propios de la oración de quietud.

Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua. Que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua, y es, como sé poco y el ingenio no ayuda y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas, que en todas las que crió tan gran Dios, tan sabio, deve haber hartos secretos de que nos podemos aprovechar, y así lo hacen los que lo entienden, aunque creo que en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita.

Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras, el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificios, el otro está hecho en el mesmo nacimiento del agua y vase hinchendo sin ningún ruido, y si es el manantial caudaloso, como este de que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo, ni es menester artificio ni se acaba el edificio de los

arcaduces, sino siempre está produciendo agua de allí.

Es la diferencia que la que viene por arcaduces es -a mi parecer- los contentos que tengo dicho que se sacan con la meditación, porque los traemos con los pensamientos ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansado el entendimiento, y como viene, en fin con nuestras diligencias, hace ruido cuando ha de haver algún hinchamiento de provechos que hace en el alma, como queda dicho.

Estotra fuente viene el agua de su mesmo nacimiento, que es Dios, y así como su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mesmos yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón -digo en su principio, que después de todo lo hinche-, vase revertiendo este 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 huviere probado, todo hombre exterior goza de este gusto y suavidad. (M. IV, 2-2, 3, 4).

Teresa explica lo que es la oración de recogimiento volviendo a su vector del castillo y echando mano de una alegoría colateral, la del pastor con el silbo suave.

Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias que ya he dicho, que son la gente del castillo -que es lo que he tomada para saber decir algo-, que se han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo -que es lo que he tomado para saber decir algo-, que se han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo, días y años, y que ya se han ido, viendo su perdición, acercando a él aunque no acaban de estar dentro -porque esta costumbre es recia cosa-. sino no son ya traidores y andan alrededor. Visto ya el gran Rey, que está en la morada deste castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia, quiérelos tornar a El y como buen pastor, con un silbo tan suave, que aun casi ellos mesmos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada, y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados, y métense en

el castillo. (M. IV, 3, 2).

La Santa expone tales alegorías para explicar que en estas cuartas moradas surge un nuevo estilo de vida espiritual. Dios toma la iniciativa y el hombre la vive y experimenta. Explica, mediante estas alegorías, el proceso del hombre que se une a lo sobrenatural, a pesar de conservar su propia naturaleza.

Existe en estas moradas una especie de ensanchamiento del alma, según nos indica Teresa. Para explicar esto retoma la alegoría de la fuente:

Ansi como se entiende claro un dilatamiento u ensanchamiento en el alma, a manera de como si el agua que mana de una fuente no tuviese corriente, sino que la misma fuente estuviese labrada de una cosa que mientras más agua manase más grande se hiciese el edificio, así parece en esta oración y otras muchas maravillas que hace Dios en el alma, que la habita y va disponiendo para que quepa todo en ella. (M. IV, 3, 9).

En esta morada empieza la vida propiamente mística del alma. Las tres anteriores indicaron la vida ascética, principio por donde tiene que pasar el alma para su encuentro con Dios, como se explicó anteriormente.

En las cuartas moradas se inició la vida mística; en la morada siguiente, o quintas moradas, se podría decir que se encuentra el punto de llegada del proceso ascético. Teresa confesará su

impotencia para explicar esto:

Fuese mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber qué decir.⁴

Continúa con su sistema de alegoría recurriendo al Cantar de los cantares. El alma del místico se encuentra como adormecida. El mal que aún podría penetrar en las cuartas moradas, no encuentra cabida en éstas:

Ahora me acuerdo sobre esto que digo de que somos parte, de lo que havéis oído que dice la esposa en los Cantares. "Llevóme el Rey a la bodega del vino, u metióme", creo que dice. Y no dice que ella se fue. Y dice también que andava buscando a su Amado, por una parte y por otra. Esta entiendo es la bodega donde nos quiere meter el Señor, cuando quiere y como quiere, mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar. Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro de nuestra alma, y para mostrar sus maravillas mejor, no quiere que tengamos en ésta más parte de la voluntad que del todo se le ha rendido, ni que se le abra la puerta de las potencias y sentidos, que todos están dormidos...(M. V, 1, 13).

Introduce entonces una nueva alegoría, la del gusano de seda, para explicar cómo la comunicación con Dios surge de la donación del hombre y de un incondicional rendimiento a su voluntad:

Ya havréis oído sus maravillas en cómo se cria la seda, que sólo El pudo hacer semejante invención, y cómo de una simiente que es a manera de granos de pimienta pequeños (que yo nunca la he visto, sino oído, y así si algo fuere torcido no es mía la culpa), con el calor en comenzando a haver hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir, que hasta que hay este mantenimiento de que se sustentan

se está muerta, y con hojas de moral se crían, hasta que después de grandes les ponen unas ramillas, y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados, adonde se encierran, y acaba este gusano, que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposica blanca muy graciosa. (M. V, 2, 2).

Cristo es la morada y se le puede fabricar para meterse en ella. Esto lo dice la Santa para explicar la unión con Dios.

Pues crecido este gusano -que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito-, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa quería dar a entender aquí, que es Cristo. (M. V, 2, 4).

En estas moradas la Santa indica cuál es el verdadero valor de los fenómenos sobrenaturales:

Paréceme que queda algo oscura, con cuanto he dicho, esta morada. Pues hay tanta ganancia de entrar en ella, bien será que no parezca quedan sin esperanza a los que el Señor no da cosas tan sobrenaturales, pues la verdadera unión se puede muy bien alcanzar -con el favor de nuestro Señor- si nosotros nos esforzamos a procurarlo con no tener voluntad, sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios. (M. V, 3, 3).

Sea unión con efectos sobrenaturales o no, lo importante es la adecuación incondicional del hombre. Dice la Santa que Dios exige la donación del hombre. Esto lo explica con la alegoría del gusano de seda, de la siguiente manera:

Mas advertid mucho, hijas, que es necesario que muera el gusano, y más a costa vuestra, porque

acullá ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva, acá es menester que, viviendo en ésta, le matemos nosotras. Yo os confieso que será a mucho o más trabajo, mas su precio se tiene, así será mayor el galardón si salís con victoria, mas de ser posible no hay que dudar, como lo sea la unión verdaderamente con la voluntad de Dios. Esta es la unión que toda mi vida he deseado. Esta es la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y sigura. (M. V, 3, 5).

En las sextas moradas se intensifican las gracias místicas.

Teresa regresa al vector alegórico del castillo:

Pues tomando a lo que decía manda el esposo cerrar las puertas de las moradas, y aun las del castillo y cerca, que en queriendo arrebatarse esta alma, se le quita el huelgo de manera que, aunque dure un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar, aunque otras veces todo se quita de presto, y se enfrían las manos y el cuerpo de manera que no parece tiene alma, ni se entiende algunas veces si echa el huelgo. (M. VI, 4, 3).

La comunicación con Dios en estas moradas se realiza en lo más profundo del hombre. Aquí el hombre no puede evitar enfrentarse con la acción divina. A pesar de ser éste un periodo de comunicación con Dios, es profundamente doloroso. Para explicarlo, Teresa vuelve a la alegoría de la mariposa:

En fin, no acaba esta mariposica de hallar asiento que dure. Antes como anda el alma tan tierna del amor, cualquiera ocasión que sea para encender más este fuego la hace volar, y así en esta morada son muy continuos los arrobamientos, sin haver remedio de escusarlos, aunque sea en público, y luego las persecuciones y murmuraciones, que aunque ella quiera estar sin temores, no la dejan, porque son muchas las personas que se le oponen, sobre todo los

confesores. (M. VI, 6, 1).

Nuestra autora continúa con la alegoría de la mariposa, pero metamorfoseando ya el gusano, vemos a ésta con el esposo.

Con estas cosas dichas de trabajos y las demás, ¿qué sosiego puede traer la pobre mariposica? Todo es para más desear gozar a el Esposo. Y Su Majestad, como quien conoce nuestra flaqueza, vala habilitando con estas cosas y otras muchas, para que tenga ánimo de juntarse con tan gran Señor y tomarle por Esposo. (M. VI, 4, 7).

Reencontramos luego la alegoría de la mariposa, en las mismas sextas moradas, presente de la siguiente manera:

Si habrán bastado todas estas mercedes que ha hecho el Esposo a el alma para que la palomilla u mariposilla esté satisfecha (no penséis que la tengo olvidada), y haga asiento a donde ha de morir. (M. VI, 11, 1).

Vuelve Teresa a la alegoría que iniciara en las cuartas moradas, sobre la fuente, pero ahora la maneja de otro modo para indicar una nueva unión con Dios:

No parece sino que aquel pilar de agua, que dijimos -creo era en la cuarta morada, que no me acuerdo bien- que con tanta suavidad y mansedumbre -digo sin ningún movimiento- se henchía. Aquí desató este gran Dios, que detiene los manantiales de las aguas y no deja salir la mar de sus términos, los manantiales por donde venían a este pilar de el agua, y con un impetu grande se levanta una ola tan poderosa que sube a lo alto esta navecica de nuestra alma. Y así como no puede una nave, ni es poderoso el piloto ni todos los que la gobiernan, para que las olas, si vienen con furia, la dejen estar donde

quieren, muy menos puede lo interior del alma detenerse en donde quiere, ni hacer que sus sentidos ni potencias hagan más de lo que les tiene mandado, que lo exterior no se hace aquí caso de ello. (M. VI, 5, 3).

Igualmente regresa a la alegoría del pastor con su silbo, pero de una manera distinta:

Deshaciéndome estoy hermanas, por daros a entender esta operación de amor, y no sé cómo, porque parece cosa contraria dar a entender el Amado claramente que está con el alma, y parece que la llama con una señal tan cierta que no se puede dudar, y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma que no le puede dejar de oír, porque no parece sino que en hablando el Esposo, que está en la séptima morada, por esta manera -que no es habla formada- toda la gente que está en las otras no se osan bullir, ni sentidos ni imaginación ni potencias. (M. VI, 2, 2).

La razón principal de que la alegoría anterior tenga otro giro es que en estas moradas se da la unión del alma con Dios. La comunicación con Dios se sitúa en lo muy interior del hombre. Coge y domina todo el ser del hombre. La comunicación divina es dolorosa para el alma. Periodo de tensión, de comunicación y de vida interior ardiente en torno de Dios. La alegoría de la mariposa vuelve a dar a la Santa la pauta para sus explicaciones:

¡Oh pobre mariposilla, atada con tantas cadenas, que no te dejan volar lo que querrias! Havedla lástima, mi Dios. Ordenad ya de manera que ella pueda cumplir en algo sus deseos, para vuestra honra y gloria. (M. VI, 6, 4).

Existe una activísima polarización en Dios. Hasta ansias de morir. Desasimiento de todo. Ruptura con todo. Desarraigo de sí.

El hombre parece como pasivo, pero engendra la más potente actividad. La gracia mística exige, motiva y alienta la fidelidad personal. Las sextas moradas son de luz y enamoramiento. Del final de éstas al comienzo de las últimas oscila Santa Teresa entre la imagen de Dios hecho palacio donde mora el alma.

Hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada u palacio muy grande y hermoso, y que este palacio -como digo- es el mismo Dios. ¿Por ventura puede el pecador, para hacer sus maldades, apartarse de este palacio? No por cierto, sino que dentro, en el mismo palacio, que es el mismo Dios, pasan las abominaciones y deshonestidades y maldades que hacemos los pecadores. (M. VI, 10, 4).

Y la del alma como estancia íntima en la que Dios habita:

Parece que quiere aquí la divina Majestad disponer el alma para más con esta admirable compañía, porque está claro que será bien ayudada para en todo ir adelante en la perfección y perder el temor que traía algunas veces de las demás mercedes que la hacía, como queda dicho. Y así fue, que en todo se hallava mejorada, y le parecía que -por trabajos y negocios que tuviese- lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento, de manera que en alguna manera le parecía había división en su alma, y andando con grandes trabajos y ocupaciones que no le puede tener compañía. (M. VII, 1, 1).

La autora retoma entonces la alegoría básica en las séptimas moradas, volviendo al castillo:

Y esto se entiende mejor, cuando anda el tiempo, por los efectos, porque se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida a nuestra alma, muy muchas veces tan vivas, que en ninguna manera se puede dudar, porque las siente muy bien el alma, aunque no se saben decir, mas que es tanto este sentimiento, que producen algunas veces unas palabras regaladas, que parece no se pueden escusar de decir. ¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas!, y cosas de esta manera, porque de aquellos pechos divinos, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo conhorta, que parece quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma, y que de aquel río caudaloso, adonde se consumió esta fontecita pequeña, salga algunas veces un golpe de aquel agua para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados. (M. VII, 3, 7).

Quien escribe es una mística que jamás olvida la pedagogía, de ahí que vuelva a ligar ideas que expone en las primeras moradas.

No havéis de entender, hermanas que siempre en un ser estás estos efectos que he dicho en estas almas -que por eso adonde se me acuerda, digo lo ordinario-, que algunas veces las deja nuestro Señor en su natural, y no parece sino que entonces se juntan todas las cosas ponzoñosas del arrabal y moradas de este castillo, para vengarse de ellas por el tiempo que no las pueden haber en manos.

Verdad es que dura poco -un día lo más u poco más- y en este gran alboroto, que procede lo ordinario de alguna ocasión se ve lo que gana el alma. (M. VII, 4, 1).

Recurre nuevamente al vector alegórico del castillo, para recordar que éste debe estar sobre buenos cimientos.

Así que, hermanas, para que lleve buenos cimientos, procurad ser la menor de todas y esclava suya, mirando cómo u por donde la podéis hacer placer y servir, pues lo que hicierdes en este caso, hacéis

más por vos que por ellas, poniendo piedras tan firmes que no se os caya el castillo. (M. VII, 4, 12).

Vuelve a la alegoría que iniciara en las quintas moradas, sobre la bodega a la que el esposo ha llevado a su amada, pero ahora con un nuevo tono de unión con el amado:

Es muy cierto que, aun de la que a ella allí se le pega, acude a todos los que están en el castillo, y aun el mismo cuerpo, que parece muchas veces no se siente. Sino, esforzado con el esfuerzo que tiene el alma beviendo del vino de esta bodega adonde la ha traído su Esposo y no la deja salir, redunda en el flaco cuerpo, como acá el manjar que se pone en el estómago da fuerza a la cabeza y a todo él. Y así tiene harta mala ventura mientras vive, porque, mucho que haga, es mucho más la fuerza interior y la guerra que se le da, que todo parece nonada. (M. VII, 4, 12).

En estas moradas el panorama y la realización están llenos por las personas de Dios Trino. El matrimonio espiritual es un estado en el que el espíritu del alma queda uno hecho con Dios. Teresa explica su experiencia con una comparación sin salirse del vector alegórico del castillo.

Quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que -aunque es por una manera extraña, y metida en aquella mora- da por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas personas distintas, y por una noticia admirable que se da a el alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y

un solo Dios, de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma -podemos decir- por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. (M. VII, 1, 6).

Teresa vuelve, acto seguido, a la alegoría de la mariposa que iniciara en las quintas moradas, para explicar que la vida del alma de una persona en las séptimas moradas es Cristo.

Así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida ya es Cristo. (M. VII, 2, 6).

En estas moradas existe un gran silencio y quietud del ser en medio de dificultades. Para explicar este estado del alma Teresa vuelve a la alegoría del castillo:

Esta el Rey en su palacio, y hay muchas guerras en su reino y muchas cosas penosas, mas no por eso deja de estarse en su puesto. Así acá aunque en estas moradas anden muchas baraúndas y fieras ponzoñosas y se oye el ruido, naide entra en aquélla que la haga quitar de allí, ni las cosas que oye, aunque le dan alguna pena, no es de manera que la alboroten y quiten la paz, porque las pasiones están ya vencidas, de suerte que han miedo de entrar allí, porque salen más rendidas. (M. VII, 2, 14).

La unión de Dios, en la cual es espíritu del alma queda hecho uno con El, se realiza en una unión permanente y estable, a pesar de que en algunos momentos las potencias estén agitadas, el alma siempre está en paz. Teresa explica esta unión con tres alegorías muy bellas:

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 pabilo 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 pabilo de la cera.

Acá es como si cayendo agua del cielo 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 arroico pequeño entra en el mar, no havrá 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. (M. VII, 2, 6).

En las séptimas moradas Teresa habla de un matrimonio espiritual y explica la diferencia entre el desposorio de las sextas moradas y el matrimonio de estas últimas, que es como la que hay entre dos desposados a los que ya no es posible apartar.

Por esa conquista de Dios al hombre, éste se abre a sus hermanos en una expansión máxima, ya que se ha realizado en él la total interiorización. Toda la alegoría nupcial tiene su eje hacia aquel centro descrito en las primeras moradas.

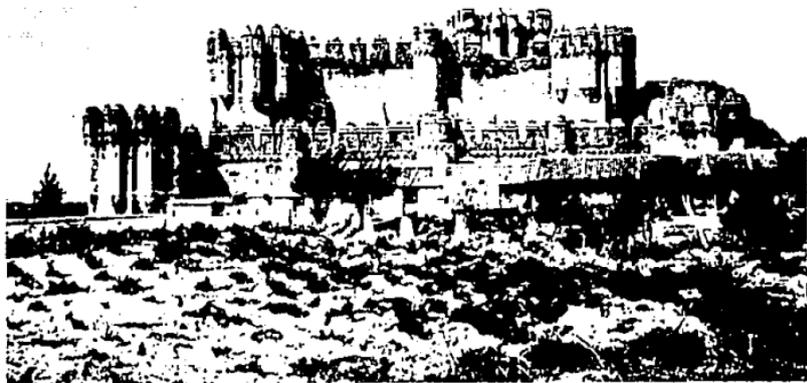
Adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma. (M. I, 1, 3).

En estas últimas moradas la Santa vuelve al centro del castillo, pero de una manera distinta, de acuerdo con la experiencia de esta morada. En estas moradas el hombre ha sido totalmente conquistado por Dios. El alma percibe el fruto de esta unión.

Y así como sentiría este agua una persona que está descuidada, si la bañasen de presto en ella, y no lo

ALEGORIAS BASICAS

	MORADA I	MORADA II	MORADA III	MORADA IV	MORADA V	MORADA VI	MORADA VII
A partir de castillo-neria y árbol-agua, empieza el desarrollo alegórico con el sol dentro.	C. I,1						
La fuente con pilones				C. II,2,3,4 C. III,9		C. V,3	
El pastor con silbo suave				C. III,2		C. II,2	
El rey en la bodega de vino o en el Centro del castillo.					C. I,13		
El gusano de seda					C. II,23 C. II,4 C. III,5	C. IV,3 C. VI,1 C. IV,7 C. VI,1 C. V,4	C. I,1
La alegoría de la unión con Dios con tres comparaciones tomando como imágenes: dos velas, el agua y la luz							C. II,6
El castillo con el Rey dentro como núcleo alegórico a lo largo de la obra	C. I,11	C. I,7	C. I,6	C. III,2	C. I,13	C. IV,3	C. IV,9 C. IV,1 C. I,6 C. II,14



Castillo de Coca, en Segovia — *Fotografía de Arthur S. Riggs*

podría dejar de sentir, de la misma manera, y aun con más certidumbre, se entienden estas operaciones que digo. Porque así como no nos podría venir un gran golpe de agua si no tuviese principio -como he dicho-, así se entiende claro que hay en lo interior quien arroje estas saetas y dé vida a esta vida, y que hay sol de donde procede una gran luz, que se envía a las potencias, de lo interior del alma. Ella -como he dicho- no se muda de aquel centro ni se le pierde la paz, porque el mismo que la dio a los Apóstoles, cuando estaban juntos, se la puede dar a ella. (M. VII, 2, 8).

5.3 Función de la alegoría en las Moradas del Castillo Interior

Si nos remontamos al curso de la historia de las concepciones sobre la naturaleza y la función de la literatura se puede retroceder a una época en que la literatura, la filosofía y la religión coexistían sin diferenciación neta.

René Wellek y Austin Warren en su teoría literaria dicen.

Cuando una obra literaria funciona bien, las dos notas de placer y utilidad no sólo deben coexistir, sino además fundirse. El placer de la literatura se da en un nivel superior, podría compararse a una contemplación.⁵

Las hipótesis de Wellek y Warren son que la literatura ni estimula, ni debe estimular las emociones. Las emociones representadas en literatura no son las mismas que las emociones de "la vida real" ni para el escritor ni para el lector, son recordadas tranquilamente, están expresadas, es decir liberadas por análisis, son las sensaciones de las emociones, las percepciones de las

emociones.

La utilidad consiste en la seriedad, el carácter instructivo de la literatura, que es una seriedad plancentera. No es la seriedad de un deber que hay que cumplir o de una lección que hay que aprender, sino una seriedad estética, una seriedad de percepción.

El artista responsable, según Wellek y Warren, no quiere mezclar la emoción y el pensar, la sensibilidad y la intelección, la sinceridad de sentimiento con la adecuación de experiencia y la reflexión.

De la función que en sí misma tiene la literatura partiré para analizar la función de la alegoría teresiana en las Moradas del castillo interior.

La alegoría teresiana, rica en imágenes y símiles, va conformando mediante la imagen de castillo como vector alegórico una obra que causa placer con una evidente seriedad y un carácter instructivo.

La alegoría en esta obra tiene, además, una intencionalidad educativa que está ligada con su función. Daniel Prieto dice desde el punto de vista de la comunicación:

Dado que en todo acto de comunicación, del lado del emisor, hay siempre una determinada intención, llamaremos al papel que cumple el emisor en el proceso, función de intencionalidad.⁶

En el caso de la alegoría teresiana su intencionalidad es eminentemente educativa. Para ello Teresa no establece ninguna regla que permita una codificación rígida. Sus mensajes se presentan para ser interpretados bajo diferentes ángulos y puntos de vista.

La utilidad didáctica que tiene la obra Moradas del castillo interior se da principalmente en el mundo de las letras místicas, en el de la investigación metafísica y en la teología ascético-mística. Pero lo que más llama la atención de esa obra es la experiencia que vive su autora y cómo la transmite.

La intención educativa en las obras literarias la encontramos ya desde el Arcipreste de Hita, si nos remontamos a los años 1280-1350. El autor de la epopeya cómica que es el Libro de buen amor enriqueció, nutriéndolas en la fuente popular, las formas expresivas del verso castellano. Es el poeta más personal de la Edad Media española.

Junto al Arcipreste de Hita están las obras de don Juan Manuel, de las cuales la más famosa es El conde Luçanor. Dice J. Oliver Así:

Muy declaradamente, en guisa de todo home que buen entendimiento haya et voluntad de lo aprender, que lo podrá bien entender.

Para indicar la literariedad de ambos, junto con su tendencia educativa, dice Pelayo:

Don Juan Manuel fue el primer escritor de nuestra Edad Media que tuvo estilo en prosa, como fue el Arcipreste de Hita el primero que lo tuvo en verso.

Más cercano a Santa Teresa y en la misma línea literaria didáctica se encuentra Juan Luis Vives (1492-1540). Tenía un gran temperamento de pedagogo dedicado a las ramas de la filosofía y la filología.

También Vives tiene un entronque con la filosofía de Platón, aunque su equilibrio entre idealismo y aristotelismo hace pensar, más que en los neoplatónicos, en el eclecticismo armónico.

El sentido armónico del Humanismo ofrece en los místicos el sentido de fusión del mundo antiguo con el cristiano.

Farinelli decía con razón que en el Renacimiento hispano

El Olimpo pagano puede vivir alegre y pacíficamente al paraíso cristiano.

Santa Teresa es ajena a este mundo de la didáctica. Sin

embargo, el hecho de que sea la "cronista de las hazañas de Dios" permite que Menéndez Pidal diga de ella:

No queda inferior Santa Teresa a Lope de Vega, el gran maestro, en hallar novedad y sentido simbólico en los símiles tomados de las menudas ocurrencias de lo cotidiano. Involuntariamente, la Santa, con su renuncia a lo libresco, hace de su 'estilo de ermitaños' un estilo de arte muy personal, y aunque quiere evitar toda gala en el escribir, es una singular escritora de imágenes.¹⁰

5.4 Funcionalidad actual de la obra Moradas del Castillo Interior

En la actualidad, grandes conocedores de la vida mística y de la espiritualidad carmelitana aluden al libro de las Moradas del Castillo Interior de Santa Teresa. Lo mencionan como su obra magna, lo aprecian y admiran como un tratado de vida mística. Es común el ver que esta obra es utilizada para la exposición o tratados espirituales.

Hay dos maestros que me gustaría estudiar de una forma especial: uno es Tomás Álvarez, gran maestro de vida espiritual y profundo conocedor de la obra de Santa Teresa. Este gran expositor y maestro hace una clasificación del proceso del alma hasta su unión con Dios en una forma gráfica y clara, tomando como pauta la unión que Teresa quiso dar a entender. Este autor se centra en la imagen del gusano de seda y sin perder de vista el punto personal de la autora, él hace su propia síntesis. Desarrolla la alegoría del

gusano de seda y la interpreta de la siguiente manera:

FASES	MORADAS
El gusano grande y feo que se nutre y arrastra a ras de Tierra.	I-III
La reclusión del gusano en el capullo con las boquillas que van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados adonde se encierran.	IV
Muerte de la crisálida y nacimiento de la mariposa dentro del capullo, unión de Cristo y vida nueva.	V
Vida libre y vida nueva de la mariposa.	VI-VII

Este autor retoma también la alegoría de la unión con Dios en tres tiempos que él llama símbolo de realidad.

FASES	MORADA
"Vistas"	V
"Desposorio"	VI
"Matrimonio"	VII

Aquí notamos claramente la forma en la que este autor, valiéndose del estilo de la autora, esto es, a base de imágenes alegóricas, hace su propio compendio, logrando el fin que se propone, al igual que la autora del libro, dar a conocer en forma sencilla y clara el proceso de la unión con Dios.¹¹

Otro maestro de la vida espiritual, conocido por sus estudios

profundos del proceso del alma hasta la unión con Dios es Rafael Checa, renombrado consejero espiritual en México y reconocido mundialmente por su sabiduría espiritual y conocimiento intelectual. Autor de varios libros, entre ellos, Orar es amar y La oración cristiana.

Con maestría de erudito, acostumbra enseñar a sus alumnos el proceso que indica Santa Teresa en su tratado espiritual, en tres sesiones de tres días, las cuales denomina "jornadas de contemplación".

La primer jornada consiste en explicar las tres primeras moradas. Pareciera que se pone de acuerdo con el autor antes estudiado, Tomás Alvarez, y expone también para sus explicaciones la imagen del gusano de seda, pero con diferente sesgo. En las primeras moradas él coincide con que el gusano se arrastra, aunque ya en los albores de las terceras moradas lo interpreta como el gusano que se sube al árbol, detalle que no manifiesta el maestro Tomás Alvarez.

Las segundas jornadas consisten en explicar el comienzo de las moradas místicas, son las cuartas y las quintas. Aquí el maestro continúa echando mano de la alegoría del gusano de seda y lo maneja diciendo que en las cuartas moradas el gusano forma su capullo y se encierra. En las quintas rompe el capullo y queda libre.

Por último, en las terceras jornadas de contemplación, el maestro Rafael Checa lleva a sus alumnos al encuentro con la Divinidad, lo mismo que haría Santa Teresa en su época. El agrega en estas últimas moradas algo que Tomás Álvarez no hace y es el tomar en cuenta al gusano como una mariposilla que entre la vida y comienza a morir, esto en la sexta morada; y en la séptima, la mariposilla que muere y resucita con Cristo.

Este autor y maestro, además de desarrollar la alegoría del gusano de seda en forma elocuente y atractiva, tiene la agudeza intelectual para hacer un detallado estudio de cada morada, la que subtitula en forma especial.

Primera morada-búsqueda

Segunda morada-búsqueda

Tercera morada-acercamiento

Cuarta morada-encuentro

Quinta morada-compenetración

Sexta morada-desposorio espiritual

Séptima morada-matrimonio espiritual

Examina todos los procesos que marca Teresa de Avila en su tratado y él los sintetiza y agrupa según corresponde a cada tema; así tenemos que revisar cuidadosamente cada morada.

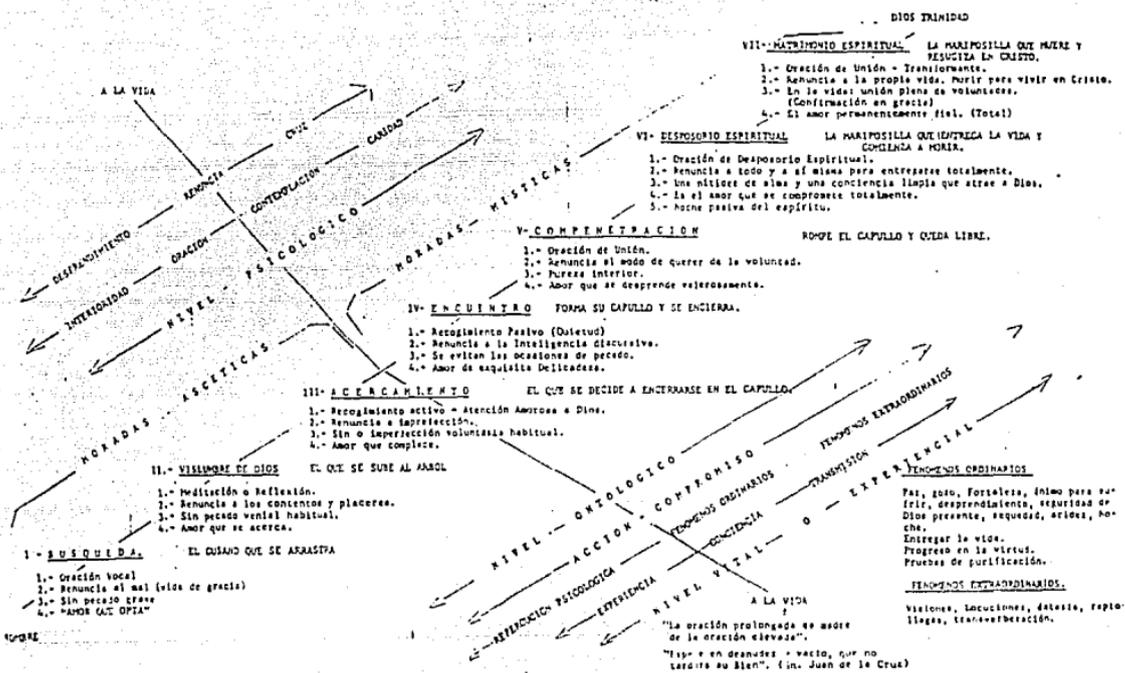
Al hablar de oración nos explica que: En las primeras moradas la oración es vocal; en las segundas, meditación o reflexión; en las terceras, recogimiento activo-atención amorosa a Dios; en las cuartas, recogimiento pasivo (quietud); en las quintas, oración de unión; en las sextas, oración de desposorio espiritual, y en las séptimas moradas, oración de unión transformante.

Utiliza el mismo sistema al hablar de renuncia, del pecado y del amor. (Véase la gráfica anexa sobre el proceso de crecimiento del hombre en Cristo).¹²

Estos estudios sobre la doctrina teresiana demuestran la vigencia y actualidad del tratado de vida espiritual de Santa Teresa, ya que es útil no sólo para el mundo de las letras, sino para el de los teólogos y los estudiosos del proceso místico.

Por último quisiera que no se perdiera de vista la utilidad de la alegoría y su función. Nótese los maestros antes estudiados y la forma como utilizan la del gusano de seda.

PROCESO DE CRECIMIENTO DEL HOMBRE EN CRISTO.



DIOS TRINIDAD

- VII- MATRIMONIO ESPIRITUAL** LA MARIPOSILLA QUE MUERE Y RESUCITA EN CRISTO.
- 1.- Oración de Unión - Transformante.
 - 2.- Renuncia a la propia vida. Muir para vivir en Cristo.
 - 3.- En la vida: unión plena de voluntades. (Confirmación en gracia)
 - 4.- El amor permanentemente fiel. (Total)

- VI- ESPOSIORIO ESPIRITUAL** LA MARIPOSILLA QUE ENTREGA LA VIDA Y CONCIENCIA A MORIR.
- 1.- Oración de Desposorio Espiritual.
 - 2.- Renuncia a todo y a sí misma para entregarse totalmente.
 - 3.- Una alitice de alma y una conciencia limpia que atrae a Dios.
 - 4.- Es el amor que se compromete totalmente.
 - 5.- hace pasiva del espíritu.

- V- COMPENETRACION** ROMPE EL CAPULLO Y Queda LIBRE.
- 1.- Oración de Unión.
 - 2.- Renuncia el modo de querer de la voluntad.
 - 3.- Pureza interior.
 - 4.- Amor que se desprende voluntariamente.

- IV- ENCUENTRO** FORMA SU CAPULLO Y SE ENCIERRA.
- 1.- Regimiento Pasivo (Dilectus)
 - 2.- Renuncia a la inteligencia discursiva.
 - 3.- Se evita las ocasiones de pecado.
 - 4.- Amor de exquisitez delicadesa.

- III- ACERCAMIENTO** EL QUE SE DECIDE A ENCERRARSE EN EL CAPULLO.
- 1.- Regimiento activo - Atención Amorosa a Dios.
 - 2.- Renuncia a supresión.
 - 3.- Sin o Imperfección voluntaria habitual.
 - 4.- Amor que complexa.

- II- VISIONES DE DIOS** EL QUE SE SURE AL ANJEL
- 1.- Meditación o Reflexión.
 - 2.- Renuncia a los contenidos y placeres.
 - 3.- Sin pecado venial habitual.
 - 4.- Amor que se acerca.

- I- BUSQUEDA** EL CUSANO QUE SE ARRASTRA
- 1.- Oración total
 - 2.- Renuncia al mal (vicio de gracia)
 - 3.- Sin pecado grave
 - 4.- "AMOR QUE OPTA"

TEMPORES ORDINARIOS
 Paz, gusto, Fortaleza, ánimo para sufrir, desprendimiento, seguridad en Dios presente, seguridad, ordes, honeste. Entregar la vida. Progreso en la virtud. Pruebas de purificación.

TEMPORES EXTRAORDINARIOS.
 Visiones, locuciones, éxtasis, raptos, llagas, transverberación.

"La oración prolongada se muere de la oración elevador".
 "Esp- e en deunades - vacío, que no tardita su bien". (San Juan de la Cruz)

NOTAS AL CAPITULO V

- 1 Citado por: López, Rafael. El lenguaje de los escritores místicos. Editorial Progreso. México, 1972. p. 18.
- 2 Palencia, Ceferino. España vista por los españoles. Editorial Patria, S. A. México, 1961. p. 307.
- 3 De la Concha, Víctor G. El estilo literario de Santa Teresa. Op. cit., p. 269.
- 4 Ibidem, p. 271.
- 5 Wellek, René y Austin Warren. Teoría literaria. Editorial Gredos. Madrid, 1974. p. 50.
- 6 Prieto, Daniel. Elementos para el análisis de mensajes. Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa. México, 1980. p. 35.
- 7 Oliver Asín, J. Citado por: Martínez Leal, Antonio. La lengua y el estilo en la España de la Edad de Oro. Editorial Patria,

- S. A. México, 1974. p. 12.
- 8 Menéndez y Pelayo, Marcelino. Poetas de la Corte de don Juan II. Colección Austral. Número 350. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1943. p. 47.
- 9 Citado por: Valbuena Prat, Angel. Historia de la literatura española. Tomo II. Renacimiento. Novena edición. Editorial Gustavo Gili, S. A. Barcelona, 1981. p. 9.
- 10 Menéndez Pidal, Ramón. "El estilo de Santa Teresa." En: La lengua de Cristóbal Colón. Espasa-Calpe. Madrid, 1978. p. 123.
- 11 Alvarez, Tomás. Introducción a las Moradas. El Monte Carmelo. Burgos, 1977. p. 782.
- 12 Checa, Rafael. Proceso de crecimiento del hombre en Cristo. Apuntes inéditos.

CONCLUSIONES

Es importante tomar en cuenta los antecedentes histórico-culturales de una obra literaria para poder comprenderla en su época y la vigencia que tiene en la época actual. Asimismo, es importante conocer al autor de la misma y su personalidad.

La trascendencia que tiene Teresa de Cepeda y Ahumada dentro de la orden de los Carmelitas trasciende hasta la época actual, ya que es reformadora de ella.

Para conocer a Teresa de Cepeda y Ahumada es muy importante saber acerca del arte, la literatura y la España de su época, pero principalmente sobre la enseñanza y la didáctica, ya que la obra que analizamos es eminentemente didáctica.

El panorama general de la mística española del siglo XVI es muy importante para ubicar a la autora del libro que aquí se analiza, ya que es una mística del siglo XVI, que pasa a la historia como doctora de la Iglesia Católica.

Teresa de Cepeda y Ahumada es autora de varios libros, pero su

obra magna es la analizada en esta tesis, Moradas del Castillo Interior. En todas sus obras destaca como una gran escritora, aunque su estilo es sencillo, ermitaño y sin rebuscamientos.

La obra de Santa Teresa comunica toda una experiencia mística. Se eleva, pero sin dejar de tocar la tierra; es realista y a la vez original, sencilla y familiar.

Encuentro lógico que una persona que quiere transmitir experiencias que no son a nivel sensorial, utilice un lenguaje alegórico y admiro la riqueza imaginativa que utiliza Santa Teresa en la obra literaria mística, Moradas del Castillo Interior.

Aunque se tengan puntos de vista diferentes respecto de la función de la alegoría, coincido con Víctor G. de la Concha en que, al menos en la obra Moradas del Castillo Interior, la alegoría teresiana es utilizada como recurso estético y sumamente útil. Caracterizada por la riqueza de imágenes y la utilización del símil, la alegoría teresiana pasa, a mi parecer, como un recurso original, no sólo útil y estético, digno de ser tomado en cuenta por el mundo de las letras españolas.

La función que realiza la alegoría teresiana en la obra de Moradas del Castillo Interior es eminentemente didáctica. Algunos autores de esta época tienen este enfoque. El arte culto de la Edad

Media ofrece una clara orientación pedagógica. Merced a esta concepción unitaria, el contenido ideológico-moral de las obras, presta para el autor un interés mucho más elevado que la expresión poética, ya que sólo ve en éste un mero artificio destinado a hacer más asequibles las verdades que encierra. La belleza no interesa por sí misma.

La funcionalidad y vigencia actual de la obra Moradas del Castillo Interior se puede estudiar en autores que explican no sólo el contenido de la obra, sino también la forma, utilizando la belleza imaginativa y la expresión literaria de la Santaz. Entre estas personas encontramos a dos grandes maestros de la vida espiritual, Tomás Alvarez y Rafael Checa, quienes en forma práctica y amena, tal como lo hizo Teresa de Cepeda y Ahumada, enseñan los grandes misterios de la vida espiritual.

Concluimos que Teresa de Cepeda y Ahumada es una gran escritora mística del siglo XVI. Su forma ermitaña y poco libresca de escribir, muestra cómo un escritor, con sólo la espontaneidad de la belleza imaginativa, puede causar placer estético en su obra literaria y con su profundidad alcanzar los misterios ocultos de la vida espiritual, de tal manera que su obra pasa a formar parte de las bibliotecas de los hombres de letras y de los sabios conocedores del campo de la mística.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Santa Teresa

ALCENA Frank, Juan. Las moradas de Santa Teresa de Jesús. Prólogo y notas. Editorial Juventud, S. A. Provenza, Barcelona, 1967.

SANTA Teresa de Jesús. Obras completas. 2a. Edición. Biblioteca de autores cristianos No. 212. Sección IV. Ascética y mística. (Transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios O. C. D. y Otger Steggink O. Carm.

PEREA, Francisco J. Teresa de Avila. Doctora de la Iglesia. Las moradas del castillo interior. Edición CESP. Centro de Orientación Espiritual. México, 1970.

Obras sobre Santa Teresa

CASTRO, Américo. Teresa la Santa y otros ensayos. Alianza Editorial.
Colección El libro de Bolsillo. Sección de Humanidades. Madrid,
1982.

DE LA CONCHA, Víctor G. El arte literario de Santa Teresa. Ariel.
Barcelona, 1978.

GARCIA Ordaz, Angel María. La persona divina en la espiritualidad de
Santa Teresa. Edizioni del Teresianum. Madrid, 1967.

HERRAIZ García, Maximiliano. Introducción a las moradas de Santa
Teresa. Editorial Centro de Espiritualidad de Santa Teresa
Castellón. Valencia, 1981.

MENENDEZ Pidal, Ramón. "El estilo de Santa Teresa". En: La leyenda
de Cristóbal Colón. Espasa-Calpe. Madrid, 1978.

Obras generales

ATTWATER, Donald. A Catholic Dictionary. McMillan. Nueva York, 1942.

BARTHES, Roland. "La imaginación del signo". En: Ensayos críticos.
Seix-Barral. Barcelona, 1967.

CIRLOT, Juan Eduardo. Diccionario de símbolos y mitos. 3a. edición.
Editorial Labor. Barcelona, 1979.

CHECA, Rafael. Proceso de crecimiento del hombre en Cristo. Apuntes
inéditos.

DEL Niño Jesús, Eugenio P. M. Quiero ver a Dios. 2a. edición.
Ediciones El Carmen. Triana, Madrid, 1960.

FRYE, Northrop. Anatomía de la crítica. Monte Avila Editores.
Caracas, 1977.

GRAEF, Hilda. Historia de la mística. Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía. Barcelona, 1970.

HATZFELD, Helmut. Estudios literarios sobre mística española. 3a. Edición. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos. Madrid, 1976.

JONES, R.O. Historia de la literatura española. Ariel. Barcelona, 1983.

KNOWELS, M. D. The Nature of Mysticism. Hawthorn Books. Nueva York, 1966.

LOPEZ-Melús, Rafael María. Cursillo carmelitano. Esquemas de historia y espiritualidad. México, 1987.

LOPEZ, Rafael. El lenguaje de los escritores místicos. Editorial Progreso. México, 1972.

MARTINEZ Leal, Antonio. La lengua y el estilo en la España de la Edad de Oro. Editorial Patria, S. A. México, 1974.

MASTACHE, Román Jesús. Didáctica general. 3a. edición. Editorial Herrero. México, 1964.

MC CANN, Leonard A. The Doctrine of the Void. Toronto, 1964.

MENENDEZ y Pelayo, Marcelino. Poetas de la Corte de don Juan II. Colección Austral. Núm. 350. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1943.

PALENCIA, Ceferino. España vista por los españoles. Editorial Patria, S. A. México, 1961.

PEREZ Rioja, José Antonio. Diccionario de símbolos y mitos. Editorial Tecnos. Madrid.

PIRENNE, Henri. Historia social y económica de la Edad Media. Fondo

de Cultura Económica. México, 1975.

PRIETO, Daniel. Elementos para el análisis de mensajes. Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa. México, 1980.

SCHNEIDER, Oda. Die mystische Erfahrung. Pattloch. Aschaffenburg, 1965.

VALBUENA Prat, Angel. Historia de la literatura española. 9a. Edición. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 1981.

WELLEK, René y Austin Warren. Teoría literaria. Editorial Gredos. Madrid, 1974.