

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA

EL AMOR DIVINO EN EL POEMA “VIVO SIN VIVIR EN MÍ”
DE SANTA TERESA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

PRESENTA:

MARTÍN ALBERTO DÁVILA BELLO

ASESOR: DRA. MARIA DE LA CONCEPCIÓN ANDUEZA CEJUDO

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2007



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 esta 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.

DEDICATORIA

A mis Madres, María del Refugio Bello e Isabel Contreras por
su inmenso amor, comprensión y apoyo.

A mis musas:
Sophia, Libertad y Soledad.

Al místico que se esconde en todo hombre.

A todos los que estuvieron conmigo y ahora ya no lo están.

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer de una manera especial el generoso apoyo recibido para la realización de esta tesis de la Dra. María Andueza, por su paciencia, consejos y por compartir conmigo sus conocimientos sobre el tema. A la Mtra. Azucena Rodríguez, por su tiempo, atención y sincero apoyo. A la Mtra. Lourdes Penella, porque es un placer entrar a sus clases y porque despertó en mí el interés en Santa Teresa. A la Lic. Isabel Rull, porque fue mi primera maestra en la carrera. Al Lic. Arturo Hernández, por haberme brindado su mano amiga. A todos, gracias por su valiosa cooperación.

“El amor es fuerte como la muerte; sus brasas, brasas ardientes”

Cant. 8,6

Í N D I C E

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO I

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL MISTICISMO Y LA MÍSTICA	7
1.1.- Precedentes históricos.....	11
1.2.- Misticismo en España del siglo XVI.....	12
1.3.- Clasificación de las escuelas místicas.....	15
1.3.1.- Escuela afectivista.....	17
1.3.2.- Escuela intelectualista.....	22
1.3.3.- Escuela ecléctica.....	27
1.3.4.- Escuela heterodoxa.....	33
1.4.- El amor cortés y la mística.....	36

CAPÍTULO II

ANÁLISIS DEL POEMA.....	41
2.1.- El estribillo.....	44
2.2.- Métrica.....	50
2.3.- Rima.....	52
2.4.- Figuras retóricas: antítesis y paradoja.....	53
2.4.1.- Metáfora.....	54

2.4.2.- Hipérbole.....	54
2.4.3.- Alegoría.....	55
2.4.4.- Apóstrofe.....	56
2.4.5.- Oxímoron.....	57
2.5.- Análisis simbólico.....	58

CAPÍTULO III

EL AMOR DIVINO EN EL POEMA.....	78
3.1.- El fuego del amor.....	81
3.2.- Dulce amor y dulce muerte.....	87
3.3.- Herida de amor.....	89
CONCLUSIONES.....	94
ANEXO.....	97
<i>No tardes, muerte, que muero.....</i>	97
<i>Ni vivir quiere que viva</i>	98
<i>Noche Serena.....</i>	100
<i>Con el gran mal que me sobra.....</i>	101
<i>Ve discreto mensajero.....</i>	105
<i>Esa muerte escondida.....</i>	108
<i>Cada vez que mi memoria.....</i>	109
BIBLIOGRAFÍA.....	110

INTRODUCCIÓN

La mística española tuvo su momento de mayor esplendor en el siglo XVI; en ningún otro país y en ninguna otra época han surgido tantos y tan excelentes escritores místicos como en aquel siglo. Se habla de trescientas obras desde el punto de vista del pensamiento religioso que las sitúan a un nivel que no ha sido superado; desde el ángulo literario, ocupan un lugar de preeminencia en la Literatura Española, a partir de la *Gramática* de Nebrija de 1492 y como un producto de la misma. Y desde el punto de vista poético, los versos de santa Teresa o san Juan de la Cruz están entre las aportaciones más elevadas del espíritu humano.

Para hablar de Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, y en particular, al tratar su obra poética en el terreno misterioso de la unión con Dios, es imprescindible recordar lo que Allison Peers explica en su libro *El misticismo español* para comprender el ambiente que forma el alma de España: “Ningún viajero consciente puede pasar unas semanas en España sin darse cuenta de que el misticismo es algo innato en su pueblo”.¹ El lector se acabará por convencer de que el alma de España es su propia mística, y terminará también por querer seguir la pista de su expresión a través de la historia, de la literatura y del arte, e incluso buscarla en las actividades y aspiraciones diarias.

La palabra místico viene del latín *mysticós* que deriva del griego *místicos*; se refiere a los misterios, a las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado –mystes- era introducido en el proceso de muerte-resurrección del dios del culto en cuestión. En consecuencia, el término *místico*, derivado del verbo *myo*, que

¹ Allison Peers, E., *El misticismo español*. Trad. Carlos Clavería. Espasa-Calpe. Buenos Aires-México. p. 215.

significa “cerrar”, “callar” y que alude a realidades secretas, ocultas o misteriosas. Más específicamente suele remitir al misterio, esto es, al totalmente Otro, al Trascendente, a Dios.²

Fueron los místicos medievales quienes, inspirados básicamente en el bíblico *amore languero* extraído del *Cantar de los cantares*³, proporcionaron a los trovadores provenzales el tema de la muerte de amor no correspondido, idea central del poema “Vivo sin vivir en mí”, y que ya otros autores habían utilizado para dar salida a su vivencia mística.

Pero, ¿acaso puede considerarse humano el desear la muerte, cuando lo auténticamente humano es desear la vida? Nuestro impulso natural de conservación rechaza la idea y, sin embargo, abundan en nuestra época y en todas las épocas numerosos poemas en los que el deseo de la muerte es manifiesto. Quien tenga experiencia honda de sufrimiento sabe cómo es posible sentir la muerte como auténtica liberación, incluso desearla. Tal fue el caso de Teresa de Ávila. El tema de la visión de la muerte como amada y como una forma de amor me ha interesado para desarrollar el presente trabajo.

Para los místicos el amor es un eufemismo, con lo que se busca designar lo opuesto a la muerte, es decir la vida, pero una vida eterna sintiendo el inmenso amor que causa el estar en contacto con la divinidad. En la presente investigación se tratará de demostrar cómo por medio del poema “Vivo sin vivir en mí”, santa Teresa adquiere un sentido total de la existencia utilizando como única herramienta al amor. En el esfuerzo por interpretar los significados que se le confieren al amor, se

² Sobre los autores que se ocupan del término “mística”, cfr. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, pp. 19-24.

³ “Refrésquenme ustedes, sí, con tortas de pasas, susténenme con manzanas; porque estoy enferma de amor”. Cant. 2,5. Biblia de Jerusalén.

recurrirá a las ideas de las filosofías dominantes sobre este tema, pero se hará de forma subsidiaria al objetivo principal: dilucidar el concepto de amor en el poema. La meta será que dicha dilucidación resulte lo más diáfana posible a pesar de las diferencias que guarda con la situación mental y cultural de hoy. Si ciertos conceptos fueron de primordial importancia para santa Teresa hace más de cuatro siglos, deberían poseer un valor intrínseco para nosotros.

Para Víctor García de la Concha, de la treintena aproximada de composiciones que, con mucha probabilidad, se pueden considerar teresianas, sólo dos con seguridad y una tercera posiblemente, nacieron ligadas al trance místico; una de ellas es la conocida glosa “Vivo sin vivir en mí”.⁴ Ciñéndose a la circunstancia histórica, se sabe que este poema surge el domingo de Pascua de Resurrección del año 1571, en el convento Carmelo de Salamanca, cuando la novicia Isabel de Jesús, a la postre Priora del convento de Palencia, cantaba “Véante mis ojos,/dulce Jesús bueno...”, divinización de una pieza profana recogida en el *Cancionero* de Jorge de Montemayor,⁵ y que no solamente tuvo repercusión en la poesía, sino también en la prosa de santa Teresa. Basta con leer en sus *Exclamaciones* la XV⁶, por ejemplo, para observar que coincide casi en su totalidad con el comienzo de la tercera estrofa del poema “Vivo sin vivir en mí”.

Esta tesis se divide en tres capítulos: en el primero se revisan los precedentes históricos del misticismo español, así como la clasificación de las escuelas místicas, con el fin de ubicarlas en el contexto de su surgimiento; se aborda también el amor cortés para establecer los puntos de contacto entre éste y la poesía mística; en el

⁴Cito por la ed. García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Aguilar. Barcelona. 1978, p. 321.

⁵Edgar Allison Peers., *Mother of Carmel*. Nueva York. Morehouse. 1946. pp. 105-106.

⁶Santa Teresa. *Obras Completas* a cargo de Maximiliano Herráiz. Sígueme. Salamanca. 1997. p.1043

segundo, se estudian las figuras retóricas del poema, el análisis métrico y simbólico del mismo, y por último, en el capítulo tres se aborda al fuego como sinónimo del amor divino en el poema.

A lo largo de la investigación se tratará de demostrar que la actividad poética de santa Teresa fue fundamentalmente intencionada a lo divino. Se acude a Dámaso Alonso, quien ofrece ejemplos que él ha cotejado de una serie de coplillas profanas con las de santa Teresa. En cuanto a los aspectos místico y religioso, se atiende a las proposiciones de Crisógono de Jesús, padre carmelita especialista tanto en la vida y obra de santa Teresa y san Juan de la Cruz, así como en temas relacionados con la mística, para establecer los fundamentos que lo llevan a considerar a santa Teresa como una poeta mística⁷. También se atiende a las proposiciones de Helmut Hatzfeld en el aspecto simbólico; dichos fundamentos serán establecidos en el primero y segundo capítulo de esta tesis.

Con el apoyo de estos escritores se reforzará el enfoque amoroso para estudiar el poema de santa Teresa, “Vivo sin vivir en mí”, que ha permitido diversas interpretaciones; como se sabe, hay similitudes evidentes entre ella y san Juan de la Cruz, en lo referente al tema de vivir muriendo. Basado en un estribillo del sentir popular, esa manifestación mística ha recibido una interpretación erótica difícil de negar; el tema se presta a muy disímiles enfoques, interpretaciones y enjuiciamientos y deja al lector libre para aceptarlas o rechazarlas, como acontece en el *Cantar de los cantares*, en donde el poeta no menciona a Dios para nada, por un lado, y por otro, su lenguaje es de un erotismo evidente. En el primer siglo de nuestra era, los peritos hebreos alimentaron dudas sobre su canonicidad; finalmente y no obstante el

⁷ P. Crisógono de Jesús Sacramentado. *Santa Teresa de Jesús: su vida y su doctrina*. Católica. Madrid. 1942. p. 260.

contenido que presentaba, se respetó como una composición sagrada mediante el recurso hermenéutico. Leyendo ese poema de humanísimo amor con ojos simbólicos o alegóricos, el amado encarna al mismo Dios y la amada representa al pueblo elegido; así su tema no es sexual, sino un misterio histórico teológico de Providencia y salvación.

A partir de estos elementos de juicio y con la interpretación y crítica directa del poema se establecen todas las bases para la presente tesis. Demostrar que santa Teresa utilizó el tema de “vivir muriendo” para dar rienda suelta a su sentir para plasmar el inmenso amor que ella profesaba a la divinidad y su ansiedad de estar pronto ante Él.

Cuenta Ana de san Bartolomé, enfermera y testigo excepcional de la muerte de santa Teresa, que cuando la santa vio que le traían el Viático⁸, decía con gran alegría: “Señor mío, ya es tiempo de caminar”.⁹ Teresa, que llegó a Alba de Tormes tan quebrantada de los caminos que no le quedaba hueso sano, moría contenta pensando en un nuevo caminar, el 4 de octubre de 1582 entre las lágrimas y oraciones de sus “hijas”.

Esta presentida caminata, sin tiempo y sin cansancio, dura ya cuatro siglos y en nuestros días ha conocido una aceleración solamente comparable con la que tuvo en el siglo XVII. Pruebas de ello son su beatificación el 24 de abril de 1614 por el Papa Paulo V, su canonización por Gregorio XV, la proclamación como primera doctora de la Iglesia el 27 de septiembre de 1970 por el Papa Paulo VI; el hecho de considerarse la patrona de los escritores en lengua española; las innumerables

⁸ Comunión que se administra a los enfermos en peligro de muerte. Costumbre regularizada en el 1er. Concilio de Nicea (325).

⁹ Marín Royo. *Doctoras de la iglesia*, Biblioteca de autores cristianos de EDICA. Madrid. 1979. p. 183

traducciones de sus obras a otros idiomas y las ediciones ininterrumpidas de las mismas; su estudio por parte de católicos y no católicos son otros tantos testimonios de su actualidad evidente. Por ello, con razón y sin tópico se puede hablar de la vigencia teresiana a todos niveles.

CAPÍTULO I

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL MISTICISMO Y LA MÍSTICA

Antes de abordar los precedentes históricos del misticismo y la mística es necesario ofrecer una amplia definición de la mística y conocer más a fondo los orígenes de la orden Carmelita. En primer lugar se puede leer en el diccionario, que el término *místico* aparece con varios significados. En uno de ellos se lee: “persona que se dedica a la contemplación de Dios y las cosas divinas; particularmente, a la que alcanza en esa contemplación el estado de éxtasis”.¹⁰

Los libros escritos por algunos destacados teólogos místicos sostienen la existencia de una contemplación infusa, muy diferente a lo que es una contemplación mística, y que comúnmente se llega a confundir una con la otra¹¹. Se llegaba a la primera mediante el proceso ordinario del conocimiento, con la ayuda de la gracia divina, mientras que la segunda era un don que procedía de Dios, y que de ninguna manera podía alcanzarse por méritos propios. Comienza con lo que santa Teresa llamaba la oración de silencio, en la que uno descansa calladamente en presencia de Dios, sin atender a las distracciones errantes de la mente inquieta; luego se procede a través de moradas al interior del castillo, pues como bien se sabe, Teresa escribió *Las moradas* para transmitir lo que había vivido en momentos de arrebatos místicos, e imaginó siete grandes pasos iniciáticos hasta llegar al castillo o fortaleza interior, que algunos autores denominan “La Jerusalén Celeste” para unirse con la divinidad y alcanzar la meta, lo que se conoce como matrimonio espiritual.

¹⁰ M. Moliner, *Diccionario de uso del español*. Gredos. Madrid. 1998. p.361.

¹¹ Réginald Garrigou-lagrange (1877-1964), Adolphe Alfred Tanquerey (1854-1932), Joseph de Guibert (1877-1942), Juan González Arintero (1860-1928).

Un místico es alguien que ha vivido una experiencia interna, y ha realizado una peregrinación en las profundidades del alma, atendiendo a un llamado personal; es alguien que responde al deseo y a la voluntad de encontrar a la divinidad dentro de sí mismo, aspiración de todo místico. Tanto Teresa como Juan de la Cruz buscan a Dios en su interior, como ente individual, pero integrante de la creación; ese Dios entra a la persona de una manera simbólica a través del sacramento de la comunión, al tomar la hostia que representa el cuerpo y sangre de Cristo, o bien, al ser tocado por el Espíritu Santo con el fuego pentecostal (Hch. 2,17-19).¹² Por ello escribe la santa: “*Vida, ¿qué puedo yo darle/a mi Dios que vive en mí*”(vv. 50-51).¹³ Pero, por ser una experiencia intransferible e incontrolable, es desestabilizadora para el mundo o la sociedad que no la comprende. La santa declara: “Mientras menos lo entiendo más lo creo”, bajo el mismo tenor: “El entendimiento, si se entiende, no se entiende cómo entiende; al menos, no puede comprender nada de lo que entiende”.¹⁴ Lo cierto es que los escritos de santa Teresa evidencian que ella es ante todo una maestra y una guía que conduce al lector y especialmente a sus monjas a la cima de la montaña o al centro del alma misma donde mora la sabiduría suprema. Por el contrario, los defensores de la tradición y de la ortodoxia han perseguido siempre a lo que desestabiliza el orden preestablecido. Por esto, algunos místicos fueron perseguidos y hasta la fecha no son muy bien comprendidos.

No hay que olvidar que la sabiduría de los místicos tiene su origen en la vida más que en los libros. Es conocimiento de connaturalidad, que es fruto del amor. El

¹² Se debe aclarar que todas las citas bíblicas serán de la Biblia de Jerusalén y que se abreviarán los nombres de los distintos Libros consultados.

¹³ Del poema “Vivo sin vivir en mí” mismo que se tomará como referencia de *Obras Completas de Santa Teresa*, a cargo de Maximiliano Herráiz. Sígueme. Salamanca. 1997. pp. 1105-1107.

¹⁴ *Vida*, ed. citada. cap. 18. p. 136.

diálogo entre Sócrates y Diotima en *El Banquete*,¹⁵ alude a los grados del amor, que van desde lo humano hasta lo místico. El amor que se adquiere por la contemplación divina de las almas superiores, está contenida también en el diálogo del amor conocido como *Fedro*.¹⁶ Aquellos que son escritores y artistas intentan expresar sus experiencias en tratados teológicos o en sermones y exhortaciones, y éste era, en especial, el caso de los hombres y mujeres que pertenecían a órdenes religiosas activas. Sin embargo, sabían muy bien que el significado de las palabras no podían expresar adecuadamente lo que ellos experimentaban; no tenían asequible el lenguaje apropiado para expresar sus emociones exacerbadas y sus arrebatos místicos; esto ocasionó que algunas veces incurrieran en errores o fueran trágicamente mal interpretados.

En segundo lugar, se dijo, es conveniente conocer los orígenes de la orden Carmelita a la que perteneció santa Teresa. Carmelo es un vocablo hebreo que significa “jardín” y es una montaña de Palestina, en el norte del actual estado de Israel que se encuentra próxima a la costa mediterránea. En el Antiguo Testamento recibe el nombre de "vergel de Dios". Su importancia se remonta al siglo VIII a.C., cuando el profeta Elías lanzó desde allí su desafío a los sacerdotes de Baal por haber llevado al pueblo al paganismo. Tanto Elías como los baales ofrecieron sacrificios; mientras el holocausto de Elías fue abrasado portentosamente por fuego enviado por Dios, habiendo mojado antes la leña, el de los baales permaneció apagado, probándose así que hay un solo Dios, el “Dios de Israel”. Según la tradición, Elías y Eliseo se fueron al monte Carmelo y con sus

¹⁵ Platón., “Banquete o Symposium”. En *Diálogos* Porrúa. México. 2006: Colección “Sepan cuantos...” No. 13.

¹⁶ Idem.. “Del amor o Fedro”. En *Diálogos* No. 13-b.

discípulos establecieron una tradición contemplativa viviendo como ermitaños en oración; por esto, es conocido también con el nombre de monte “san Elías”. Fue en este lugar donde se instaló la tribu de Judá. Se dice que en época muy anterior a la Revelación, acudía allí el pueblo para celebrar el plenilunio, la fiesta de luna llena.

Los carmelitas, en sus comienzos, habían sido anacoretas en sus cenobios. Se llamaron carmelitas porque, como se deduce, el primer monasterio había estado en el monte Carmelo. Una parte de esta orden se cristianizó en el siglo *XII*. En sus inicios fue una orden contemplativa, entregada a la oración y consagrada al mejoramiento espiritual. En la época de santa Teresa, el recogimiento de la primitiva orden se había perdido por el contacto con el exterior. Hasta las rejas del locutorio llegaban las críticas y las vanidades del mundo, pero también las ideas de santa Teresa trascendían desde el interior, y poco a poco llegó a convencer a los que la escuchaban y leían. Al paso del tiempo y gracias a su persistencia y su sufrimiento logró el permiso de refundar en pobreza absoluta la orden, en contra de la opinión por parte del clero, pero apoyada en las altas jerarquías eclesiásticas y laicas ya que ella llegó a tener una relación epistolar con el rey Felipe II.¹⁷ Ella logró su propósito y la Reforma del Carmelo prosperó. Tras largos años de soledad, incompreensión y ataques, santa Teresa triunfó y los que la conocían profundamente aprendieron a amarla, a respetarla y admirarla.

¹⁷ Ávila, 11 junio 1573; Sevilla, 19 julio 1575; Ávila, 18 septiembre 1577; Ávila, 4 diciembre 1577. (*Obras Completas*. Op. Cit.)

1.1.- Precedentes históricos.

Sin pretender trazar aquí una historia del misticismo universal, para los propósitos de este estudio se empezará considerando que el primer tratado conocido de teología mística fue escrito a finales del siglo IV o principios del V por un anónimo monje siríaco muy influido por el neoplatonismo, que firmó su obra con el nombre de Dionisio el Areopagita. Su *Teología mística*, estructurada en forma de carta a un discípulo, es un conjunto de consejos prácticos sobre cómo ascender al monte de la oración. Conduce al contemplativo más allá de la imaginación, de la razón y del pensamiento hasta una “nube del no saber” donde, como Moisés, se encuentra con Dios en una oscuridad impenetrable.

Posteriormente, en el siglo XIV, hubo un grupo de extraordinarios místicos de la Renania, en Flandes y en Inglaterra, que fueron asimismo maestros y guías espirituales. El autor inglés de *La nube del no-saber*,¹⁸ que tradujo la *Teología mística* de Dionisio, mantuvo correspondencia con sus discípulos, a los que explicaba cómo penetrar en la nube, cómo evitar los escollos, cómo capear las tormentas. En el siglo XV hubo una efervescencia mística; muchos escritores glosaron *El cantar de los cantares*: san Bernardo, Hugo y Ricardo de san Victor, Alberto Magno, santo Tomás y en el siglo XVI aun santa Teresa tomó de esta poesía la belleza y grandeza de Oriente. Los autores mencionados empezaron a profundizar en la poesía mística buscando la presencia del Amado y tomaron esta figura o imagen, desde luego del *Cantar de los cantares*.

De esta forma comenzaron los místicos a pregonar la existencia de Dios. San Agustín sigue profundizando y descubre una alegoría que, engendrada al contacto de

¹⁸ Autor inglés anónimo del siglo XIV.

la filosofía platónica, adquiere fuerza en la mística e importancia en los místicos alemanes de la Edad Media y que más tarde se sintetiza en el espíritu contemplativo de santa Teresa.

Aunque la divinización de la amada funciona sobre todo en el plano popular, también se daba en la poesía culta. El poeta culto que más se prestó a la divinización fue Petrarca. Para comprender esta forma de divinización hay que tener en cuenta la tendencia moralizadora e incluso religiosa que se veía en la obra misma del máximo poeta del amor. Petrarca da a conocer sobre todo en los escritos por la muerte de su amada Laura la abundancia y los matices religiosos utilizando una misma técnica o forma poética para cantar el amor profano y el divino. Más adelante, otros autores fueron refundidores de la obra de Petrarca.

1.2.- Misticismo en España del siglo XVI

San Agustín y san Buenaventura representan las dos corrientes que caminaron juntas y formaron la espiritualidad española del siglo XVI. En ellos está el origen, no sólo de gran parte de la doctrina, sino de casi todo el simbolismo de los místicos españoles. Santa Teresa no estaba libre de esta influencia, aunque para Álvaro Bizzicari¹⁹ la santa tuvo una gran inventiva que la elevó sobre el tiempo y sus circunstancias, con la que fraguó una obra única, personal e independiente de todas las ataduras. Las obras de la santa reflejan el carácter literario de los escritos místicos del siglo XVI; esto se debe a que durante este período se retoman las proposiciones platónicas en cuanto a la belleza y además del gran desarrollo de la literatura de la época, sobre todo en Castilla. Encontramos, por ejemplo, a Juan Rodríguez del

¹⁹ Bizzicari, Álvaro. *L'umanesimo in S. Teresa d'Avila*. Ancora. Milán. 1968. p. 41.

Padrón, cuyos versos sencillos estaban impregnados de cierta vaguedad mística²⁰; a Boscán, imitador de Petrarca, y a Garcilaso de la Vega, quienes trazaron la raya de la perfección en la poesía castellana. Necesariamente este ambiente también influyó en santa Teresa y esto puede verse en la estructura de sus versos octosílabos y en la exaltación de las cualidades del amado.

En conjunto, puede decirse que existen tres vías fundamentales en la formación intelectual de la de Ávila: en primer lugar, el estudio y reflexión detenida de los más importantes tratados de espiritualidad de su época, como lo fue el *Tercer abecedario espiritual* del franciscano Francisco Osuna; en segundo lugar, la consulta y discusión continuadas con sus confesores, teólogos y hombres de letras de su momento²¹ y en tercer lugar, la constante acción que sobre su ánimo ejerció la predicación profesional u ocasional.

Por otro lado, la divinización en toda Europa coincide con el auge de la devoción moderna, atribuida su divulgación a los hermanos de la vida común, quienes iniciaron la costumbre de explicar los misterios divinos mediante la analogía con cosas concretas. Este movimiento devocional pudo haber llegado a España por el monasterio de san Benito. Sea en esta forma o en otra, la devoción del siglo XVI pudo haber tenido sus orígenes en la *devotio moderna*, que respondía a las necesidades de una nueva espiritualidad. Estas nuevas formas vinieron a reemplazar el vacío que dejaban los ideales medievales²².

²⁰*Canción*: ¡Oh dolorosa partida!/¡Oh triste amador que pido/licencia, que me despido/ de tu vista y de mi vida! También el *Siervo libre de amor* (1439). Con un estilo latinizante propio de la prosa del siglo XV narra, en su primera parte, cómo la amada rechaza al amante por divulgar su pasión.

²¹ No se debe olvidar que fue santa Teresa, probablemente, la mujer que con mayor libertad y apertura se movió en el intrincado mundo de las órdenes religiosas y la teología de su tiempo.

²² Wardropper, Bruce. *Poesía a lo divino*. Castalia. Valencia. 1954. pp. 127-131.

El auge de la divinización de la poesía popular en España coincide también con el Renacimiento del siglo XV. Se encuentra tanto en los cantos populares como en la poesía culta. Esto se dio durante este siglo y las primeras décadas del siglo XVI, pero gradualmente se fue perdiendo. Entre 1550 y 1557, aparecen varios autos, farsas, coloquios y dramas religiosos primitivos. Es de suponer que muchas de estas composiciones, sobre todo, los autos, son obras de religiosos o clérigos destinadas a ser representadas en las plazas de las aldeas por los feligreses campesinos. En esta época aparecen también versos de cantos profanos tales como el de Jorge Manrique:

No tardes, Muerte, que muero;
ven, porque viva contigo;
quíereme, pues que te quiero,
con tu venida espero
no tener guerra conmigo.²³

Ni Benir quiere que biva,
ni Morir quiere que muera,
ni yo mismo sé qué quiera,
pues cuanto quiero s'esquiva:
ni puedo pensar qu'escoja
mi penado pensamiento,
ni hallo ya quien m'acoja
de miedo de mi tormento.²⁴

En España, Sebastián de Córdoba emprendía la tarea de refundir a lo divino las obras de Boscán y Garcilaso, conservando el ritmo y las rimas del original, cambiando sólo lo necesario para darle un sentido religioso; se trataba no de un esfuerzo por predicar verdades cristianas sirviéndose de los poetas profanos como punto de partida, sino de la cristianización de un erotismo considerado nocivo en un poeta cuyo talento se admiraba y se respetaba.

²³ Augusto Cortina en el estudio "Jorge Manrique, voz, alma y ámbito" que sirve de prólogo a su edición del *Cancionero*, en Clásicos Castellanos, Madrid, 1952 –edición por la que se citará la obra manriqueña-, clasifica sus obras en amatorias, burlescas y doctrinales. No tardes, muerte, que muero. p. 65 (ver poema completo en anexo No. I)

²⁴ Ibid. p. 42. Ni benir quiere que biva. (ver poema completo en anexo No. II)

1.3.- Clasificación de las escuelas místicas

Las obras de aquellos autores en que se relatan las experiencias de un estado místico personal o las noticias históricas de fenómenos de esta índole, forman lo que se denomina la Mística Experimental.²⁵ En cambio, la Mística Doctrinal es una parte de la teología cuyo objeto no es otro sino el estudio del modo que tienen los místicos de conocer a Dios,²⁶ determinando a la par la índole de esta contemplación, los grados por los que pasa, las pruebas a que suelen ser sometidos los favorecidos con dicho don y los carismas especiales con que Dios los distingue.

La clasificación de las escuelas místicas tuvo que ver con la técnica que en ellas se enseñaba y practicaba para llegar a la ansiada unión divina. Helmut Hatzfeld, en sus *Estudios literarios sobre mística española* (Madrid, 1955) ha fijado cinco grupos principales:

1) La Teoría Ahistórica, propuesta por Jean Baruzi en un estudio francés sobre san Juan de la Cruz, donde sostiene la originalidad de los místicos españoles en el hecho que descubren sus símbolos decisivos independientemente de las condiciones históricas.

2) La Teoría Sintética, de Gaston Etchegoyen, en un estudio francés sobre santa Teresa, donde supone que toda producción de la mística española puede explicarse como una fusión sintética de formas más antiguas, todas exclusivamente occidentales.

²⁵ Sainz, Rodríguez Pedro. *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Espasa-Calpe. Madrid. 1984. p. 21.

²⁶ Ibid. p. 21.

3) La Teoría Secular, de Dámaso Alonso, quien propone que los numerosos simbolismos de los místicos españoles se derivan de la poesía profana, popular o culta, sobre todo de la poesía de Garcilaso, del romancero, y del cancionero.

4) La Teoría Árabe, de dos arabistas españoles: Julián Ribera y Miguel Asín Palacios; sobre todo de este último, ha visto afinidades entre los escritos de san Juan de la Cruz y los del místico mahometano Abenarabí, de la primera mitad del siglo XIII; ciertamente, está comprobada la influencia del misticismo musulmán en el catalán Raimundo Lulio.

5) La Teoría Germánica; ésta propone, que el influjo mayor de los místicos españoles proviene de los místicos alemanes como el Maestro Eckart, el flamenco Jan van Ruysbroeck, o Thomas de Kempis. Para Hatzfeld, tanto Oriente como Occidente han contribuido en parte a la formación del lenguaje de los místicos españoles.

Pero para la presente investigación se tomará en cuenta la clasificación por escuelas según las órdenes religiosas que hace Menéndez y Pelayo, en su ensayo “La poesía mística en España”:

1) La escuela *afectivista* cuyos practicantes fueron franciscanos como fray Juan de los Ángeles, orden a la perteneció Francisco de Osuna, quien ejerció gran ascendencia sobre santa Teresa y sobre los agustinos; en esta escuela predomina lo sentimental, se tiene presente la imitación del Cristo hombre como vía para llegar a la divinidad.

2) Le sigue la escuela *intelectualista* representada por los dominicos y los jesuitas, entre los que sobresalieron, por el lado de los dominicos, Luis de Granada y

por los jesuitas su mismo fundador, Ignacio de Loyola; en esta escuela se busca el conocimiento de Dios por la elaboración de una doctrina metafísica²⁷.

3) La escuela *ecléctica* encabezada por los carmelitas, cuyos representantes máximos (también de la mística española) fueron santa Teresa y san Juan de la Cruz.

4) Y por último, la escuela *heterodoxa* de influencia protestante, quietista, panteísta e iluminada, que constituye un insoslayable apéndice, todavía no suficientemente analizado por la crítica, pero entre los que se puede mencionar a Juan de Valdés (1490-1541) en la corriente protestante, Miguel Servet (1511-1553) en el panteísmo y, ya fuera de este período, a Miguel de Molinos (1628-1696) en el iluminismo quietista.²⁸

1.3.1.- Escuela afectivista

La orden de los Agustinos reclama para sí el magisterio de san Agustín, aunque, a decir verdad, sea maestro el “Águila de Hipona” de todas las escuelas. Fieles a esa dirección, los agustinos del siglo XVI tienden a una posición teórica acerca del amor de Dios y de las vías para llegar a la posesión suprema del mismo. Son por tanto, teóricos de la Mística.

Fray Luis de León (1528?-1591) con su obra tan profunda es representante no sólo de la tradición agustiniana, sino quizá del pensamiento ascético, rayando en el misticismo del Renacimiento. Fray Luis fue un fiel discípulo de Horacio,

²⁷ Siguiendo a Aristóteles, la metafísica se entiende como aquella parte de la filosofía que trata del ser en cuanto ser.

²⁸ Cuevas, Cristóbal. “Santa Teresa, San Juan de la Cruz y la literatura espiritual” en *Historia y crítica de la literatura española*. Crítica. Barcelona. 1980. p. 491

que se sentía feliz al comprobar que Cristo habita en los campos, que se encuentra en los bosques y jardines por donde él paseaba, en el tranquilo río que discurre a través de la ciudad, y en los cantos de los pájaros, en los rayos del sol y en el fulgor de las estrellas que iluminan los cielos en la noche serena.²⁹ En su obra más representativa, *De los nombres de Cristo*, ofrece en su admirable cristología páginas de un cierto misticismo sublime; pero más “místico” que éste es el *Comentario al Cantar de los cantares*, un tratado de vida espiritual dividido en tres partes, correspondientes a los tres estados de principiantes, aprovechados y perfectos. En él va estudiando la ascensión del espíritu humano a través de esos estados, hasta llegar a la mística y frutiva unión con Dios. Importantes son también sus *Comentarios al libro de Job*, más “místicos” quizá y más bellos que *De los nombres de Cristo*.

Fiel a Platón y a san Agustín, fray Luis de León es una figura aparte, sintética, de cristianismo interior, de imitación del Redentor y expositor de sus prerrogativas, un sabio comentarista distinto del tipo corriente del escritor de su orden. Pero fray Luis no es, un platónico sistemático. El fondo de su doctrina es el escolasticismo, aunque modificado por el ambiente renacentista. Por otra parte, su doctrina sobre el libre albedrío y su exaltación de Cristo-Hombre le colocan dentro de las notas fundamentales del misticismo español.

Por otra parte, a comienzos del siglo XVI la mística de los hijos de san Francisco adquiere el grado máximo en su carácter afectivo. Sus principales representantes están en España, alimentados con los escritos ardientes de san

²⁹ Véase el poema *Noche serena*. anexo No. III

Buenaventura el más conspicuo representante con su *Itinerario de la mente hacia Dios*, obra en la que corren parejas la profunda claridad del raciocinio y el puro encendimiento del afecto. Es, como su nombre lo indica, una senda para subir desde la tierra al cielo. Los franciscanos dotados de un alma sensible a todos los encantos de la Naturaleza y de una imaginación fresca y exuberante, llevan la espiritualidad de la orden a una altura desde donde se vislumbran ya claramente los encumbramientos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz.

No es oportuno estudiar aquí la ardua cuestión bibliográfica sobre si el *Libro de la oración* de fray Luis de Granada es anterior o no al *Tratado de la oración* de san Pedro de Alcántara. Lo que sí interesa hacer constar es que ambos tuvieron influencia en el misticismo posterior, y principalmente en santa Teresa. Fray Pedro de Alcántara (muerto en el año 1562), fue un severo asceta, que, según santa Teresa, parecía hecho con raíces de árboles y ejerció un hondo magisterio sobre el espíritu de la mística Doctora: "...es autor de unos libros pequeños de oración que ahora se tratan mucho de romance; porque, como quien lo había ejercitado, escribió harto provechosamente para los que la tienen". Se refiere al *Tratado de la oración y meditación*, esencialmente para el pueblo, pensado –como dice el propio autor– para que lo compren los pobres, incapaces de adquirir los libros voluminosos y caros, que eran casi los únicos que entonces se publicaban. Precisamente su brevedad y su fervor los hicieron tan apreciado de las almas contemplativas.

Un apartado especial amerita fray Juan de los Ángeles (1536?-1609). Andaluz de nacimiento, fue el verdadero representante de la escuela franciscana,

con un alma de poeta, místico de los delicados amores y del puro reino interior, un caso de amplia cultura renacentista que para elaborar su doctrina, acude a una vastísima colección de autores y obras. Cita a Pitágoras, Séneca, Plotino, Aristóteles y Ovidio. Pero siente especial fervor por Platón, y platónica es su concepción del alma y de la belleza. Su formación era clásicamente humanista y sistemáticamente teológica. Su doctrina es la tradicional franciscana, dentro de la corriente de san Dionisio Areopagita, a quien cita sus *Triunfos del amor de Dios*. Frecuentemente se sirve de san Buenaventura, copia literalmente a Raimundo de Sabunde, y claramente se percibe también en él el aroma de los místicos alemanes, sobre todo Ruysbroeck,³⁰ con cuya doctrina y temperamento tiene grandes afinidades. Resulta así uno de los pocos españoles de su época directamente influido por el misticismo extranjero, si bien en ningún momento deja de ser genuinamente español. Todas sus obras (*Triunfos del amor de Dios*, *Diálogos de la conquista*, *Manual de la vida perfecta*, *Lucha espiritual* y *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares*) tienen un carácter psicológico tan marcado que hace reflexionar a quien los lee. En ellas se ocupa, sobre todo, del amor, de la naturaleza del amor, de sus conflictos y heridas, de sus privilegios y goces, de la intimidad a que conduce, porque es éste, el amor, la razón suprema del bien y del mal que hay en el hombre. Por eso escribe en la primera página de los *Triunfos*:

Todo el bien y tesoro del hombre y su riqueza es el amor, si es bueno, y su perdición y su miseria, si es malo; luego bien se sigue que la virtud no es más que un amor bueno, y el vicio, un amor malo. De donde saco yo que quien tiene

³⁰ Jan Ruusbroec o Ruysbroeck (1293-1381), beato. Nació probablemente en distrito de Bréeselas que lleva su mismo nombre, ordenado en 1317. No compone tratados morales o ascéticos, sino que describe la vida interior, a fin de que los contemplativos sepan a qué atenerse con sus experiencias.

ciencia de amor, la tiene de todo el bien y mal del hombre, de todos los vicios y virtudes.³¹

De ahí concluye que la perfección del alma está en llegar al amor unitivo. Para ello no hay que prescindir de la obra intelectual, pues es un medio para conseguir la perfección del amor, pero sí hay que purificar la inteligencia de todas sus aprensiones, inútiles con relación al perfecto conocimiento de Dios. Desde luego, la felicidad del hombre no está en la inteligencia, sino en la voluntad; por eso admitirá amor sin conocimiento en la mística teológica y afirmará, con Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo, el carácter gratuito de la oración infusa, la cual llámase “graciosa porque para ella ni la Naturaleza basta, ni por alguna industria humana se alcanza, sino que por privilegio especial la da y comunica el Espíritu Santo a quien quiere y cuando quiere y como quiere”.³²

Este proceso resulta útil para ilustrar tanto el temperamento de fray Juan de los Ángeles, como las tendencias psicológicas del misticismo español en general. Luego pasa al tema del místico amor por Dios y sus deseos de amor y transformación. Distingue tres clases de raptos: el raptos de la imaginación sobre las fuerzas sensitivas inferiores “que es causado por afección de amor”, el raptos de la razón “que se hace por amor a la voluntad”, y el raptos de la mente, “por afección de la centella apropiada a la inteligencia”,³³ que no es otra cosa que el amor estático.

³¹ *Triunfos del amor de Dios*, fue escrito en Medina del Campo en 1584. Gregorio Fuentes lo recopiló en “Obras místicas”. Monte Carmelo. 1912.

³² Helmut Hatzfeld. *Estudios literarios sobre la mística española*. Gredos. Madrid. 1968. p. 56.

³³ *Triunfos del amor de Dios* (Op. Cit. p. 38)

Aunque en el fondo y en la forma de su doctrina arda, como se ha podido apreciar, una gran pasión y llegue a predominar sobre todos el elemento afectivo, fray Juan de los Ángeles no vacila en utilizar las enseñanzas de autores tan contrarios a su temperamento como Aristóteles, y Tauler,³⁴ el más metafísico de los místicos alemanes. No sin razón es considerado como la figura que, conservando las notas características de su escuela, sirve para unir el franciscanismo con la tradición alemana.

1.3.2.- Escuela intelectualista

La orden dominica se caracteriza desde sus orígenes por su severa formación teológica, si bien adquiere matices particulares conforme al medio ambiente por el que va atravesando. En España, a comienzos del siglo XVI, pierde aquel carácter de misterio y oscuridad que ofrecían los dominicos alemanes Tauler y Suso y adquiere, sobre todo con fray Luis de Granada, un carácter más sencillo y popular, haciendo así accesible, aun a las inteligencias menos cultivadas, los misterios de la vida sobrenatural. El principal místico dominico del Siglo de Oro, como se arriesgó a decir Donoso Cortés: “el primer místico del mundo”, fue fray Luis de Granada (1504-1588). Su influencia fue notoria. San Carlos Borromeo vio en él el resumen fiel de la doctrina de los padres de la Iglesia y santa Teresa le escribía felicitándole por el escrito de sus libros de piedad, mientras recomendaba su lectura a las carmelitas:

³⁴ Johannes Tauler (1300-1361). Dominico alumno de Eckhart, profesor de Arte y Teología en Colonia.

Entre las muchas personas que aman en el Señor a vuestra paternidad, por haber escrito tan santa y provechosa doctrina y dan gracias a Su Majestad por haberle dado para tan grande y universal bien de las almas, soy yo una; y entiendo de mí que por ningún trabajo hubiera dejado de ver a quien tanto me consuela oír sus palabras si se sufriera conforme a mi estado y ser mujer...³⁵

Aunque dominico, fray Luis no pertenece doctrinalmente a la tradición intelectualista y ontológica de su orden. Un examen sereno de su biografía muestra ya sus discrepancias con el ambiente que reinaba dentro de la misma. Distinto a la inmensa mayoría de los místicos españoles, fray Luis de Granada tiene algo de místico de la naturaleza. Lejos de despreciar las cosas creadas o apartarlas como estorbo para el progreso espiritual, hace de ellas medio con que elevarse a los planos más altos de la experiencia mística. Con frecuencia utiliza también la tradición clásica, haciendo citas de Aristóteles, Virgilio, Plotino, Séneca, Píndaro y Cicerón, con tanta frecuencia como a santo Tomás, san Basilio y san Ambrosio. Es asimismo interesante señalar en él un predominio de las ideas platónicas y agustinianas. En el *Memorial de la vida cristiana*, influido por León Hebreo y que forma una especie de vademécum de todo lo que el cristiano ha de hacer desde el principio de su conversión, expone la teoría platónica de las ideas arquetípicas, modificada según san Agustín.

Era natural que así fuese. Fray Luis de Granada fue un escritor en quien predominaba lo sentimental y afectivo sobre lo puramente intelectual. En él se encuentra; como en pocos, ese sentimiento cósmico de intuición mística del mundo que se manifiesta lleno de colorido y de observación minuciosa, al describir ciertos aspectos de la vida y de la naturaleza para encontrar en ellos testimonios de la grandeza de Dios. Pocos han amado los sonidos y la visión de

³⁵ *Camino de la Perfección*. ed. citada Cap. XVIII. p. 418

las cosas como él. Las maravillas del claro de luna y de la noche estrellada son temas corrientes en sus obras, así como los rientes campos en el verano y los bosques en primavera. Pero sus pasajes más elocuentes son aquellos donde habla del mar. Todo le llevaba hacia Dios y todo le sirve para dar fuerza y vida a sus concepciones morales y ascéticas.

Cronológicamente está colocado entre el segundo (1500-1560) y el tercer período (1560-1600) del misticismo español, marcando la transición hacia la escuela española y siendo uno de los que mayor magisterio ejerció sobre Teresa de Jesús. Fue leído y citado igualmente por fray Luis de León.³⁶ A pesar de eso, la Inquisición recogió por algún tiempo sus tres mejores obras: *Guía de pecadores*, *De la oración y consideración* y *Memorial de la vida cristiana*, siendo acusado, aun por sus mismos hermanos, de favorecer las doctrinas iluministas. Entre esos acusadores se encuentra Melchor Cano (1507-1560), uno de los más decididos adversarios de las divulgaciones místicas, que no descansó hasta lograr que la Inquisición prohibiese los libros sobre mística en lengua vulgar.

En lo referente a los jesuitas, Ignacio de Loyola no sólo dejó la huella de su personalidad en la organización externa de la Compañía de Jesús; la imprimió también fuertemente en la espiritualidad, que legó como herencia a sus “hijos”. Su distintivo es el método que abarca todas las manifestaciones de la vida

³⁶ En carta a Arias Montano declara haber aprendido en los escritos del místico dominico más que en toda la teología escolástica. Sus libros anduvieron ya en vida del autor en las manos de todos, siendo los más apreciados por las distintas clases sociales. Hoy quizá siga siendo el escritor español más leído en el mundo.

espiritual que tiene su centro en los *Ejercicios espirituales*. Es ésta una severa e inquebrantable disciplina del espíritu, la cual tiene por objeto regular los actos y movimientos de las potencias superiores e inferiores, hasta hacerles seguir en todo el impulso el espíritu de Dios.

La vida de san Ignacio ofrece claramente las que habrán de ser las características de su magisterio. En su tiempo no era el aspecto parcial de la doctrina católica lo que estaba en crisis, era la catolicidad misma. Frente a ella no bastaba acentuar parte de la moral o del credo. Había que entregar la voluntad a la unidad, a la obediencia y a la disciplina. Por eso, toda la organización de la Compañía, y aun la de la misma espiritualidad ignaciana, está llena del espíritu militar de su fundador.

Los *Ejercicios espirituales*, escritos por san Ignacio hacia 1524, no son un manual completo de vida espiritual. No existe en ellos ni siquiera una alusión a las oraciones místicas, y aun en el orden ascético está muy lejos de resolver todas las cuestiones más fundamentales. El fin que el autor se propuso resulta tan central en la vida del espíritu, que, aun siendo tan reducido, influye en todas las etapas de aquélla. Los *Ejercicios espirituales* forman, además, un verdadero monumento de análisis psicológico y de lógica. Las reglas tan minuciosas y atinadas que allí se dan sobre la oración y el dominio de las pasiones humanas, constituyen una gran obra de análisis y férrea disciplina. La tendencia doctrinal de la obra de san Ignacio, plenamente voluntarista, fue una verdadera higiene contra el quietismo. Como se ha mencionado renglones arriba, no se contiene en los *Ejercicios espirituales* la teoría de la contemplación mística. Más aún; san

Ignacio ni siquiera nombra expresamente los dones místicos en su obra. Quería evitar que sus dirigidos se dejaran arrastrar por el deseo de obtener las gracias divinas olvidándose de la mortificación, a la que considera una virtud en orden a alcanzar la perfección.

Este carácter exclusivamente ascético de los *Ejercicios* creó en la Compañía una suerte de preocupación, por decirlo de una manera, antimística, que duró algunos años, contribuyendo a la misma, y no poco, los excesos de los alumbrados de entonces. Por esto se puede decir que en los jesuitas españoles, si se prescinde de las apariciones que gozó el propio san Ignacio, no se encuentran casos de mística experimental. No quiere esto decir que no se den entre ellos, producidos por la amplia cultura teológica de la orden, profundos tratadistas de mística doctrinal, como el Padre Luis de la Puente (1554-1624), con su *Guía espiritual* y sus *Meditaciones sobre los misterios con la práctica de la oración mental*, o el Padre Álvarez de Paz (muerto en 1620), con su *Mortificación del hombre interior* y su *Vida espiritual*, o, finalmente, el Padre Alonso Rodríguez (1538-1616), autor de un célebre tratado sobre la *Práctica de la perfección y virtudes cristianas*.

Es de hacer notar que si bien la influencia de la doctrina jesuita en el misticismo fue indudablemente posterior a la gran escuela mística española, no se debe pensar por ello que no existan fuertes relaciones entre la Compañía de Jesús y la mística teresiana, por el influjo de los confesores jesuitas en la vida y espíritu de santa Teresa. Tal es el caso del Padre Francisco Rivera, su biógrafo y confesor, quien parece haber sido místico experimental, favorecido por la gracia

divina. Ese padre que, como Nieremberg, pertenece más bien al período que marca la decadencia productiva del misticismo español, representa el lazo de unión entre la escuela carmelitana y la Compañía de Jesús.

1.3.3.- Escuela ecléctica

Está representada por la mística carmelitana. Sus orígenes son muy remotos, y su espiritualidad consiste en poner en la pureza del alma y en la contemplación divina el doble fin de la vida sobrenatural. No son éstos, sin embargo, fines paralelos; el primero será el resultado de un esfuerzo continuo del hombre por librarse de todo lo que mancha el espíritu, mientras que el otro responde a una gracia liberal y gratuita de Dios que da a gustar al alma las dulzuras de su divina presencia. Siguiendo esta doctrina, aunque sin dar excesiva importancia a las cuestiones místicas, fue desarrollándose la espiritualidad carmelitana a todo lo largo de la Edad Media, si bien la mística de esta escuela no se manifestará propiamente hasta el siglo XVI, con sus fundadores santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz.

Santa Teresa encarna, sin disputa, la figura más extraordinaria de mujer de la literatura y aun de la historia de España. Sus cartas permiten ver y apreciar en ella a la mujer, además de la figura sublime de la santa; las epístolas resultan tan naturales, prácticas e íntimas, que la muestran como una mujer de un sentido común extraordinario, dotada de un gran instinto para los negocios, como lo dice Francisco Villanueva; se relacionaba “con banqueros, asentistas y mercaderes, gentes prosaicas

pero eficaces y llanas de tratar, con las que obviamente se siente entre los suyos”³⁷; sólo basta recordar cuando viajaba camino a Ávila, de cuyo Carmelo era priora, cuando de improviso recibe el mandato perentorio de desviarse hacia Alba de Tormes. La orden proviene del Vicario Provincial, Antonio de Jesús. Los duques de Alba, que esperan el nacimiento de un nieto, e imponen el deseo de tener cerca de la Madre Teresa. Obedece, físicamente quebrantada y extremada de fuerzas; emprende el último tramo del camino: de Medina a Alba, dos días de viaje (19-20 de septiembre de 1582) y quince leguas de brega, pasando por Cantalapiedra, Aldea Seca y Peñaranda. Aquí le llega la noticia del nacimiento del nieto ducal. La pobre viajera glosa con humorismo la noticia: “¡Bendito sea Dios, que ya no será menester la santa!”³⁸.

La mística teresiana está íntimamente enlazada con las tradiciones mística y patrística. Basta enumerar las lecturas directas comprobadas en santa Teresa para convencerse de ello: *La Biblia*, san Jerónimo, san Agustín, san Gregorio Magno, Ludolfo de Sajonia, Kempis, Alfonso de Madrid, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Antonio de Guevara, san Pedro de Alcántara, el padre Granada, el Cartujano y el *Flor Sanctorum*.

Tal vez por eso su obra representa el mejor inventario y el estudio más completo de los diversos estados y matices del camino que lleva al alma a la unión con Dios. No hay en la Mística universal un sólo fenómeno de esta índole que no esté observado, estudiado y encasillado, quizá sin ella proponérselo,

³⁷ Márquez Villanueva, Francisco. “Misticismo y sociedad moderna (sobre los inventos de San Juan de Ávila)” en *Historia y crítica de la literatura española*. Crítica. Barcelona. 1980. p. 504.

³⁸ Álvarez, Tomás. *Santa Teresa de Jesús Madre de los Espirituales*. Monte Carmelo. España. 2004. p. 119-120

dentro de la obra teresiana. Con razón se ha dicho que “Teresa es en el misticismo algo semejante a lo que fue en la lógica la ardua empresa realizada por Aristóteles en la observación y organización del mecanismo del entendimiento humano. Las 'Moradas' vienen a ser el 'Organon' del misticismo cristiano”.³⁹

Apenas se puede considerar en la mística de santa Teresa otro elemento que el experimental, pues sus conocimientos teológicos son exclusivamente reflejo de sus lecturas y de la ciencia de sus directores espirituales, mientras su psicología se confunde por completo con su experiencia mística. Pero ésta es tan completa que con razón se ha dicho, que después de santa Teresa, la mística descriptiva ha progresado muy poco; no se han descubierto nuevos hechos. Toda la experiencia teresiana, reunida en su *Autobiografía y Relaciones*, y, de un modo más completo, en *Las Moradas o castillo interior* se halla ordenada según un progresivo aniquilamiento de las potencias en sus operaciones connaturales, que comienza por los sentidos en el recogimiento infuso, sigue por la voluntad en la quietud y termina por el entendimiento en la unión. Dura ésta inicialmente poco tiempo; se presenta luego con más frecuencia y acompañada de éxtasis, revelaciones y locuciones, y llega por fin a su perfección suprema en la entrega mutua que Dios y el alma se hacen y a la que sigue un acompañamiento casi continuo de la Santísima Trinidad, que va dirigiendo al alma, obrando en ella y por ella hasta transformarla en sí.

³⁹ De Langeac, Robert. *La vida oculta en Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1970. p. 85.

La obra de santa Teresa, iniciada en 1561, caracteriza plenamente el tercer período cronológico de la mística española que como ya se dijo, comprende de 1560 al 1600, y su magisterio produce una verdadera y rica eflorescencia de misticismo.

Amigo, discípulo e infatigable compañero de santa Teresa en la reforma de la Orden carmelita san Juan de la Cruz (1542-1591), llevaba consigo, junto a su personal experiencia de las recónditas moradas por las que pasa el alma, una profunda cultura literaria y una ciencia filosófico-teológica tan completa como cabía en su tiempo. Él mismo establece las fuentes de toda su doctrina espiritual cuando nos dice, en el prólogo de *La subida al monte Carmelo*, que se aprovechará tanto de la experiencia como de la ciencia, y más aún de la divina Escritura, sin apartarse del sano sentir y magisterio de la Santa Madre Iglesia Católica. En su exposición escalonada de las ascensiones del alma a Dios campean cualidades excepcionales de método y de ciencia: claridad y precisión perfectas en las definiciones de los fenómenos místicos, solidez en las pruebas a que invariablemente sujeta sus capitales aseveraciones y orden riguroso en las fases que tan seguramente va describiendo. Vienen, ante todo, como preparación negativa, pero indispensable, las purificaciones activas del sentido en todos sus apetitos, único medio para elevarse a Dios y de unirse con Él; siguen las purificaciones pasivas, obra principal de la contemplación incipiente y de acrisolamiento, la última mano que Dios mismo descende a dar en su criatura y en la que primero purifica el sentido, lo fortalece y adapta al espíritu a fin de que desfallezca en arrobamientos ante sus inefables comunicaciones; luego, esa misma contemplación se desarrolla en una serie de modalidades gozosas, en que

el alma se recobra y se prepara al amargo purgatorio de la parte espiritual que la espera; por fin se verifica la unión tan anhelada, cuyas etapas va exponiendo, escalonadas como grados de luz y de amor, hasta llegar a aquella aspiración de bien y de gloria llena, en que el Espíritu Santo enamora al alma “de Sí sobre toda lengua y sentido, en los profundos de Dios”.

La doctrina de san Juan de la Cruz, incorrectamente interpretada, produjo una serie de apologistas como los padres Jerónimo de san José Nicolás de Jesús María, Jaime de Jesús y Basilio Ponce de León, que representan el momento máximo en la difusión de sus enseñanzas. San Juan de la Cruz, al contrario de santa Teresa, no logró formar escuela. Quizá se debiera esto a las dificultades de comprensión de sus obras, cuya causa no es sino aquel defecto, si así puede llamarse, que tan atinadamente le señaló la santa: “Es demasiado refinado; espiritualiza hasta el exceso”. Y como bien menciona Francisco Márquez: “Se olvida, por ejemplo, que san Juan de la Cruz murió casi proscrito y totalmente fracasado en su lucha contra el giro que había tomado la Descalsez bajo inspiración directa del poder real”.⁴⁰

Un hecho innegable es que san Juan procede doctrinalmente de santa Teresa; pero esta procedencia innegable no quita originalidad a su doctrina ni vigor a su acusada personalidad. No han faltado quienes han querido presentarlos como antagónicos. No hay tal. Ciertamente que santa Teresa da en sus obras la relación de la belleza positiva de las gracias místicas, mientras que san Juan describe preferentemente en las suyas la hermosura negativa de los misterios ocultos en estos dones. Ciertamente también que en algún sentido son el uno complemento del otro. Y así,

⁴⁰ Márquez Villanueva, Francisco. (*Op. Cit.* p. 503)

san Juan prescinde de la exposición por grados de las evoluciones místicas –eso ya estaba realizado en santa Teresa–, para entrar de golpe en las más hondas profundidades del misticismo, después de agregar a las descripciones teresianas el relato del desierto espiritual que media entre lo ascético y lo místico. La diferencia fundamental, no antagonismo, está en que santa Teresa se contenta con describir los fenómenos, mientras san Juan da además la explicación filosófica de los mismos.

Como ha dicho el padre Crisógono de Jesús:

la Santa afirma; el Santo demuestra; aquélla se detiene en el hecho que describe con todos los encantos de un análisis finísimo y con una expresión llena de gracia y de claridad; éste se eleva del hecho particular a los principios universales para iluminar los fenómenos con la luz de la más pura y elevada filosofía.⁴¹

Por eso, lejos de oponerse y contradecirse, se completan mutuamente. Bastaría que faltase uno de ellos para que, no ya la mística carmelitana, sino la misma mística universal, quedara incompleta.

Con santa Teresa y san Juan de la Cruz quedaba la mística doctrinal completa y definida para siempre como rama aparte de las disciplinas teológicas. El siglo XVII, floración copiosa de experiencias y exposiciones místicas, seguirá sus pisadas y consolidará su obra en innumerables tratados. Resumiendo, se puede afirmar que la escuela ecléctica española representa, por un lado, la utilización de las conclusiones a que llegó la escuela mística alemana, y, por otro, la asimilación de la doctrina y del simbolismo de la gran corriente italiana.

⁴¹ P. Crisógono de Jesús Sacramentado. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. Católica. (Madrid: Mensajero de santa Teresa, 1929), II, 230.

1.3.4.- Escuela heterodoxa

Desviaciones místicas doctrinales ha habido muy pocas. Lo más ordinario ha sido acogerse a un principio filosófico o teológico que justificase, la licitud de una vida desarreglada. Esa ha sido la aspiración de los que algunos llaman sectas pseudomísticas, en las que más que desviación de la inteligencia han sido descarríos del “corazón”. Tres son los movimientos que representan en España la mística heterodoxa: la mística protestante, el misticismo panteísta de Servet y el quietismo.

El germen de la mística protestante ha de buscarse en la doctrina de la justificación por sólo los méritos de Cristo y sin la eficacia de las obras. El principal representante en España fue el humanista Juan de Valdés (muerto en 1545), un férreo defensor de la lengua castellana. Sus obras teológicas *Alfabeto cristiano*, *Comentarios a la epístola de san Pablo a los Romanos* y, sobre todo, *Ciento diez consideraciones divinas*, exponen un sistema teológico al que atrajo a no pocos, debido a sus eximias dotes personales. Luterano en la doctrina de la justificación, unitario en la de la Trinidad, late a lo largo de todas las páginas de su producción el espíritu del libre examen, que no se somete a ningún dogma o autoridad ajena, todo ello mezclado con un ilusionismo de notas quietistas y otras de índole original. La finura de su análisis psicológico en alguna de sus consideraciones y su preocupación por los motivos de las acciones humanas es lo único de su doctrina que ofrece alguna relación con las características fundamentales del misticismo ortodoxo español.

El misticismo panteísta está representado por Miguel Servet, cuya muerte, verdaderamente trágica, ofrece marcado interés por las vicisitudes que corrió y sobre todo por las llamas de la hoguera que recogieron sus últimos momentos ante aquel escenario de las riberas del lago de Ginebra. La obra en que expuso su doctrina se titula *Christianismi restitutio*. Según ésta, Dios se manifiesta en el mundo de varias maneras: por modo de plenitud de su sustancia en el cuerpo y espíritu de Jesucristo; por modo corporal; por modo espiritual; y en cada cosa, según sus propias ideas específicas individuales. De éstas se derivan todas las restantes. Para Servet “Dios es todo lo que ves y lo que no ves; es parte nuestra y parte de nuestro espíritu, y es la forma y el alma y el espíritu universal”.⁴² Doctrina claramente panteísta, derivado del neoplatonismo alejandrino, viene a representar en pleno Renacimiento la última consecuencia de la doctrina nacida en Alejandría, a la vez que realiza el mayor esfuerzo en sus aspiraciones por conciliar la doctrina cristiana con el panteísmo.

El quietismo tiene por fundamento la idea de la contemplación pura del propio aniquilamiento. Según ella, el alma, abismada en la infinita esencia con pérdida de su personalidad, llega a tal estado de perfección que la hace irresponsable de los pecados que entonces pueda cometer. Antecedentes suyos se encuentran en las prácticas de los brahmanes, yoguis y budistas de la India y en las enseñanzas del gnosticismo alejandrino y del misticismo neoplatónico. En España fue ya profesada en plena Edad Media por los priscilianistas.

⁴² Server, Miguel. *Restitución del Cristianismo*. 1ª. Traducción castellana de Ángel Alcalá y Luis Betés. Edición, introducción y notas de Ángel Alcalá (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1980).

Sin embargo, el quietismo tenía ahora otros antecedentes más inmediatos. Comenzó por el empleo de vocablos equívocos o por las erróneas interpretaciones de algunas expresiones de los escritores místicos. En efecto, durante el siglo XVI Francisco Osuna comenzó a hablar en su *Tercer abecedario*, seguido por santa Teresa y san Juan de la Cruz de una oración de “quietud”, con la cual el alma debía suprimir la multiplicidad de sus actos hasta quedarse en un estado pasivo para recibir la acción de Dios. No todos llegaron a comprender debidamente esta doctrina. De la quietud se pasó a un estado de pasividad total; de la pasividad, al abandono; del abandono, a la aniquilación de la propia personalidad, y de aquí a la identificación del alma con Dios.

Miguel de Molinos con un sistema basado en profundos conocimientos teológicos, expuso esta doctrina dándole unidad y envolviéndola en apariencias ortodoxas. Así, su *Guía espiritual, que desembaraza el alma y la conduce al interior camino para alcanzar la perfecta contemplación* alcanzó un buen éxito. Aprobada por teólogos eminentes, elogiada por obispos y cardenales, todo el mundo se dedicó a poner en práctica sus doctrinas. Nadie descubría en la *Guía* enseñanzas peligrosas. Pero el error existía oculto bajo aquellas expresiones consagradas por los místicos ortodoxos. Se descubrió por sus cartas, en las que Molinos hablaba sin misterio.

Es evidente el parentesco entre el quietismo de Molinos y los errores de los iluminados españoles, así, como con las obras del quietista italiano Juan Falconi. Sus coincidencias con las doctrinas del aniquilamiento contenidas en la filosofía india hacen pensar en una posible influencia directa del budismo,

llegada quizá hasta Molinos a través de los misioneros jesuitas procedentes de la India. Molinos no fue, ni pudo serlo, un místico experimentado. Sus pecados cometidos en su “estado de quietud” prueban esa imposibilidad. Su *Guía* no es más que una síntesis sistemática de lecturas y de experiencias místicas ajenas. Por la misma razón no pueden considerarse como místicos ni los alumbrados de Llerena ni los clérigos solicitantes de Extremadura, ni otros muchos más o menos imbuidos de quietismo, cuyas doctrinas y actos han quedado reseñados en la *Historia de los heterodoxos españoles*, de Menéndez Pelayo.

1.4.- El amor cortés y la mística

El amor es una de las experiencias humanas más complejas, no es un sentimiento ni una sensación sino la suma de sentimientos y sensaciones manifiestas de manera simultánea y a veces contradictoria: la alegría se convierte o lleva consigo aparejada la tristeza; el amor más profundo puede acabar sumido en la más dolorosa indiferencia; la realización del deseo conduce al hastío y en los períodos durante los cuales la experiencia amorosa se vive sin situaciones que la perturben, la plenitud se acompaña del miedo a la pérdida definitiva del ser amado; la muerte o la ruptura se vislumbran como hechos plausibles. Si se ama intensamente la vida no puede ser concebida sin la presencia del otro. Esta experiencia es tan antigua como la misma humanidad y ha sido sin duda objeto de reflexión y análisis. Es una experiencia universal y a la vez profundamente individual. Admite muy diversos grados de intensidad. Puede tener un carácter espiritual y religioso entendido como amor a Dios, mismo que se abordará en el capítulo III; también como amor al prójimo, es

decir con un carácter puramente humano. De cualquier carácter que sea, el amor es una experiencia transformadora, elevadora y única. A lo largo de la historia se encuentran clásicos que así lo indican: *La Biblia*, *el Banquete* de Platón, o los tratados de Ovidio.

El amor cortés⁴³, tan significativo durante la baja Edad Media, surge en la Provenza de fines del siglo XI sin que hasta el momento se haya logrado explicar satisfactoriamente por qué precisamente en ese lugar.⁴⁴

Por mucho que se ha querido relacionar al amor divino con el amor cortés, si bien hay una línea sutil que los une y se tratará de explicar más adelante, debe aceptarse que el amor cortés es de carácter eminentemente sensual y tiene como fin la posesión física, es decir la consumación carnal con la dama; para tal empresa era necesario revestirse de bellas formas y elegantes galanteos, costumbres exquisitas de gran sutilidad, que constituían todo un arte. Era la panoplia del amor. En él había diferentes estados y grados, pero eran nada más que pasos intermedios hacia el último fin: la entrega y la posesión sexual. Así lo ha investigado Martín de Riquer:

El primero era un período de timidez en que el amante apenas si insinuaba su amor a la dama, en ansiosa espera de que ella le diera alguna señal de reconocimiento; segundo, recibido el permiso de amor, adoptaba el amante una actitud abiertamente suplicante; tercero, la dama premia al amante con prendas personales de vestir e incluso con dinero; y el último y culminante, la amada comparte su lecho con el amante.⁴⁵

⁴³ El sintagma fue acuñado por Gaston Paris en “Lancelot du Lac, II. *Le Conte de la Charrete*”, *Romania*, 12 (1883), pp. 459-534.

⁴⁴ La realidad es que allí empieza, y ello quizá se deba al hecho de que fue a un grupo de individuos de la zona aunque cabe la posibilidad que originalmente, pudo ser un solo sujeto, tal como lo propone la profesora Lillian von der Walde en su artículo “El amor cortés” (junio 1997) nobles o de alguna forma asociados con la nobleza, a quienes se le ocurrió darle un cauce ético a su libido mediante la formulación (con diversos elementos culturales que tenían a la mano) de las características del amor y del por qué de éste (probablemente eligieron un género lírico).

⁴⁵ Riquer, Martín de. *Los trovadores. Historia, literatura y textos*. Planeta. Barcelona. 1975. pp. 90-91

En términos generales, es posible decir que el amor cortés constituye una reacción de un sector de la sociedad contra la valoración negativa de la tendencia sexual humana; en otras palabras, se reconoce y se asume el propio erotismo y se enaltece al asociarlo con el amor, cuyos elementos no son inmutables; adopta obvias concepciones del mundo en el que surge; feudal y la católica.

En el amor cortés la dama es libre de corresponder o no al amante, o dicho en otros términos, de conceder el “galardón”. Ahora bien, ¿qué implica tal galardón? A.J. Denomy señala que, en su forma pura, significa simplemente que la mujer acepta el amor del caballero⁴⁶ quien le brinda un *bons semblans* o, en palabras de Diego de san Pedro, lo trata “sin aspereza” y le muestra “buen rostro”⁴⁷. Pero la amplitud del vocablo es ciertamente mayor, y con mucha frecuencia encierra un sentido de recompensa sexual. Y es que el amor cortés lleva implícito el goce erótico concreto, sensorial y físico como retribución, por más que algunos creen que en él sólo hay deseo de alcanzar la unión de dos almas, por ser un “amor platónico”, exclusivamente ideal. Y es aquí donde radica esa línea sutil que une y de la que se hablaba en párrafos arriba, pues el escritor místico al tratar de reproducir con palabras el misterio que intuye y que nunca podrá comprender, utiliza un lenguaje lo más próximo a definir ese estado, esto lo explica de una manera más clara la Dra. María Andueza: “Es evidente que para ello, necesitaría un lenguaje ‘otro’ del que

⁴⁶ A.J. Denomy. “Fin’Amors: The Pure Love of the Troubadours, Its Amorality, and Possible Source”, *Mediaeval Studies*, 7 . 1945. p. 167.

⁴⁷ Diego de san Pedro. *Sermón*, en Obras completas, I “Tratado de amores de Arnalte y Lucenda”. “Sermón”. Castalia. Madrid. 1973. p. 181.

carece... se trata, en verdad, de un lenguaje lo más adecuado a su experiencia mística, aunque sea en realidad inadecuado”.⁴⁸

La línea sutil que relaciona al amor cortés con el divino, es que en ambos se busca disfrutar de un estado de unión, uno eminentemente físico y otro del alma, a través de la posesión de la amada o del Amado respectivamente, pero sólo en este punto; siguiendo con esa sutil relación, ambos desean prolongar esos estados; uno poseyendo al mayor número de damas y el otro extendiendo las sensaciones a lo más profundo del alma y con ello disfrutar más del contacto con la Unidad de donde vino, es decir de las manos del Creador; en el caso de santa Teresa esto se logra vía Cristo.

Las ideas neoplatónicas que empezaron a diseminarse en Francia desde finales del siglo X, hablan de que el alma es de origen divino, y está ansiosa por librarse de la prisión material del cuerpo para integrarse de nuevo a la fuente original, la Primera, al Principio universal, tal como lo expresa santa Teresa: “*Esta divina prisión/del amor en que yo vivo,/ha hecho a mi Dios mi cautivo...*”. Los trovadores, en su mayoría hombres cultos, posiblemente conocían estas doctrinas. Una de las ideas más constantes en la poesía trovadoresca es la afirmación de la excelencia del objeto amado y el ímpetu con que el amante busca la unión con la amada, y de los efectos ennoblecedores de esa búsqueda. Pero como dice Roger Boase: “No hay en los trovadores verdadera dimensión mística de unión con un Principio universal”.⁴⁹

El amor divino habla de una posesión interior, una posesión del alma. Los místicos intuyen que la consumación total no se alcanzará en esta vida, que lo que ellos han experimentado en sus arrobamientos, es una pequeña muestra de un estado

⁴⁸ Andueza, María Concepción. *Agua y luz en Santa Teresa*. UNAM. México. 1985. p. 158.

⁴⁹ Boase, Roger. *The Troubador Revival. A Study of Social Change and traditionalism in Late Medieval Spain*. London. Manchester University Press. 1978. p.81

glorioso del alma. Los estados de arrebató o éxtasis es lo que algunos llaman la “petit morte”, la confusión radica en que este lenguaje es relacionado inminentemente con lo erótico, pero debe ser muy bien matizado. Cierlo es que el acto sexual produce una expansión sensorial muy placentera y realizado con plena conciencia, es decir con amor es capaz de producir una nueva vida; de igual forma los místicos canalizan esa energía tan potente que es capaz de producir vida, pero en dirección a encontrar otra forma de “vida”. Lo que une al amor cortés y al amor divino es que en ambos caminos los amantes tienen un deseo inmenso de alcanzar al amado.

Fue necesario abordar este apartado, ya que con frecuencia se habla que santa Teresa daba rienda suelta a un erotismo reprimido por medio de sus poemas; lo cierto es que el amor sensual y el estado de enamoramiento, aquello por lo que la mística teresiana podía aproximarse filológicamente a la poesía trovadoresca, corría por senderos opuestos a esta última. De ahí que la comparación literaria de ambos géneros no pueda conducir a mayores resultados, pues el amor teresiano alcanza un sentido intelectual y metafísico radicalmente distinto al valor literario de la poesía amorosa.

CAPÍTULO II

ANÁLISIS DEL POEMA

A continuación, se transcribe el poema que representa el objeto central de este estudio, que como se ha mencionado fue escrito el domingo de Pascua de Resurrección del año 1571 en Salamanca. El análisis corresponderá a los niveles métrico y retórico, para mostrar, sobre todo en el último, la base mística del poema “Vivo sin vivir en mí”⁵⁰. El número de versos se cuentan con el criterio establecido por Margit Frenk, en su libro *Antología lírica tradicional*,⁵¹ después del estribillo, a partir del verso “Vivo ya fuera de mí”.

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

- 1 Vivo ya fuera de mí,
después que muero de amor,
porque vivo en el Señor,
que me quiso para sí.
5 Cuando el corazón le di
puso en él este letrado:
Que muero porque no muero.

- Aquesta divina unión
del amor en que yo vivo,
10 ha hecho a Dios mi cautivo
y libre mi corazón.
Y causa en mí tal pasión
ver a Dios mi prisionero,
Que muero porque no muero.

- 15 ¡Ay qué larga es esta vida!
¡Qué duros estos destierros!
¡Esta cárcel, estos hierros,
en que el alma esta metida!

⁵⁰ Cito por la ed. cit. *Obras completas de Santa Teresa* de Maximiliano Herráiz.

⁵¹ Frenk, Margit. *Antología de la lírica tradicional*. Gredos. Madrid. 1978.

Sólo esperar la salida
20 me causa dolor tan fiero,
Que muero por que no muero.

¡Ay que vida tan amarga
do no se goza al Señor!
Porque, si es dulce el amor
25 no lo es la esperanza larga.
Quíteme Dios esta carga,
más pesada que el acero,
Que muero porque no muero.

Sólo con la confianza
30 vivo de que he de morir,
porque, muriendo, el vivir
me asegura mi esperanza.
Muerte, do el vivir se alcanza,
no te tardes, que te espero,
35 *Que muero porque no muero.*

Mira que el amor es fuerte;
vida, no me seas molesta,
mira que sólo te resta,
para ganarte, perderte.
40 Venga ya la dulce muerte,
venga el morir muy ligero,
Que muero porque no muero.

Aquella vida de arriba,
que es la vida verdadera,
45 hasta que esta vida muera,
no se goza estando viva.
Muerte no me seas esquivia;
viva muriendo primero,
Que muero porque no muero.

50 Vida, ¿qué puedo yo darle
a mi Dios que vive en mí,
si no es perderte a ti,
para mejor a él gozarle?
Quiero muriendo alcanzarle,
pues a él solo es al que quiero:
Que muero porque no muero.

El poema consta de 56 versos agrupados en ocho estrofas de siete versos cada una, que conforman una redondilla⁵² de rimas abrazadas (abbaabb), que remite, tanto por rima como por ritmo, al estribillo, pero que igualmente se enlaza con la estrofa. Las estrofas constan de versos octosílabos polirrítmicos en combinaciones diversas, por lo que el poema “Vivo sin vivir en mí” es una composición de arte menor, que parte de un estribillo formado por un terceto; en dicha composición sobresalen las figuras retóricas de la paradoja y la antítesis, así como la metáfora, hipérbole, alegoría, apóstrofes y el oxímoron.

El estribillo “Que muero porque no muero” es un villancico que hacía referencia al amor imposible cantado por los trovadores de la época, pero que tiene un origen más remoto, recopilado en el *Cancionero amoroso*⁵³ de Jorge Manrique. Aquí aparece el tópico del ‘morir de amor’ en las composiciones “Con el gran mal que me sobra”⁵⁴ y “Ve discreto mensajero”⁵⁵; y el tópico del ‘vivir muriendo’ en las canciones “Es una muerte escondida”⁵⁶ y “Cada vez que mi memoria”.⁵⁷

García de la Concha ha dividido en tres grandes bloques el poema para su estudio. El primero corresponde al tiempo enunciativo, que abarca de los versos 1 al 14; el segundo al valorativo, que va de los versos 15 al 28 y el tercero al resolutivo de los versos 29 al 56. Pero lo que es indudable es la preexistencia de una célula común en el poema “Que muero porque no muero”. Esto indica que la santa aprovechó los elementos comunes de la lírica profana y devota para la construcción

⁵² Del portugués *redondilla*, estrofa o poema de cuatro versos octosílabos de los cuales riman el primero con el cuarto y el segundo con el tercero (abba).

Gómez de Silva, Guido. *Diccionario internacional de literatura y gramática*. F.C.E. México. 1999. p. 53.

⁵³ Augusto Cortina en el estudio “Jorge Manrique, voz, alma y ámbito” (Op. Cit. p. 65)

⁵⁴ Ibid., Estrofa VI, vv. 59-60, p. 30. (ver el poema completo en el anexo No. IV)

⁵⁵ Ibid., Estrofas VII, vv. 73-76 y VIII vv. 95-95, pp. 50-51. (ver el poema completo en el anexo No. V)

⁵⁶ Ibid., p. 61. (ver el poema completo en el anexo No. VI)

⁵⁷ Ibid. p. 64. (ver el poema completo en el anexo No. VII)

de su poema, que es considerado uno de tres poemas místicos escritos por la autora.⁵⁸ Santa Teresa recurrió a este villancico de tema amoroso para dar salida a su vivencia mística; su esencia es morir para que la unión con el Amado sea perfecta. Es como si el cuerpo fuera el obstáculo final para la unión plena con Dios, tal como lo escribió san Pablo: “Anhele disolverme y ser definitivamente con Cristo.” (Filip. 1,23); es la experiencia de quien ha perdido su pequeño ego para volverse a Dios. En este mismo sentido se puede mencionar la Carta a los Corintos en la que Pablo dice: “Quien está unido con el Señor es con él un solo espíritu” (1 Cor. 6,17) o “Vivo yo, pero ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí” (Gál. 2,20).

2.1.- El estribillo

Las estrofas con estribillo pertenecen a la poesía popular. El estribillo estaba constituido por uno o más versos que se repetían después de cada estrofa y que probablemente la gente cantaba a coro debido a su oralidad nemotécnica o rimada. El estribillo encerraba la idea principal de la poesía y su repetición contribuía a crear un clima poético en el ánimo de los oyentes. Se citarán sólo tres clases de composición en las que el estribillo intervenía como elemento capital, estos son: el zéjel, el villancico y la letrilla.

El zéjel es una composición estrófica de la métrica española que tiene su origen a finales del siglo IX. Mochadme el “Cabrer”, un poeta de Cabra, Córdoba, al que todos llamaban El Ciego, inventó, un género poético: las moaxajas. Con esta palabra que significa collar, se designaban una serie de versos cortos a los que se les añadía, como conclusión, unas estrofas en árabe vulgar o en lengua romance. Uno de los rasgos más característicos de estas composiciones es que en ellas aparecen

⁵⁸ García de la Concha. (Op. Cit. p. 321)

personajes no humanos –palomas, ciudades- por citar algo, que entonaban palabras que deberían salir de la boca de una muchacha. Estos estribillos se llamaban jarchas y fueron el fruto de una sociedad heterogénea en lo lingüístico y cultural, ya que cuando los ejércitos árabes invadieron la península ibérica, se dio el mestizaje. Estas jarchas están consideradas como los testimonios más antiguos de la lírica popular europea.

Posteriormente dicha composición fue cultivada por los poetas arábigo-andaluces, castellanos y europeos; consistía, en su forma más típica, en un estribillo de dos versos, al que seguían otros tres monorritmos (mudanza) y un cuarto verso (vuelta) que rimaba con el estribillo, anunciando su repetición aa (estribillo), bbb (mudanza) a (vuelta). O sea, aa-bbba, aa-ccca, aa-ddda, y así sucesivamente.

El villancico era semejante al zéjel, pero en su forma más habitual ofrecía las siguientes diferencias: el estribillo solía tener tres o cuatro versos (el zéjel sólo dos); la mudanza se hallaba constituida por una redondilla (en el zéjel eran tres versos monorritmos); y entre la mudanza y la vuelta había versos de enlace (que no existían en el zéjel). O sea: abb (estribillo), cddc (mudanza), cbb (enlace, vuelta y segundo verso del estribillo). Cabe hacer mención que la existencia de un núcleo (el villancico) y una glosa o desarrollo en coplas, facilitaba el proceso de divinización de la poesía estrófica de tipo tradicional: unas veces bastaba, para pasar a lo divino, con cambiar la glosa: otras veces un ligero toque al villancico coadyuvaba con eficacia en este proceso. Valga el siguiente villancico para ejemplificar lo antes dicho:

Linda zagaleja
duélete de mí
que muero de amores
después que te vi.⁵⁹

⁵⁹ Cejador y Frauca, J. *La verdadera poesía castellana*. Revista de Archivos. Madrid. 1921. Villancico popular. Tomo II

Este villancico popular alude no sólo a la muerte de amor, sino al “ver” como causa directa del mal de amor.

En lo que se refiere a la letrilla, ésta tiene una estructura parecida a la del villancico, del que se diferencia por su tono satírico y por ofrecer un estribillo más breve. Hay que advertir, no obstante, que tradicionalmente se ha dado el nombre de letrilla a las composiciones caracterizadas por el empleo de vuelta y estribillo situados tras una serie de estrofas del mismo tipo. - décimas, por ejemplo-.

En el caso del poema “Vivo sin vivir en mí”, la vuelta del estribillo tiene varias funciones. Por una parte repetirse de manera idéntica en las ocho estrofas ayuda a establecer el sistema ideológico de partida: una vida terrena despreciable, una situación de desesperanza.

Entrando directamente al análisis del poema tenemos que, lo que se entiende por el estribillo, en realidad es la glosa, es decir la explicación o ampliación de un tema, en este caso: la muerte de amor. Esto tiene su origen desde el siglo XV cuando se glosan poéticamente las canciones, escribiéndose una copla por cada uno de los versos glosados, que suele dejarse como colofón de la copla; esta técnica mantuvo su éxito hasta el siglo XVIII.

El estribillo consta de un terceto con rimas abb y en el primer verso se encuentra una aliteración⁶⁰ de *i* que se da en todas las sílabas tónicas: *Vivo sin vivir en mí*

A partir de la palabra ‘sin’ todas las vocales son palatales, de modo que se ve una escisión en el verso. Esto subrayaría el sema de “carencia” que esta palabra confiere al lexema que modifica. Además relaciona a manera de eje, el mismo verbo

⁶⁰ Aliteración del latín *littera* ‘letra’, que es la repetición de sonidos iniciales en palabras cercanas, especialmente en versos. Una definición aproximada de aliteración, que también la ejemplifica podría ser: “sonidos semejantes en sílabas seguidas”. (Gómez. Op. Cit. p. 53.)

‘vivir’ utilizado una vez en primera persona y la otra en infinitivo. Por esta aparente homogeneidad contextual en la que se sitúa esta preposición ‘sin’, se refuerza también un significado no homogéneo. Asimismo la aliteración relaciona ‘sin’ con ‘mí’.

Se dan así, en el primer verso, los siguientes pares debidos a la aliteración y a los acentos: vivo : sin , sin : vivir y vivo : vivir, sin : mí

Además se asemejan las preposiciones ‘sin’: ‘en’, tanto por la función como por las aliteraciones (palatal, nasal).

En el segundo verso: Y de tal manera espero. Presenta sus crestas acentuales sobre la vocal media *a* y la palatal *e*. Las relaciones que se producen son:

tal : manera ; manera : espero

En este último par, la paronomasia⁶¹ ‘-era’ : ‘-ero’ realza las diferencias entre las categorías y, a la vez, se “contaminan” una de la otra: ‘tal manera’, en relación con ‘espero’, dota de “intensidad” al verbo, mientras que ‘espero’ verbaliza, si se puede decir así, a ‘tal manera’. Por otra parte, ‘tal’ y ‘espero’ introducen las primeras oclusivas sordas, lo que las asemeja también.

El tercer verso: que muero porque no muero, presenta una tendencia clara hacia las vocales velares: *ue*, *o*. Dos de los acentos principales recaen sobre la misma palabra, recalando así, en un significante homófono, diferencias de sentido, ya que el mismo hecho de la repetición hace que cambie de significado en el código poético. Además el acento obstructivo de ritmo sobre ‘no’ refuerza la negación y, con ello, la paradoja.

⁶¹ Semejanza fonética entre dos o más vocablos.//Figura retórica que consiste en la combinación de palabras fonéticamente semejantes. *Diccionario Carraggio de la Lengua Española*. Carraggio. Barcelona. 1982.

El acento secundario en la cuarta sílaba, ‘*por-*’, es reforzado asimismo por la repetición de ‘que’. Nuevamente un contexto fónico homólogo hace resaltar el elemento distintivo, esta vez, en cuanto a su sema de “causalidad”: que: porque.

En sentido vertical hay una oposición fonológica entre el primero y el tercer verso, debida a las vocales palatales en el primero y a las velares en el tercero. Por otra parte, las nasales en los tres versos relacionan ‘mí’: ‘manera’; ‘muero’: ‘no muero’. Los campos semánticos de todos estos signos son importantes para el poema.

La rima entre ‘espero’: ‘no muero’ recalca la sinonimia que el texto establece entre dos unidades.

Las dos paradojas que se presentan en primer y en el tercer verso tienen diferente fuerza, cuya señal es una marca morfológica distinta. La segunda paradoja ‘muero porque no muero’ provoca mayor ruptura que la primera ‘vivo sin vivir’, puesto que en las formas verbales coincide la persona gramatical.

Para Margarita Pease⁶² el estribillo del poema habla de que sólo la muerte en su acepción cultural, es decir, cristiana, traerá consigo la vida verdadera. Y se puede entender de la siguiente manera: Como “vivo sin vivir en mí”, el primer ‘vivo’ alude, en realidad, a un ‘muero’, puesto que ‘sin vivir’, se interpreta como ‘ausencia’ de Dios, esto es, sólo en cuanto a la vida corporal. El segundo ‘vivir’, en cambio, se refiere a la vida del alma. Así, este ‘vivir sin vivir’ conlleva, en total, una carga negativa. El segundo verso, sin embargo, carga positivamente al poema, pues al ‘esperar’ la vida eterna, se desea la vida del alma. Pero en todas las estrofas el tercer verso del estribillo retorna a la situación inicial con la otra paradoja: ‘muero por que

⁶² Seminario de poética en el Instituto de Investigaciones Filológicas.

no muero'. El primer 'muero' alude a la vida anímica, la vida verdadera, y se interpreta como "sufro"; el segundo, en cambio, se refiere a la vida terrena, corporal, que es detestable dentro de la paradigmática de este código cultural. Hasta aquí en lo referente al estribillo.

"Vivo sin vivir en mí" es un poema lírico y por lo tanto no cuenta hechos ni hazañas, por eso, no se advierten los efectos de la progresión silogística, sino que el desarrollo de la lectura y las expectativas del lector van juntos; tampoco hay progresión cualitativa, es decir, que se puede estar de acuerdo con lo que sucede en el poema, pero anticipar la progresión.

De forma reiterada santa Teresa nos muestra por sus palabras su amor profundo por Dios y su anhelo intenso de estar con Él. De principio a fin, ella refiere al "amor con que yo vivo" (v. 10), diciendo que "es dulce el amor" (v. 24) y llamando a Dios "para mejor a él gozarle" (v. 53). Para ella, "el amor es fuerte", (v. 36) tan fuerte que "muero de amor." (v. 2) Su amor para Dios, su deseo de verle está bien reflejado en todas partes del poema. Ella lo dice claramente cuando declara su "pasión ver a Dios." (vv. 13-14) Lo quiere tanto que clama "no tardes, que te espero," (v. 34) y "Quiero muriendo alcanzarle." (v. 54)

Estos versos son buenos ejemplos de la forma repetitiva manifestada en una emoción o una actitud continuadas. Desde el comienzo, el poema ofrece estos temas y la expectación de los que seguirán. Por ello, la continuación sucesiva satisface el deseo.

Esta reiteración también se encuentra en el ritmo y la rima. El ritmo no es absolutamente igual en cada estrofa, pero hay aspectos constantes. Todos los versos son octosilábicos y el acento más fuerte cae en la penúltima sílaba. La rima es

constante y después de los primeros tres versos, sigue el esquema “abbaacc” en cada estrofa. Las vocales donde descansa la rima varían en los componentes “a” y “b”. Sin embargo, en el componente “c,” la rima queda en “ero” por todo el poema. Puesto que ritmo y rima se establecen al principio, el lector anticipa que estos aspectos permanecerán.

En el tercer verso del estribillo se lee “que muero porque no muero”. Esta frase se encuentra al final de cada estrofa, y por lo tanto el poema es una letrilla y tiene la atracción de una forma convencional.

2.2.- Métrica

Del griego *pros* ‘además de’ y de *oidé* ‘canto’, es decir *prosoidía* que significa canto acompañado⁶³, es el estudio de la versificación y especialmente de las estructuras medidas del verso. Este estudio depende principalmente de las cantidades silábicas y de los acentos de las palabras y de su orden, que también tiene en cuenta las rimas y los patrones de rima, los tipos de estrofas y las formas fijas. En español y otras lenguas romances, los versos no son cuantitativos ni principalmente acentuales sino silábicos: se basan en el número de sílabas, aunque cuenta el lugar de los acentos.

Los versos del poema se componen de ocho sílabas, a sabiendas que la última sílaba siempre es decisiva para que resulten las ocho, pues si termina en palabra grave, como en el verso “y tan alta vida espero”, es fácil dar con el resultado:

y - tan - al - ta - vi - da es - pe - ro

1 2 3 4 5 6 7 8

⁶³ Gómez Op. Cit. p. 411

Así se cumplen las ocho sílabas, gracias a que la última palabra es grave, “espero”, y a que dos vocales se juntan para formar una sola sílaba en el número 6 “da- es”, fenómeno vocálico denominado sinalefa⁶⁴.

Si la última palabra del verso es aguda, se sabe que cuenta por dos, como si fueran en realidad dos sílabas, como en el verso “Vivo sin vivir en mí”, en donde al final hay que sumar duplicando esa última sílaba, si bien no se puede decir que sea aguda, sino diacrítico acentuado:

Vi – vo – sin – vi – vir – en – mí
 1 2 3 4 5 6 7+1=8

Poéticamente se cuenta con ocho sílabas también, pues el sonido fijo de la última palabra hace un efecto musical como si se esperara rematar con una sílaba más, de tal forma que los dos versos juntos, poética y musicalmente, como todos los del poema, tienen ocho sílabas:

Vi – vo – sin – vi – vir – en – mí, ()*
 1 2 3 4 5 6 7 8
y – tan – al – ta – vi – da es – pe – ro,

Ahora bien, en los esquemas de verso conocidos, que van desde las dos sílabas hasta las dieciséis, existe una división entre los que van de dos a ocho y los que van de nueve a dieciséis, llamándose los primeros, por tener menos sílabas, “de arte menor”, y los segundos, más largos y con más sílabas, “de arte mayor”. En consecuencia, este poema de de arte menor.

⁶⁴ Del griego *synaloiphé* ‘fusión, unión’: es la unión en una sílaba de dos vocales sucesivas de sílabas adyacentes. (Gómez. Op. Cit. p. 590)

2.3.- Rima

El poema tiene un esquema de rima perfecto, pues todos los versos riman de forma consonante, a partir de las sílabas acentuadas de la última palabra de cada verso, todas las letras son las mismas, en contraste con las rimas de forma asonante, donde basta con que rimen las vocales.

En principio, si se pone una letra a cada forma de rima desde el inicio del poema, se tendrá en el primer verso del estribillo que tiene terminación en ‘í’ (“Vivo sin vivir en mí”), y a esa terminación se le llamará (a); el segundo verso como termina con rima en ‘ero’ (“y tan alta vida espero”), se le llamará (b); y así sucesivamente: si volviera a aparecer una terminación en ‘í’ a lo largo del poema, se titulará nuevamente (a); si aparece una nueva, se llamará (c), como en el segundo verso de la primera estrofa, que termina en ‘or’ (“después que muero de amor”).

De tal forma que la estructura del poema quedará de la siguiente manera: en el estribillo tendrá un esquema: -abb-, en donde la rima -b- reaparecerá al final de cada estrofa. En la primera estrofa la estructura quedará: -accaabb- en donde la primera rima es la del primer verso del estribillo; la segunda estrofa queda estructurada de una forma: -deeddbb-, que será el esquema que se repetirá en el resto del poema; la tercera estrofa se estructurará: -fggffbb-; en la cuarta estrofa se encuentra la estructura: -hcchhbb-; la quinta estrofa quedará: -ijjiibb-; en la sexta estrofa aparece: -kllklbb-; la séptima estrofa se estructurará de la siguiente manera: -mnnmnbb-, en el caso, de la rima -m-, como toda rima, tiene una función sonora, no importa que la primera haya una “b” -iba- y en las otras una “v” -iva-; en la octava y última estrofa, de igual forma, no importa que una sílaba final esté acentuada y la

otra, con la que rima, no lo esté, como en el caso de las rimas en –a-, quedando la estructura: -ñaaññbb-.

En conclusión, teniendo rimas de forma consonante y una métrica constante en verso octosílabo, este poema está construido en verso clásico.

2.4.- Figuras retóricas: antítesis y paradoja.

Se podría escribir una tesis solamente tratando de los tropos en el poema. Pero son dos los más importantes: la antítesis⁶⁵ y la paradoja⁶⁶, pues van juntos y llenan el poema. La primera antítesis aparece en la tercera estrofa, donde viene las palabras “prisión”, “cautivo”, “prisionero”, y “libre”. En la quinta estrofa, habla de la “vida amarga” y el “amor dulce”. Otras antítesis unen las palabras “morir” y “vivir” (vv. 33-36 y 49), “ganarte” y “perderte” (vv. 42 y 55).

Las paradojas son igualmente comunes, se inicia en el mismo título del poema y con los versos 1 y 3 del estribillo: “Vivo sin vivir en mí”, “muero porque no muero” (y al final de cada estrofa); “Vivo ya fuera de mí” (estrofa I, v. 1); “muriendo el vivir” (v. 31); “vida, no me seas molesta/mira que sólo te resta/para ganarte, perderte” (vv. 37-39); “viva muriendo” (v. 45); “Aquella vida de arriba/que es la vida verdadera/hasta que esta vida muera/no se goza estando viva” (vv. 49-52) son algunos ejemplos.

La natural contradicción de estos dos tropos y el reunir extremos o conceptos opuestos produce que al leer el poema se sienta la urgencia y desasosiego que sintió santa Teresa. También le da al lector el sentido de equivocación, de que algo no está

⁶⁵ Del griego *antíthesis* ‘oposición’, de *anti* ‘contra, opuesto’+ *tithénai* ‘poner, colocar’, es la oposición retórica de ideas contrastantes. (Gómez. Op. Cit. p. 71)

⁶⁶ Viene de dos raíces griegas *para* indica ‘distancia’ o ‘vecindad’, es decir, la cercanía y *doxa* ‘conjunto de ideas recibidas sin discusión’. Figura retórica en la que se relacionan dos ideas que, en principio se dirían opuestas o contradictorias. (Gómez. Op. Cit. p. 482)

como debe ser. Este sentido refleja los sentimientos de la santa, quien no está con Dios donde quiere estar. Para ello se vale de la siguiente figura retórica.

2.4.1.- Metáfora

Del griego *metaphorá* ‘traslación, transferencia’⁶⁷ es la figura retórica donde hay una comparación implícita. Consiste en trasladar el sentido recto de una palabra a otro figurado, como en los casos siguientes: “cuando el corazón le di” (v. 5), no se puede, literalmente, dar el corazón, sino el amor que simbólicamente surge del corazón; “esta divina unión” (v. 8), es decir, el amor que surge del matrimonio místico que ella realiza con Él⁶⁸ ; “¡esta cárcel, estos hierros/ en que el alma está metida!” (vv. 17-18), haciendo una clara alusión al cuerpo humano.

2.4.2.- Hipérbole

Del griego *hipérbole* ‘exceso’, es la figura retórica con que se exagera extremadamente algo para obtener un efecto especial; ordinariamente se considera que contrasta con las lítotes.⁶⁹ Se ha dicho que las hipérbolés “mienten sin engañar”.⁷⁰

En la segunda estrofa, en el verso diez, se lee: “ha hecho a Dios mi cautivo”; hay que recordar que para las religiones orientales y sobre todo para sus místicos, Dios no se encuentra fuera del hombre, sino que Él mora en el hombre mismo, siendo el cuerpo el templo en donde es venerado; por eso utilizando este

⁶⁷Gómez. Op. Cit. p. 407

⁶⁸ Desposorio espiritual (*Libro de la vida* 29, 13-14; *Moradas* VI) gracia de unión que precede al matrimonio espiritual o unión transformante (*Moradas* VII).

⁶⁹ Del griego *litós* ‘sencillo, tenue’, se dice que es una atenuación, es una figura retórica en que se expresa una afirmativa mediante la negación de su contrario. Como la lítote quita intencionalmente énfasis a la expresión, se considera que contrasta con la hipérbole. (Gómez Op. Cit. p. 396)

⁷⁰ Gómez Op. Cit. p. 280

recurso, la santa remata expresando “y causa en mí tal pasión/ver a Dios mi prisionero” (vv.12-13). Aquí no es que santa Teresa tratara de exagerar en el lenguaje para hacer ver las cosas en un grado mayor del que en verdad tienen, tal como sería otra de las definiciones para la hipérbole, sino que valiéndose de este recurso literario expresa una verdad más profunda: tomar conciencia de que ella es parte de ese todo universal al que comúnmente se ha denominado Dios.

La tercera estrofa inicia con un especie de lamento, con un exagerado pesar que le causa esta vida a donde fue desterrada: “¡Ay qué larga es esta vida!/¡Qué duros estos destierros!”; esto incita a pensar que el paraíso pudiera ser un estado de ataraxia o imperturbabilidad, en donde no hay bueno ni malo, donde simplemente se es, y se puede encontrar a Dios; la vida externa, sería el “castigo” al que fue acreedor el hombre, ya tan comentado por algunas religiones, y quien ha comprendido que la verdadera vida no es ésta, sino la interior, como fue el caso de santa Teresa. Claro que está ansiosa de regresar a ella; por esto ella pide desesperadamente en la estrofa IV, versos 26-27: “Quítame Dios esta carga/más pesada que el acero” y que a los ojos de un lector de poesía pareciera un excelente uso de la hipérbole.

2.4.3.- Alegoría

Del griego *allegoreín* ‘hablar figuradamente’, expresión escrita por medio de acciones y personajes simbólicos de generalizaciones acerca de la conducta humana; su sentido superficial o literal ilustra un significado más profundo.⁷¹ Es una ficción que presenta un objeto al espíritu para que sugiera el pensamiento de otro.

⁷¹ Gómez. Op. Cit. p. 41

La estrofa VIII inicia con la alegoría a la que hace referencia el poema entero: “Aquella vida de arriba”, es decir, el paraíso, pero ese “arriba” desde luego que no se refiere a una altura, sino que es el símbolo para referirse a algo muy profundo en el individuo.

2.4.4.- Apóstrofe

Se puede interpretar el poema como una confrontación del alma con la Vida y la Muerte presente a partir de la estrofa quinta y que se sucede hasta el final, remarcada con la posición de cada apóstrofe⁷² al cierre o al comienzo:

Estrofa V:

...
Muerte, do el vivir se alcanza,
No te tardes, que te espero.
...

Estrofa VI:

...
Mira que el amor es fuerte;
Vida, no me seas molesta
...

Estrofa VII:

...
Muerte, no seas esquiva;
Viva muriendo primero
...

Estrofa VIII:

...
Vida, ¿qué puedo yo darle
A mi Dios que vive en mí
...

En los versos anteriores se manifiesta una ordenación dialéctica de cuatro estrofas, subdivididas en dos grupos binarios. Las dos primeras enuncian el estado

⁷² Del griego *apostréphein* ‘volverse, apartarse’, de *apo*: lejos + *stréphein*: volverse, voltearse.- el dirigirse retóricamente a una persona (o cosa personificada) ausente. Además, el dirigirse a sí mismo, o a una sola persona entre le público. (Gómez. Op. Cit. p. 81)

del alma y sientan la base para los posteriores juicios de valor y desbordamiento. Cuando se habla de la experiencia que se denomina Vida, no se refiere a la experiencia de su vida sino de la Vida, aquella que no es suya aunque esté en ella; aquella Vida que no muere, que es infinita, que santa Teresa llama divina: Vida, empero que se “siente” palpar, o mejor dicho simplemente vivir en todo ser vivo. Sus interpretaciones, naturalmente varían, desde el llamado sentimiento oceánico hasta la sensación biológica de vivir, pasando por la experiencia de Dios, de Cristo, del Amor o incluso del Ser. La santa basa su idea en la esperanza de las estrofas V y VI: puesto que la esperanza le garantiza que mediante la muerte alcanzara la Vida, vive sólo con la confianza de que ha de morir; no tardes, muerte, la que le dará la Vida.

2.4.5.- Oxímoron

Del griego tardío *oxýmoros* ‘sutilmente tonto’ del griego *oxýs* ‘agudo’ + *morós* ‘tonto’, es la figura de retórica en la cual, para un efecto epigramático, se combinan términos contradictorios.

En el verso quinto de la estrofa VI, santa Teresa se apoya en esta figura retórica, cuando dice: “Venga ya la dulce muerte”, ninguna muerte, por lo menos para aquellos que no son místicos puede ser dulce, excepto cuando esta transformación mística del acto postrero se hace en conciencia, para esperar el “dulce momento” del tránsito final; en este caso el oxímoron tiene sentido.

2.5.- Análisis simbólico

El símbolo pertenece al mundo de las abstracciones, de las reflexiones, y son las palabras símbolos, con los que santa Teresa trató de transmitir imágenes y sensaciones que le acontecían en el mundo de las ideas, o como dijera Platón en la “caverna”. Por eso, es de reconocer el esfuerzo de la santa por plasmar en palabras sencillas lo que se vive a ese nivel de introspección o de conciencia, donde se dice mora la divinidad y por tratar de transmitir su experiencia. Hay que recordar que este poema surgió el domingo de Pascua de Resurrección del año 1571, después que santa Teresa escuchara los cánticos de la novicia Isabel de Jesús y la hiciera entrar en un estado de arrebato, fuera de sí, fuera de su propio “yo”.

Para hacer el análisis del poema estrofa por estrofa, es necesario dejar claro que el lenguaje poético que utiliza la santa es el más cercano para expresar su experiencia de amor, pero no se debe olvidar que se trata de una analogía, ya que hay estados del alma que no se pueden expresar, y que sólo el que los vive puede entenderlos. ¡Entender no entendiendo! Estas palabras que resuenan a lo largo de la tradición apofática desde el tiempo de Dionisio de Areopagita dan a entender que para conocer con sabiduría divina se debe abandonar el conocimiento ordinario. Esto es lo que se conoce como sabiduría mística: secreta, informe, oscura, es el penetrar en una nube del no saber.

Hay un conocimiento que se adquiere por la investigación científica, es decir experimentando, comprobando y juzgando. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás había mantenido que no hay nada en el intelecto que no existiera con anterioridad en

los sentidos.⁷³ En consecuencia el conocimiento llegaba por medio de los sentidos exteriores hasta los sentidos interiores y era transmitido al intelecto por la que se llamó *species impressa* o *species adquisitiva*. Pero existe otro tipo de conocimiento llamado más apropiadamente sabiduría, que es un don del Espíritu Santo. No llega a los sentidos exteriores, sino que es directamente infundido en el corazón de los elegidos; por esta razón es un conocimiento que trasciende imágenes y conceptos, es de lo que san Pablo habla: “Lo que ni ojo vio, ni oído oyó, no pasó a hombre por pensamiento, lo tiene Dios preparado para aquellos que le amen” (1 Cor. 2,9).

A este respecto se han hecho estudios sobre los “sentidos interiores”; Karl Rahner afirma que se trata de un grupo complementario nuevo de cinco sentidos en la esfera de lo espiritual; incluso afirma que Orígenes encontró evidencia de su existencia en las Sagradas Escrituras, en Moisés, los profetas, en Juan y Pablo⁷⁴. Sea como fuere, la noción de los sentidos interiores fue asumida por santa Teresa, que habla de ver sin nuestros ojos, de oír sin nuestros oídos, de oler sin nuestra nariz.

Hechas las aclaraciones pertinentes se procederá al análisis simbólico de cada estrofa.

⁷³ “Nihil est in intellectu quod non fuit prius in sensu”. *Suma Teológica*, II,c. 87,a.

⁷⁴ Rahner Karl. Experience of the Spirit: Source of Theology, en *Theological Investigation*, trad. David Moreland, Nueva York, Crossroads, 1983. Ed. Castellana: *Experiencia del espíritu*, Madrid, 1978.

Estrofa I

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

En el primer verso la santa nos habla de un estado sobrenatural, de un *raptus* en que se hallaba, propio de los místicos y que es equiparable a un estado de éxtasis, que se define a su vez, como el momento que el alma está fuera del cuerpo.⁷⁵ Aquí se encuentra una relación a lo escrito por san Agustín, referente a la gracia, que se verá más adelante. Ella misma escribió: “En este tiempo me dieron las *Confesiones* de san Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las había visto. Yo soy muy aficionada a san Agustín...”⁷⁶ Y es precisamente en las *Confesiones* que el santo escribe: “Tarde os amé... y he aquí que Vos estabais dentro de mí y yo de mí mismo estaba fuera...estabais conmigo y yo no estaba con Vos”.⁷⁷

Por consiguiente, todo lo que la santa sintió y posteriormente escribió no procedía de ella, sino de un poder superior que había tomado posesión de su persona; era el Espíritu quien la había inspirado. Ya el propio Pablo en sus epístolas había hablado de un hombre al que conocía, en cuyo cuerpo o fuera de él no lo sabía, era Dios quien lo sabía, y que fue elevado al tercer cielo y oyó voces que los humanos no pueden oír. (2 Cor. 12, 2-4)

En el verso: “después que muero de amor”, la santa toma la idea de la muerte de amor que utilizaban los trovadores, que a su vez derivaba del tema del amor

⁷⁵ *Diccionario de la mística*, Monte Carmelo.

⁷⁶ *Vida*. Cap. 9,7

⁷⁷ *Confesiones*, X.27

cortés. Se asemejaba a lo que ella sentía, en tanto la necesidad de encontrar el amor más sublime que no podía encontrar en esta vida; intuía estaba dentro de sí y que solamente podía alcanzar muriendo. La muerte a la que hace alusión la santa es desde luego una anticipación de la muerte biológica; pero contrariamente a esta última, constituye un acontecimiento metafórico, parcial y limitado en el tiempo.

En “porque vivo en el Señor” la santa comenta que el estado de muerte al que así se llega (del verso 2) no es negativo, sino que es un nuevo ser, tiene una vitalidad interior que constituye lo opuesto dialécticamente al estado exterior, puesto que vive en su objeto deseado: Cristo. Esto se explica mejor con las palabras de Eckhart cuando menciona: “¿Cómo ha de estar el hombre que vea a Dios? Ha de estar muerto”⁷⁸. Es decir que para llegar a vivir en el Señor de acuerdo con los pasos que menciona Teresa, se deben experimentar varias muertes.

En el verso: “que me quiso para sí” manifiesta la gracia, es decir aquella comunicación del Espíritu de la que se habla en el primer verso, donde se manifiesta conocimiento y amor de Dios al alma de la santa. Es cuando ella llega a ser partícipe del don de Dios en Cristo y en Espíritu.

Cuando dice: “Cuando el corazón le di”, vuelve a hacer uso de imágenes pertenecientes al amor cortés, pues la amada entrega al amado una prenda personal como señal del amor comprometido o pactado entre ellos; pero debe entenderse en el sentido de una entrega total.

Referente a la entrega de una prenda en señal de amor, podríamos citar desde el punto de vista profano el pasaje bíblico de Tamar y Judá:

¿Qué me darás para tener relaciones contigo? ...¿Darás una prenda hasta que lo envíes?...¿Cuál es la garantía que te daré?, a lo cual dijo ella: Tu sortija con sello y tu

⁷⁸ Eckhart, Maestro, religioso dominico fundador de la mística especulativa, *Libro de las consolaciones divinas*. (Diccionario de la mística. Op. Cit. p. 320)

cordón y tu vara que tienes en la mano. Entonces él se los dio y tuvo relaciones con ella. (Gén. 38, 15-18)

De igual forma, la locución “Prenda de Amor”, asociada a este verso es una “tópica” que se encuentra en innumerables citas y referencias de la historia de la literatura; hace mención a las manifestaciones externas del amor usadas desde Ovidio, Tito Livio, Propercio, como bien cita en su libro la Dra. María Andueza.⁷⁹ Donde ella misma se pregunta ¿Qué se entrega en prenda de amor? Y contesta: “No es alhaja de plata u oro sino Persona Divina Encarnada.” *Jesucristo* es la “prenda del amor divino” dada por Dios a los hombres como prueba de su amor y en señal de rescate, es un amor sin límites, un amor sin dimensiones. Este verso manifiesta el anhelo de Teresa de morir pronto para unirse con Dios, templada por el deseo de sufrir por su amor. Alude a la transverberación⁸⁰ o herida en el corazón, herida de amor del Esposo (Cristo), la cual recibió en 1560, por medio del ángel transverberador.⁸¹ A este propósito escribió: "La única razón que encuentro para vivir, es sufrir y eso es lo único que pido para mí". Según reveló la autopsia en el cadáver de la santa, había en su corazón la cicatriz de una herida larga y profunda.

San Juan de la Cruz ofrece una explicación en cierto modo similar. Habla constantemente de luz, de una luz espiritual que fluye sobre los sentidos causando a veces una gran alegría y otras veces un gran dolor. La unidad de la persona humana

⁷⁹ Ovidio: *Pignora da, genitor, per quae tua vera propagor credar*. “Dame, padre mío, pruebas seguras indubitables, por donde vea que soy tu hijo”.

Tito Livio: *Pignora conjugum ac loberorum*. “Las esposas y los hijos, prendas de cariño y de ternura.”

Propercio: *Tibi comiendo comuna pignora natos*. “Te recomiendo los hijos, prendas de nuestro amor.”

Andueza, María Concepción. *Amor en la Rusticatio Mexicana*. Revista Universidad de San Carlos.

p. 28

⁸⁰ Transverberación o llaga de amor que puede ser espiritual o a la vez espiritual y corporal (estigmatización de diferentes miembros o sólo del corazón, como en el caso de Santa Teresa./Transfixión, acción de herir traspasando el corazón de parte a parte. Por antonomasia: la transverberación de Santa Teresa.

⁸¹ Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Efrén/Steggink. Madrid, B.A.C. 1979, p.17: transverberación en casa de doña Guiomar de Ulloa, amiga de la santa.

es tal que las experiencias espirituales tienen que influir inevitablemente en el cuerpo. De hecho, es así como san Juan de la Cruz explica los estigmas: como una profunda herida espiritual que inunda el cuerpo produciendo heridas físicas.

El estribillo “Que muero porque no muero” alude a la desesperación que tenía santa Teresa porque le llegara el momento tan deseado para ella: "Desde entonces, dejé de tener miedo a la muerte, cosa que antes me atormentaba mucho".⁸² En ciertos textos con valor especial para la teología mística, se observan elementos recurrentes que recuerdan los estribillos. Uno de estos textos es el Padre Nuestro. Tertuliano, Cipriano, Orígenes y Gregorio de Nisa escribieron comentarios a la oración del Señor, y posteriormente santa Teresa seguiría esta tradición en su *Camino de perfección*. Es como si las palabras “Padre Nuestro” o “Que muero porque no muero” contuvieran toda la teología mística, es decir el inmenso amor de Dios y la confiada respuesta humana; la persona que lo recita se encontrará finalmente transportada más allá de las palabras y los pensamientos hacia el misterio de los misterios, que es una nube del no saber.

Es indudable que en esta primera estrofa santa Teresa deja ver que va en busca de la unión divina, de la presencia interior de Dios. Pero no es capaz por sí misma; necesita una fuerza redentora que la capacite para ello. Esa fuerza que concede Dios gratuitamente, es lo que se conoce como gracia⁸³. De ahí la gran

⁸² *Relaciones I*, 29.8

⁸³ Comunicación del Espíritu y de la palabra, del conocimiento y del amor de Dios al alma humana, por el que ésta descubre la grandeza y la presencia del Absoluto, y llega a entenderse a sí misma, al mundo y a Dios a la luz de este Absoluto, que a la vez es inmensamente trascendente. Claro que hay que tener en cuenta que la gracia no es nunca por completo objeto de la experiencia, sino que actúa sobre todo haciendo que el hombre sobrepase toda la experiencia habitual y salga de sí mismo. *Diccionario de la mística*. Op. Cit. p. 449.

contribución de san Agustín, convencido de la extrema insuficiencia de la naturaleza humana, cuando dice: “Dadme lo que mandáis y mandadme lo que quisiereis”.⁸⁴

Aunque esta doctrina de la gracia es de importancia capital en toda la vida del ser humano, cobra una relevancia especial en santa Teresa. Todo es un don, y los místicos saben que el esfuerzo del hombre es vano –vano a menos que sea dado por Dios-. Uno nunca debe olvidar el amor primigenio de Dios: “Amemos, pues, a Dios, ya que Dios nos amó el primero” (1 Jn. 4,19). Y “No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo soy el que os he elegido” (Jn. 15,16). La llamada es un don; el proceso es un don.

Estrofa II

Esta divina unión
del amor en que yo vivo,
ha hecho a Dios mi cautivo
y libre mi corazón.
Y causa en mi tal pasión
ver a mi Dios prisionero,
Que muero porque no muero.

Para Teresa de Ávila la verdadera libertad era la que surgía de su espíritu y no de la materia; intuía que la expresión más completa y elevada del espiritualismo era el misticismo. Aquí, Teresa no trata a la muerte como en el cantar profano, pues como mística desposada, se halla libre en la prisión de amor con que ella vive; la muerte le dará libertad definitiva.

En el primer verso “Esta divina unión”, que en algunas traducciones se registra como “prisión”, la santa hace referencia a un término muy socorrido en poemas de amor mundano, el de la “cárcel de amor”. El ejemplo más claro de esta

⁸⁴ “Da quod jubes, et jube quod vis”, *Confesiones*, X.29,40.

religión del amor humanista en la literatura española es una novela de Diego de San Pedro llamada precisamente *Cárcel de amor*,⁸⁵ escrita en el siglo XV; es quizá el ejemplo más notable de confluencia entre lo sagrado y lo profano de toda la literatura europea.

En la novela se presenta al amor sin esperanza de realización, como *fe*, una fe y un sufrimiento subsiguiente que, asumidos con plenitud, ennoblecen al amante. La mujer, reservada e inalcanzable, es fuente de gracia, infundiendo al amante no sólo las virtudes cardinales, sino también las teologales de la fe, esperanza y caridad. Puesto que la mujer es el objeto de la fe del amante, el valor supremo en que cree, el amor humano se asocia inequívocamente con la unión mística del alma y Dios y el matrimonio del amor se vincula explícitamente con los estigmas, a saber, la representación de las heridas de Cristo que aparecen en las manos, los pies y los costados de algunos místicos, caso que no es el de santa Teresa.

La popularidad de que disfrutó esta novela indica el amplio favor de una concepción espiritualizada y mística del amor humano, de una tentativa de centrar los valores más elevados de la vida en el amor del hombre hacia la mujer. Al encontrarse alejado en extremo de la experiencia real, el argumento de la novela se desarrolla en un escenario irreal, y alegórico.

La separación esencial de la realidad se basa en la disociación entre el amor espiritual y físico, porque la idealización concreta del amor en términos religiosos y místicos no podía dejar espacio a la sensualidad; de hecho aspira no a refinar lo sensual sino a trascenderlo. El sufrimiento de los amantes literarios equivale a la

⁸⁵ Diego, San Pedro, *Cárcel de amor*, Cátedra, Madrid. 1991.

carne en busca de su propia afirmación, frente al ideal de un amor espiritualizado y, por tanto, casto.

La cárcel de amor trata de concebir o explicar un amor perfecto, o la capacidad del hombre para perfeccionarse a través del amor, lo mismo que estaba tratando de concebir y expresar la poesía de la época. Los teólogos, al igual que santa Teresa, creían sinceramente que la salvación humana había de ser alcanzada a través del amor. La cuestión era saber en qué punto de la escala del ser dejaba el amor de resultar redentor.

La nota predominante de esta poesía es, sin duda, el sufrimiento ante la no culminación. Lo que dice realmente esta poesía es que el amor constituye un servicio que nadie es libre de rechazar; que la constancia en la fe por medio de la lealtad en el servicio ennoblece al amante; que el sufrimiento por la no culminación está hermanado con la muerte y sin embargo este sufrimiento no sólo se acepta sino que se desea como parte del servicio; y que aunque la muerte pueda conllevar liberación no deja de ser menos deseable que el sufrimiento mismo, el cual se desea en sí mismo como prueba de amor.

La razón por la que esta poesía carece de un sentido racional para el amor humano es que utiliza los conceptos y el lenguaje de algo distinto: la religión. Tiene sentido siempre en términos de amor divino inscrito en la tradición de la cristiandad medieval. El místico flamenco Ruysbroeck había calificado al amor de Dios de deseo irresistible de alcanzar continuamente lo inalcanzable, en el cual el objeto deseado no es ni alcanzable ni susceptible de ser abandonado⁸⁶. Trasladada al contexto del amor humano, esta concepción religiosa se convierte en una convención poética.

⁸⁶ Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. Londres, 1960, p. 265.

Al leer este primer verso, irremediablemente se tiene que relacionar con los versos del poema “Noche Serena” de fray Luis de León:

Morada de grandeza,
templo de claridad y hermosura,
el alma que a tu alteza
nació, ¿qué desventura
la tiene en esta cárcel baja, oscura?

(vv. 11-15, ver anexo No. III)

Y esto no es de extrañar, pues como se dijo en el capítulo uno, fue él uno de los que influyó en el pensamiento de santa Teresa.

En el tercer verso escribe: “ha hecho a Dios mi cautivo”, lo que pudiera parecer paradójico y blasfemo, así como en el sexto: “ver a Dios mi prisionero”, donde la santa se refiere al acto supremo de la Eucaristía: del griego *Eúxapiotéw* ó *Eúxapiotós*: ‘dar las gracias, agradecer, estar agradecido’⁸⁷ y *Eúxapiotía*: ‘gratitud’ ‘acción de gracias’.⁸⁸ Esto se refiere al “sacramento instituido por Jesucristo, mediante el cual, por las palabras que el sacerdote pronuncia, se transustancia el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo”.⁸⁹

De lo anterior se desprende tener a Dios cautivo o prisionero implica el acto de la comunión dentro de la misa donde la hostia está transustanciada o transformada en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre. Este tener a Dios dentro de sí en el máximo acto cristiano, implica dar gracias por ello, como lo instituyó Jesús en la última cena; pero también esa acción de gracias implicaba e implica en la tradición judaica la acción de dar gracias por haber salido de Egipto el pueblo hebreo; no solamente porque dejaban atrás el cautiverio corporal, sino por que pasaban también en la tradición talmúdica, del estado de no conciencia o conciencia de esclavo al acto

⁸⁷ Diccionario Griego-Español. Kapelusz. Buenos Aires. 1945. p. 302

⁸⁸ Idem

⁸⁹ Diccionario Carroggio de la Lengua Española. Carroggio. Barcelona. 1982. Tomo II

de conciencia por la voluntad de Dios o conciencia libre. Es lo que se conmemoraba y conmemora en el Pesaj⁹⁰ del Jueves Santo que coinciden siempre por su calendario lunar en el judaísmo como en el cristianismo.

Por lo tanto, tener a Dios prisionero dentro de sí y sentirse agradecido por ese acto de amor como dando gracias por elevar la conciencia que deja atrás la esclavitud para liberarse ante la divinidad y fundirse con ella, llena los conceptos de santa Teresa en estos dos versos. Hay que recordar que la España de santa Teresa estaba impregnada por la tradición talmúdica y el misticismo cabalista, y que además su familia a través de su abuelo paterno en Toledo el 22 de julio de 1485 inició la limpieza de sangre, cosa que no hubiese sucedido sino tuvieran como se afirma sangre judía.

Visto desde otra perspectiva las dos palabras claves en esta estrofa son: 'cautivo' y 'prisionero', a este respecto es necesario aclarar en primer lugar que, en las lenguas indoeuropeas, las palabras para designar a Dios son sustantivos masculinos y las de almas femeninos. Ello hace que la analogía sea psicológicamente adecuada, pues en la unión amorosa el hombre posee y la mujer es poseída; en la relación espiritual Dios ha de ser el poseedor y el alma la poseída; la metáfora es universal e inalterable, sin importar que la persona que registre la unión espiritual sea hombre o mujer, tal es el caso de santa Teresa. A la luz de esta observación ¿qué tipo de significación se le da al sufrimiento que fue característica tan esencial de la literatura amorosa del siglo XVI? En un plano profundo se trata del dolor del deseo

⁹⁰ Tan bien conocida como fiesta de la liberación ya que se conmemora la salida del pueblo judío de Egipto, y simboliza el paso de la esclavitud física y espiritual a la libertad total. Dicho pasaje es relatado en el *Éxodo*. La festividad dura siete días (ocho en la Diáspora), y durante la misma está prohibida la ingestión de alimentos fermentados y derivados de la harina, llamados en hebreo *Jametz*. En su lugar durante la festividad se acostumbra a comer *Matzá*, o pan ácimo. La hostia católica tiene su origen en la *Matzá*. Según la tradición el pueblo judío salió de Egipto con mucha prisa y sin tiempo de prepararse, por lo que no hubo tiempo para dejar leudar el pan para el camino, y de esta creencia deriva la prohibición de ingerir *Jametz*.

detenido, el dolor de la no realización; dice la santa: “Y causa en mí tal pasión/ver a Dios mi prisionero”. La persona que ama debe procurar ser correspondida; la esperanza de que así suceda promete alegrías, pero el temor a que no suceda, aún más, la certeza de que nunca sucederá, le hacen llegar al borde de la desesperación: Que muero porque no muero.

Si se situara al sufrimiento amoroso en un plano mucho más profundo que el del dolor por el deseo no realizado, por supuesto, el amante sufrirá si su amor no es correspondido; pero incluso cuando es correspondido y se alcanza la unión, el amor realizado de la unión sexual no deja de ser angustioso porque el amor es el deseo de una unión total y completa con el ser amado, la fusión de una persona con otra. Ello es posible con las almas, pero no con los cuerpos, que siempre han de permanecer separados y diferenciados. De este modo, el cuerpo frustra la unión perfecta del amor y el amante sufre, pues la unión imperfecta que sí alcanza le hace anhelar cada vez más la unión perfecta que nunca será capaz de alcanzar. Hay sin duda algo profundamente trágico, algo existencial que penetra en el corazón de la experiencia humana, en esta idea del cuerpo sintiendo angustia con la única clase de éxtasis que es capaz de conocer. Para santa Teresa la salida a este sufrimiento será la ascensión hasta la unión con Dios en la contemplación.

Sin embargo, el sufrimiento místico de santa Teresa deriva de la misma tradición cristiana en referencia a Jesús cuando oraba en el huerto de Getsemani. Según San Lucas, mientras oraba “y estando en agonía, oraba más intensamente; y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra”. (Lc. 22,44)

Estrofa III

¡Ay qué larga es esta vida!
¡Qué duros estos destierros!
¡Esta cárcel, estos hierros,
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida
me causa dolor tan fiero,
Que muero por que no muero.

Hay una clara influencia de su prosa en su poesía, ya que esta estrofa coincide casi en su totalidad con la Exclamación XV del libro de *Exclamaciones del alma a Dios*⁹¹. Es un pensamiento que se repite en la conciencia de la santa. La estrofa comienza con “¡Ay qué larga es esta vida!”, donde se vale del recurso retórico llamado Apóstrofe -Del griego *apostréphein* volverse, apartarse-, que significa dirigirse retóricamente a una persona (o cosa personificada, en este caso la vida) ausente; además, es la figura con la que el orador se dirige a sí mismo, o a una sola persona de entre el público. Esto es para remarcar un sufrimiento de amor, una desesperación, ya que la estrofa completa habla de que ahora ella es la cautiva, y quisiera seguir estando fuera de ella, es decir en éxtasis y con ello estar con Dios.

Cabe mencionar que también este tópico la santa lo maneja primeramente en su prosa, y que ese ¡Ay! desgarrador es tomado de un villancico popular que dice así:

¡Ay, que no hay amor sin ay!
Ay que su ay tanto duele,
Que muero por ver si hay
Algún ay que mi ay encele
Que el dolor no revele.⁹²

⁹¹ *Exclamaciones XV*, p. 1043

⁹² Citado por Helmut Hatzfeld, tomado de J. Cejador. *La verdadera poesía castellana* (Madrid: Rev. de Archivos, 1921), III, No. 1601, 86.

Ahora bien, en estas estrofas santa Teresa se ha referido varias veces a la muerte como liberadora de un vivir angustioso por la ausencia del Amado. La exclamación del primer verso de la segunda estrofa: “¡Ay, qué larga es esta vida!” unida a las exclamaciones repetidas en los tres versos siguientes, encierran contenidos de significación que gradualmente refuerzan e intensifican el del verso inicial y llevan implícito el deseo de muerte.

En esta estrofa vuelve hacer un símil del alma encarcelada en el cuerpo. En sus *Relaciones* o *Cuentas de conciencia*, donde informa a sus confesores del estado interior de su alma y de los grandes fenómenos místicos que experimentaba, escribe: “Parece que aquella avejeca del espíritu se escapó de esta miseria de esta carne y cárcel de este cuerpo, y así puede más emplearse en lo que le da el Señor”.⁹³

Estrofa IV

¡Ay que vida tan amarga
do no se goza al Señor!
porque, si es dulce el amor
no lo es la esperanza larga.
Quíteme Dios esta carga,
Más pesada que el acero,
Que muero porque no muero.

Esta cuarta estrofa nos habla de la amargura que siente al estar viva por la larga espera para estar ante la presencia del Señor, es decir, no disfruta de las dulzuras de lo exterior, del mundo, que la vida se torna inmerecidamente prolongada, tal como lo manifiesta en los dos primeros versos.

⁹³ *Relaciones*, 9. Escritas en Sevilla en 1576

En los siguientes nos refiere místicamente la dulzura del amor que siente por el Amado, pero no la larga esperanza en sentir la cercanía o la unión. Aquí se puede ver la esencia de la paradoja.

Por otra parte, en los dos últimos versos pide el relevo de la pesada carga referida en tercera persona “quíteme Dios” como una esperanza a revertir la penalidad de cargar con la vida, más pesada que el acero y que remite a la figura retórica de aprisionamiento, de cadenas o rejas, del que es condenado en vida; en sí los versos refieren en esencia la queja y la inquietud de separarse del cuerpo vivo, pero que no se siente vibrar con sentimientos corpóreos y humanos, sino en la mística del corazón donde aspira a estar el alma unida con el Amado y remata con el “muero porque no muero”

Esta angustia del amor, tema de los cancioneros, y su manifestación de vivir muriendo, crearon no sólo un estilo de la época, sino incluso ciertos versos que se volvieron patrimonio común, formulas estereotipadas, como los famosos “ya no vivo, porque vivo/y muero, porque no muero”⁹⁴ que se encuentra en Duarte Brito y posteriormente se encuentra en Juan de Meneses “Porque es tormento tan fiero/la vida de mi cativo,/que no vivo, /y muero, porque no muero”⁹⁵. Y, como bien dice Menéndez Pelayo, “se trata evidentemente de un lugar común en la poesía trovadoresca del siglo XV y no creo que ni Juan Meneses ni Duarte Brito le inventasen”.

⁹⁴ Cancionero de Resendes, I, pp.341-343.

⁹⁵ Ibid. p. 117.

Estrofa V

Sólo con la confianza
vivo de que he de morir
porque, muriendo, el vivir
me asegura mi esperanza.
Muerte, do el vivir se alcanza
no tardes que te espero
Que muero porque no muero.

El deseo de la muerte está explícito y continúa en esta estrofa expresado a través de varias invocaciones directas: “muerte, do el vivir se alcanza,/no te tardes que te espero”, que si se lee junto a la siguiente estrofa da como resultado un dativo ético que refuerza el vivo interés del ruego. Es un modo subjetivo, unido al adjetivo ‘dulce’ y a los adverbios ‘muy ligero’ que nos hablan del deseo de la santa: “venga ya la dulce muerte,/ venga el morir muy ligero”.

Analizando el primer verso de esta estrofa, la santa nos remite a la confianza que se deposita en Dios; ésta es fruto místico del converso o del que ha recibido la gracia de la confianza de la divinidad, consagrada en dos grandes salmos del Rey David, que elevados a la tradición mística refiere: “Dios es mi pastor y nada me faltará...” (Sal. 23) y el “El que habita al abrigo del altísimo morará bajo la sombra del omnipotente...” (Sal. 91); si bien ambos son producto de las salmodias de David al Omnipotente, inspiraron la confianza de los místicos en una relación de gracia, previa aceptación y recepción de Dios en el corazón, abandonándose a la inspirada voluntad en Él.

El segundo verso se enlaza con el primero en esa confianza viva de que los suplicios se terminarán con la muerte y en el tercero reafirma que muriendo y viviendo para esa finalidad asegura la esperanza de la unión con el Amado místico.

Ya en los penúltimos versos se ratifica un cántico a esa esperanza invocando a la muerte que alcanza todo lo humano y aun exhorta “No te tardes que te espero”, porque tiene deseos ardientes de vivir en Él.

Estrofa VI

Mira que el amor es fuerte;
vida, no me seas molesta,
mira que sólo te resta,
para ganarte, perderte.
Venga ya la dulce muerte,
venga el morir muy ligero,
Que muero porque no muero.

Aquí vuelve a ocuparse de la fortaleza del amor contenida en el *Cantar de los cantares* cuando refiere: “...porque el amor es tan fuerte como la muerte”. (Cant. 8,6). Esta fortaleza de amor es provocada por el arrebató místico, cuya intensidad es el propio sentimiento de amor; es lo que lo largo de la obra de santa Teresa y de otros místicos españoles va a ser reconocido como la donación de sí: cuerpo, mente y alma, al servicio de la voluntad de Dios, inundados por ese sentimiento amoroso del que hacen gala. Por eso en los versos dos al cuatro le habla a la vida y le reclama su molesta “vivencialidad”, porque aduce en el tercer verso y en el cuarto “que sólo te resta, para ganarte perderte”; lo que implica una paradoja; pero enuncia o hace alusión a un nivel superior de vida, esto es que presupone la existencia de una vida trascendente, que está más allá de la vida; en otras palabras, para ganar aquella hay que perder esta.

Este concepto de la vida eterna interpretado por los místicos, especialmente por santa Teresa, refiere una vez más a la *unio mysticae* que ya prefigura en sus escritos sobre las moradas cuando hace la analogía con el agua de la lluvia que cae a

la fuente; de la fuente al río y del río al océano; esto es dejar de ser individualidad para fundirse con el océano del gran todo. Por eso en el quinto verso pide que “venga ya la dulce muerte”; sin embargo, el sexto verso alude en que el acto de “morir es ligero” lo que implica prontitud pero sin sufrimiento.

El adjetivo ‘dulce’, ya había sido empleado en la glosa del estribillo: *¿Qué mandáis hacer de mí?* Específicamente en la tercera estrofa: *¿Qué mandáis, pues, buen Señor/que haga tan vil criado?/¿Cuál oficio le habéis dado,/ a este esclavo pecador?/Veisme aquí, mi dulce amor,/amor dulce, veisme aquí: /¿Qué mandáis hacer de mí?* Se sabe que esta composición la cantaba frecuentemente su capellán Julián de Ávila, que la adaptó a lo masculinos, pues como bien dice Emilio Orozco Díaz: “era una costumbre entre los Carmelos”.⁹⁶

Estrofa VII

Aquella vida de arriba,
que es la vida verdadera,
hasta que esta vida muera,
no se goza estando viva.
Muerte no me seas esquiva;
viva muriendo primero,
Que muero porque no muero.

En esta estrofa continúa la congoja de la santa, que le hace sentir la vida como si fuera un morir que no acaba por el amor imposible; pero como ya se ha dicho, éste no es un tópico original de la santa; el tema del vivir muriendo o del morir viviendo y el ansia de la muerte como liberadora, tal como lo manifiesta en esta estrofa se puede leer en la poesía “*Ni bevir quiere que biva*”.⁹⁷

⁹⁶ Orozco Díaz, Emilio. *Expresión, comunicación y estilo en la obra de Santa Teresa*. Granada. Granada. 1984. p. 139

⁹⁷ J. Manrique, Op. Cit. p. 42. Estrofas I-II, VI-VII (ver poema completo en el anexo No. II)

Importa señalar cómo estos versos, tan enraizados en la tradición lírica peninsular, toman sin embargo, un sentido nuevo, un sentido místico y trascendente, de manera que llamar ahora a la muerte alcanza la plenitud de su sentido, plenitud que da la vida de la fe a la vida humana, que sólo logra su verdadero objetivo en la vida de arriba, la única auténtica, total y verdadera; cuando se reflexiona sobre los raptos, éxtasis y vuelos del espíritu de santa Teresa pareciera que la transportan a otro mundo; la muerte es el tránsito o la luz, la “salida” o la real posesión del Amado, que no se encuentra en este mundo.

Esto se puede explicar con la tradición de las Escrituras, sobre todo en Juan 6.35 y 47-48, así como en Juan 7.37-38 donde Jesús señala que él es el pan y la luz de la vida eterna y sólo los que lo buscan y llegan a él podrán estar satisfechos en la vida de arriba.

Estrofa VIII

Vida, ¿qué puedo yo darle
a mi Dios que vive en mí,
si no es perderte a ti,
para mejor a él gozarle?
Quiero muriendo alcanzarle,
pues a él solo es al que quiero:
Que muero porque no muero.

Su viva expresión dirigida a la vida, comienza con una larga pregunta que va del verso 1 al 4, como si buscara el diálogo. La mecánica e insistente repetición del estribillo, hace que esta estrofa se aproxime a las apasionadas digresiones de sus *Exclamaciones*.

En el verso cuarto es evidente la relación con el *Cantar de los cantares*:

Apenas había pasado más allá de ellos cuando hallé al que mi alma ha amado. Me agarré de él, y no quise soltarlo, hasta que lo hube introducido en la casa de mi

madre y en el cuarto interior de la que había estado encinta para darme a luz. (Cant. 3,4)

Dámaso Alonso ha estudiado cuidadosamente no sólo la larga tradición cortesana de estos versos glosados por santa Teresa y san Juan de la Cruz, a veces entreverada de popular, sino también esa oposición *muerte-vida*, el juego conceptual “vivo sin vivir...que muero porque no muero”, como un gusto por los contrastes que se encuentra en la poesía trovadoresca y que no es ajeno a lo popular.⁹⁸

Es la agitadora iluminación del alma a la que conduce el amor. Es una experiencia que alcanzó la mística, pero, que no es sino un frágil anticipo de lo que ha de llegar cuando a través de la muerte alcance la eternidad y contemple a su Amado.

Es vivir en Él y con Él; lo dejó de una manera más clara san Juan de la Cruz en su *Cántico espiritual*, porque decir “vivo yo, ya no yo”⁹⁹ da a entender que aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo, que su vida era más divina que humana. Se podría concluir que su vida y la vida de Cristo era una vida por unión de amor, tal como le sucedió a santa Teresa.

⁹⁸ Dámaso Alonso. “Tradición cortesana del siglo XV glosada a lo divino por Santa Teresa y San Juan”, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*. Gredos. Madrid. 1952. p. 235; también *La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera*. Madrid. 1958. p. 86. Véase también Bruce Wardropper, *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*. Madrid. 1958. p. 159.

⁹⁹ San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*, 12.7-8.

CAPÍTULO III

EL AMOR DIVINO EN EL POEMA

Cuando san Bernardo (*De amore Dei*), Hugo de san Víctor (*El alimento de Emmanuel, Espejo de la Iglesia, La explicación mística del Arca Santa*), y san Buenaventura (*El viaje del espíritu hacia Dios, El carcaj, El árbol de la vida*) escribían estrictamente sobre el amor de Dios, la Europa de la época luchaba también con el problema del amor. Lo seglar y lo sagrado habían de influirse entre sí. Como ya se ha dicho, en la Francia del siglo XI aparecieron repentinamente los trovadores, que dedicaban sus canciones de amor a una amada que estaba rodeada de un halo de diosa, y que era adorada por los hombres; esta fue la época en la que el *Arte Amatoria* de Ovidio estuvo muy de moda.

Pero el amor divino conlleva una serie de reflexiones más profundas. Cuando se ama intensa y profusamente, a menudo se es mejor; hay una transformación, un sentimiento de generosidad, se desea no sólo dar, sino darse. Se vive plenamente y, a través del prodigio de amarse en otro ser, se puede llegar a comprender el mundo, y el gran misterio que es la vida, así como librarse en parte de la angustia. Platón dice que el amor humano no es más que la nostalgia del amor divino, del amor perfecto, del eterno regreso. Lo que es cierto es que santa Teresa no esperaba una correspondencia a su amor; simplemente amó, y este amor fue gratificado con la presencia de Dios en ella.

Santa Teresa escapó de las frustraciones y dolor del amor mundano, como les dice a sus seguidoras, las jóvenes novicias; se escabulló al desengaño del amor

humano, del frágil amor que perece, a través de su amor a la divinidad, el mejor de los esposos: “Oh, mi bien amado, por tu amor acepto no ver aquí en la tierra la dulzura de tu mirada, ni sentir el inexpresable beso de tu boca, pero te suplico me beses con tu amor en las íntimas entrañas”. Continúa “En las íntimas entrañas sentí un golpe repentino, el golpe era divino, porque obró grandes hazañas, con el golpe fui herida, y aunque la herida era mortal, es un dolor sin igual, es muerte que causa vida”, y así lo dejó reflejado en la quinta estrofa de su poema “Vivo sin vivir en mí” al decir: “Sólo con la confianza/vivo de que he de morir,/porque, muriendo, el vivir/me asegura mi esperanza...”

Y cuando escribe después de un arrebato amoroso:

El alma se me suspendía, de suerte que todo parecía estar fuera de mí, casi perdía la memoria. Se me nublaba el entendimiento, sin ser la niebla tan grande que dejara de percibir aquella delicia. Me acometió un desmayo, un inefable goce de no pensar en nada, para sólo sentir la gloriosa felicidad de estar a solas con el divino objeto de mi amor.¹⁰⁰

Esto mismo lo plasma en verso san Juan de la Cruz. Pero ya sea en prosa o en verso, es inútil querer entender la otra realidad con la razón; hay que llegar a ella a través de un largo camino, el amor.

La tradición mística latina, conformada por Tomás Aquino, afirma que aunque no conocemos a Dios a través de la razón, sí le podemos conocer por medio del amor. A través del amor se podría, si esto fuera dado, tocar la esencia misma de Dios. Porque Él puede ser muy bien amado, pero no pensado. Él puede ser atrapado y mantenido por el amor, pero no por el pensamiento; la santa lo atrapa y plasma esta idea en la segunda estrofa del poema: “Aquesta divina unión/del amor en que yo vivo,/ha hecho a Dios mi cautivo/y libre mi corazón...”

¹⁰⁰ *Vida*. 19.

Ahora bien, la oración contemplativa es un fenómeno común; se trata de la oración silenciosa o simple, de una oración en una nube del no saber, es decir, oración sin razonamiento o pensamiento. Se permanece en silencio en presencia de Dios o se utilizan unas cuantas palabras que se repiten. Lo importante, como muy bien dijo santa Teresa, no es pensar mucho, sino amar mucho. A través de esta contemplación básica y callada pueden surgir, con el transcurrir del tiempo, momentos de éxtasis o de despertar. O simple sentido de presencia que puede derivar en un fuego de amor o en una noche de oscuridad. Toda esta sabiduría proviene del amor. No del amor de las personas por Dios, sino del amor de Dios por ellas. En la *Summa Teológica* Santo Tomás habla de la connaturalidad¹⁰¹ por las cosas divinas:

Y esa compenetración o connaturalidad con las cosas divinas proviene de la caridad que nos une con Dios, conforme al testimonio del Apóstol: “Quien se une a Dios se hace un solo espíritu con Él.”¹⁰²

Lo que está en la voluntad está, de alguna manera, también en el intelecto. Esto puede sonar abstracto; pero ejerce un papel importante y práctico en el compañero de la santa, en san Juan de la Cruz que era un tomista convencido, cuando dice que una experiencia poderosa del amor de Dios en la voluntad produce una profunda ilustración en el intelecto; el conocimiento y el amor están profundamente enlazados, por ello santa Teresa habla constantemente de la sabiduría amorosa.

En el poema “Vivo sin vivir en mí” hay un momento en la estrofa segunda, en que la maravilla del alma hace a Dios su cautivo: “ha hecho a Dios mi cautivo” (v. 10), pero en estrofa siguiente dice: “¡Qué duros estos destierros! ¡Esta cárcel, estos hierros, en que el alma esta metida...” (vv. 16-18). Es decir, ahora Teresa es la

¹⁰¹ Santo Tomás afirma constantemente, distinguiéndolo del que se expresa en enunciaciones objetivas que se enlazan discursivamente en el raciocinio “por connaturalidad” con lo conocido, como el que tiene el virtuoso respecto de la vida moral, en concreto. Si no existiese esta connaturalidad arraigada en la conciencia existencial con lo aprendido por el hombre, no se conocería, no se practicaría, ni se teorizaría, la bondad del ente.

¹⁰² S.T., II, II,c. 45,a. 2, c.

cautiva. Esto tiene su fundamento en el pensamiento de Tomás de Aquino cuando escribió: “La caridad es amor de Dios. Luego, por la misma razón, todo amor hace que el amado esté en el amante y viceversa”, y continúa: “El amado está en el amante cuando está en su afecto mediante cierta complacencia, y, a la inversa, el amante está en el amado...en tanto que busca poseerlo perfectamente, penetrando, por así decirlo hasta su interior”.¹⁰³ Aquí Tomás se aproxima extraordinariamente al *Cantar de los cantares*, y su doctrina ayuda a comprender a san Pablo cuando dice: “vivo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí” (Gál. 2,20). Es el espíritu el que mora en el interior y de esta manera, el amor que es al mismo tiempo humano y divino es muy distinto de lo que normalmente se entiende por amor; se llama amor por analogía. Pero lo realmente importante, es cómo la santa logró plasmar en pocos versos una doctrina tan honda y sobre todo hablar de la unión con Dios en palabras que se pudieran entender.

3.1.- El fuego del amor

La teología mística de santa Teresa es la teología de amor, amor a Dios y amor al prójimo. En la oración, decía, es necesario amar mucho, no pensar mucho. En el cuarto grado de oración de la que habla en toda su obra, la centellita se convierte en un gran fuego de unión:

Todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma, a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu. Esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por ello es cosa diferente, sino la misma llama que está en el fuego.¹⁰⁴

¹⁰³ S.T. I,II. C.28, a.3,c.

¹⁰⁴ *Vida* 8,2

Después, hablando de los efectos de la oración del vuelo de espíritu, dirá que son mayores que los de la oración de unión, y toma el tópico del metal fundido por el fuego (*Vida* 18,6). En su obra clásica, *El castillo interior*, explica los estadios de amar que culminan con el matrimonio espiritual entre el esposo y la esposa, donde el desposorio místico se celebra estando el alma en estado de arrobamiento de los sentidos, pues en el uso cabal de ellos no se podría soportar sin morir la contemplación tan cercana de Dios. La palabra matrimonio es utilizada para dar un carácter de indisoluble, de perennidad, ya que describe con gran vigor literario y exactitud teológica el no-dualismo cristiano como amor unitivo en el olvido de sí.

Santa Teresa habla de la teología mística como de la sabiduría secreta que proviene del amor, un amor que es influencia de Dios en el alma, un fuerte impulso: “Mira que el amor es fuerte” (v.36). Por su parte, san Juan de la Cruz dice que el amor, después de quemar defectos e imperfecciones en la noche oscura, diviniza el alma prendiéndola con fuego. ¡Oh llama de amor viva! El fuego del amor de Dios, además de comprender mejor el gran misterio de la vida, como se ha dicho al inicio de este capítulo, también causa al principio cierto sufrimiento por la razón de la impureza de la persona: “¡Ay que larga es esta vida!” (v.15) y “¡Ay que vida tan amarga” (v.22). Pero cuando el fuego extingue las impurezas, toda la persona es prendida de amor por Él; es exactamente lo que expresa la última estrofa del poema “Vivo sin vivir en mí”.

El fuego divino, como se decía, causa sufrimiento en la persona por sus “impurezas”, es como un leño de madera mojada. Cuando el fuego se aplica por primera vez hace surgir un “feo humo” –y esta es la noche oscura-, pero finalmente

la madera se prende y produce una poderosa energía, la energía del amor. Fue santa Teresa la que sufrió con más intensidad de esta divina energía amorosa. San Juan de la Cruz lo explica de la siguiente manera: “De aquí vienen los arrobamientos y trasposos y descoyuntamientos de huesos”, y continúa diciendo que las personas “padecen...muchas debilitaciones y detrimentos y flaquezas de estómago”.¹⁰⁵

Santa Teresa poco a poco se percató de que el fuego interior, aunque fuera doloroso, le daba fuerza y energía para amar de una forma tan radical que podría morir por los demás y sacrificarlo todo por Dios: “Quiero muriendo alcanzarle,/pues a él solo es al que quiero” (vv. 54-55). Ese fuego era una fuerza de atracción que, paradójicamente, en vez de atraerla al centro de la tierra, la hacía experimentar sus *raptus*; era una energía divina que la hacía levitar o por lo menos eso imaginaba: “Aquella vida de arriba,/que es la vida verdadera”(vv. 43-44), y que algunas veces la dejaba incapacitada:

Algunas veces se me quitan todos los pulsos casi, según dicen las que algunas veces se llegan a mí de las hermanas...y las canillas muy abiertas, y las manos tan yertas, que no puedo algunas veces juntar, y así me queda el dolor hasta otro día en los pulsos del cuerpo, que parece me han descoyuntado.¹⁰⁶

Este fuego interior concuerda con el pasaje del *Cantar de los cantares* que habla del amor y del fuego:

Sus brasas, brasas ardientes
y un volcán de llamas
las muchas aguas no han podido extinguir el amor
ni los ríos podrán sofocarle. (Cant. 8, 6-7)

Este fuego amoroso no es otro que el fuego interior, pero este fuego no es el amor de la persona por Dios sino el amor de Dios a la persona como se ha dicho,

¹⁰⁵ *La noche oscura*, 2.5.1.

¹⁰⁶ *Vida*, 20.12.

fuego que crea una dicha desbordante que no pueden sofocar todas las aguas del mundo. Y como dijera George Maloney: “Debemos ver la intensa luz divina en nuestro interior”.¹⁰⁷ Ahora se puede ver con otros ojos la zarza del *Éxodo* y las palabras de Jesús que llegaban para prender fuego a la tierra; con ojos nuevos se lee que el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles en lenguas de fuego, o el pasaje de la *Epístola a los Hebreos*: “nuestro Dios es fuego devorador”. (Heb. 12,29)

En la tradición occidental el fuego abrasador tiene un papel central en la experiencia y doctrina de san Juan de la Cruz, cuya poesía más apasionada gira en torno al fuego delicioso pero cruel al que él da el nombre de llama de amor viva. El fuego atraviesa muchos estadios. Al principio es suave y consolador, pero finalmente acaba por causar el terrible sufrimiento de la noche oscura. Más tarde, cuando la purificación ha terminado, estalla con inmensa energía, proporcionando gozo y alegría incontenibles.

Se ha dicho que la teología mística es sabiduría secreta que se comunica e infunde al alma por amor,¹⁰⁸ y precisamente porque proviene del amor, es muy deliciosa. “Esta ciencia es muy sabrosa”, escribe san Juan de la Cruz, “porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso”.¹⁰⁹

En la vida mística el conocimiento de que todos los hombres y mujeres son amados no es sólo teoría, sino que es experiencia real, vivida, porque la vida mística comienza cuando una agitación ciega de amor se desarrolla en el corazón. Esta agitación no se origina nunca como resultado del esfuerzo humano, sino que proviene de uno –no-sabe-dónde, escribe la santa: “Cuando el corazón le di/ puso en él este lebrero...” (vv.5-6). En este verso es Cristo quien entrega el lebrero. Es algo

¹⁰⁷ Maloney, George. *The Mystic of fire and Light*. Dimension Books, Nueva Jersey, 1975, p.80.

¹⁰⁸ *La noche oscura*, 2.17.2.

¹⁰⁹ *Cántico espiritual*, 1.27.5

que santa Teresa jamás podría haber causado; es un don, una gracia, es algo no merecido.

Es conveniente mencionar que una convicción similar se origina en los corazones de los místicos de todas las latitudes, ya sean budistas, hinduistas, o de cualquier confesión. El místico siente que es receptor indigno de un tesoro no merecido y que nunca podría ser ganado. La teología mística cristiana lo entiende como el don del amor de Dios.

Por tanto, el fuego no es el amor de la persona por Dios, sino el amor de Dios por la persona que le hace alabar al Creador con una dicha desbordante. Es decir, el ser del elegido se enamora.

Es importante señalar que la doctrina mística de santa Teresa se centra en Jesús, el verbo hecho carne. Es famosa por su insistencia en que se debe permanecer con Jesús el hombre, y esto es tanto más extraordinario cuando se reflexiona en sus raptos, éxtasis y vuelos del espíritu que parecían transportarla a otro mundo. Inicia el poema: “Vivo ya fuera de mí,/después que muero de amor”; hay que apuntar que el raptos místico es un maravilloso anticipo de la muerte. Ésta es la gran aspiración del místico, la muerte como vida eterna: “Muerte, do el vivir se alcanza,/no tardes que te espero” (vv. 33-34). Lo que la muerte física implica para el religioso o el común de las personas, la santa, por obra de gracia y de iluminación, fugazmente lo había experimentado y sentido en vida: “hasta que esta vida muera,/no se goza estando viva”(vv. 45-46); por unos instantes se le ha develado lo oculto, el misterio, y trascendió a otra dimensión y a otro espacio. A este respecto ella hace mención en el cuarto grado de oración del *Libro de la vida*: “es un no sé cómo le llame que sube de

lo más íntimo del alma”.¹¹⁰ A ella también le era familiar la *nada, nada, nada* de su santo colaborador, san Juan de la Cruz: “¿Adónde te escondiste,/Amado, y me dejaste con gemido?”.¹¹¹ Como él, ella experimentaba la vacuidad, el vacío y las noches oscuras, aunque según Teresa, Jesús siempre estaba allí.

Con seguridad la santa no piensa en una imagen o representación de Jesús; no se refiere a que siempre debería contemplar visualmente una escena del Evangelio, sino a tener un fuerte sentido de la presencia de Jesús a través de los sentidos interiores o de un estado más profundo de conciencia. Y lo que es más, santa Teresa percibía el cuerpo glorificado de Jesús que está fuera de todo tiempo y lugar. En otras palabras, percibía lo que más tarde el jesuita Teilhard de Chardin llamó “Cristo del universo”, el Cristo cósmico. A punto de concluir su *Libro de la Vida*, santa Teresa describió la mayor visión de la humanidad de Cristo que jamás haya tenido, con la imagen de la llama:

Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme, por una noticia admirable y clara, estar metido en los pechos del Padre. Esto no sabré yo decir cómo es; porque, sin ver, me pareció me vi. presente de aquella Divinidad. Quedé tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí; y siempre me parecía traía presente aquella majestad del Hijo de Dios Es una llama grande, que parece abrasa y aniquila todos los deseos de la vida.¹¹²

De este Jesús no se puede tener una imagen adecuada, pero como se quiera explicarlo, el Verbo Encarnado siempre estaba presente en Teresa, y su matrimonio espiritual no es una unión con el Altísimo, sino con el Verbo hecho carne.

No cabe duda que santa Teresa, al leer la *Biblia* estuvo influenciada por los pasajes que hacían referencia a ese amor que quemaba como fuego: “Yo he venido a poner fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que arda?” (Lc. 12,49). ¿Cuál es el

¹¹⁰ *Vida* 21 p. 158

¹¹¹ *Cántico espiritual*, 1

¹¹² *Vida* 38, 17-18

fuego que trajo Jesús? Es indudable que fue la profunda experiencia amorosa que pueden llegar a disfrutar los hombres o mujeres, una parte por su esfuerzo y otra por la gracia.

3.2.- Dulce amor y dulce muerte

De la misma manera que el fuego consume, el vino embriaga. Por eso es necesario considerar este otro símbolo de amor místico. Se lee en *Cantar de los cantares*: “Tus caricias son mejores que el vino” (Cant. 1,1), canta la esposa; y el Esposo le contesta que sus besos son “como el más generoso vino...y saboree en él dientes y labios” (Cant. 7,9). El vino adobado es otro de los símbolos apreciados por san Juan. Aquellos que reciben en sus corazones el desbordante amor de Dios se embriagan con “un vino de amor suave, sabroso y esforzoso”.¹¹³ Mientras que la chispa que salta del fuego proporciona una experiencia momentánea de iluminación repentina, la embriaguez del amor de Dios dura mucho tiempo:

Es de saber que esta merced de la suave embriaguez no pasa tan presto como la centella, porque es más de asiento. Porque la centella toca y pasa, mas dura algo su afecto y algunas veces harto; mas el vino adobado suele durar ello y su afecto harto tiempo, lo cual es, como digo, suave amor en el alma, y algunas veces un día o dos días; otras, hartos días, aunque no siempre en un grado de intensión, porque afloja y crece sin estar en mano del alma. Porque algunas veces, sin hacer nada de su parte, siente el alma en la íntima sustancia irse suavemente embriagando su espíritu e inflamando de este divino vino.¹¹⁴

Aquí está la descripción de un místico que pasa algunos días dulcemente ebrio del vino del amor.

La embriaguez es la metáfora de cómo se impregna el amor de Dios en el hombre:

Pues, así como la bebida se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma, o,

¹¹³ *Cántico espiritual*, 25.7.

¹¹⁴ *Ibid.*, 25.8.

por mejor decir, el alma se transforma en Dios, según la cual transformación bebe el alma de su Dios según la sustancia de ella y según sus potencias espirituales.¹¹⁵

Se dice que la teología mística es sabiduría secreta que se comunica e infunde al alma por amor,¹¹⁶ y precisamente porque proviene del amor, es muy deliciosa. “Esta ciencia es muy sabrosa”, escribe san Juan de la Cruz, “porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso”.¹¹⁷ Se percibe que el amor, lejos de residir en una facultad, consume a la persona entera: la herida creada por la llama de amor viva se encuentra en el centro y en el núcleo del ser.

En el poema santa Teresa no utiliza la palabra “vino” o “embriaguez”, sin embargo utiliza el adjetivo “dulce”, y puede relacionarse a la embriaguez amorosa de la siguiente manera: En todo el poema solamente en dos ocasiones se encuentra el adjetivo “dulce” en el v.24: “Porque si es dulce el amor” y en el v.40: “Venga ya la dulce muerte”, y aunque a primera instancia podría considerarse como una contradicción, no se debe perder de vista que la energía del amor entendida como fuego, llevó a la santa desde que escribió *Las moradas* a plasmar en el poema lo que había visto en sus arrebatos místicos, es decir que Dios había reservado en el fondo de su alma una morada en la cual ni siquiera la misma alma podía entrar sin un permiso especial de Él, no ya por algunos instantes, sino para siempre, por eso del primer “dulce”: “Porque si es dulce el amor/no lo es la esperanza larga”. La santa estaba desesperada porque Dios le reveló primero la existencia de esa morada, luego despertó en ella un ardiente deseo de entrar allí, este deseo fue creciendo, y después de duras pruebas acabaría por realizarse. Posteriormente cuando el alma entra en ese misterioso paraje en donde se confunden lo finito con lo infinito, ella lo refiere:

¹¹⁵ Ibid.,26.5.

¹¹⁶ *La noche oscura*, 2.17.2.

¹¹⁷ *Cántico espiritual*, 1.27.5

“Venga ya la dulce muerte”, para por fin entrar a la casa del Padre: “Quiero muriendo alcanzarle,/pues a él solo es al que quiero” (vv. 54-55); al utilizar este adjetivo, sólo patentiza la idea que ese deleitoso momento llegará lo antes posible.

En esta última estrofa pareciera que la santa tratara de dar a entender que del mismo modo que una piedra por su peso tiende hacia el centro de la tierra y ahí llegara a “descansar”, así también su vida con todo el peso del amor impaciente y de sus deseos avivados tiende hacia Dios: “para mejor a Él gozarle/quiero muriendo alcanzarle/pues a Él solo al que quiero/que muero porque no muero” y entonces descansar en Él, en la definitiva y apacible posesión de su tesoro y de su todo.

3.3.- Herida de amor

Desde los albores de la historia la herida de amor ha estado presente en canciones y relatos. La doncella, herida de amor, languidece por su amado y exclama:

¡Tanto amare, tanto amare,
Habib, tanto amare!
Enfermaron olios nidios
e dolén tan male.¹¹⁸

O bien, la muchacha habla de la enfermedad de su corazón:

Vaise mio corachón de mib.
¡Ya rab!, ¿si me tornarad?
Tan mal me dóled *li-l-habibi*:
enfermo yed ¿cuánd sanarad?¹¹⁹

¹¹⁸ Frenk, Margit. *Lírica española de tipo popular*. Cátedra. Madrid. 1994. p. 35.

¡Tanto amar, tanto amar, amado, tanto amar! Enfermaron mis ojos brillantes y duelen tanto. Jarcha No. 4.

¹¹⁹ Ibid. p. 36.

Vase mi corazón de mí. ¡Ay Dios!, ¿Acaso tornaré? Tanto me duele por el amado: enfermo está, ¿cuándo sanará? Jarcha No. 9.

Este mismo tema recorre el *Cantar de los cantares*. “Desfallezco de amor” (Cant. 5,4), canta la esposa cuando, llena de ansia, se levanta a abrir a su amado. En su enamorada búsqueda es cruelmente azotada y herida, y sus ropas hechas jirones. “Me golpearon y me hirieron, y quitáronme mi manto los centinelas de los muros” (Cant. 5,7). También se encuentra: “Sustentadme con pasas, confortadme con manzanas; porque estoy enferma de amor” (Cant. 2,5). En san Agustín se halla formulado todavía en sentido metafórico: “Tú traspasaste nuestro corazón con tu dardo de amor”¹²⁰. Posteriormente este tema fue objeto de numerosas evocaciones en la poesía mística (Hadewijch, Juan de la Cruz, Angelus Silesius, Zinzendorf), esto mismo fue experimentado extáticamente, desde fines de la Edad Media, por algunas mujeres místicas (Gertrudis la Grande, Dorotea de Montau); el ejemplo más conocido es el traspasamiento del corazón de santa Teresa con un dardo ardiente.

El *Diccionario de la mística* hace la siguiente definición de la herida de amor: “Es una herida, que produce al mismo tiempo dolor y dulzura, sólo puede curarla Aquel que la ha causado”¹²¹. Es la herida que la santa dejó en este par de versos en donde hay exclamaciones dolorosas, de sufrimiento y desesperación porque no ha llegado la cura a su herida: “¡Ay qué larga es esta vida!” (v.15); “Ay qué vida tan amarga” (v.22). Se puede decir que la herida de amor es la pasión espiritual que consume a la persona entera. Es la herida del ser separado que anhela ser completo, y que sólo se puede curar cuando su ser se une con Dios que es amor. Es el anhelo del salmista que exclama lleno de pasión: ¡Oh Dios!.

Como se ha visto en el *Cantar*, el amor de la esposa y el Esposo es mutuo, y también lo es el amor entre Dios y el alma. El Esposo divino, el Verbo Encarnado,

¹²⁰ *Confesiones* 9,2.

¹²¹ *Diccionario* (Op. Cit. p. 485).

está herido. Es el ciervo herido de san Juan: “El Esposo, viendo la esposa herida de su amor, él también al gemido de ella viene herido del amor de ella; porque en los enamorados la herida de uno es de entrambos, y un mismo sentimiento tienen los dos”.¹²² Dulces y deliciosas son estas heridas “por lo cual querría el alma estar siempre muriendo mil muertes a estas lanzadas, porque la hacen salir de sí y entrar en Dios”.¹²³ Por eso la santa manifiesta en los versos 19 y 20 “Sólo esperar la salida/me causa dolor tan fiero”. No hay duda de que san Juan de la Cruz conoció estas experiencias gracias a santa Teresa, quien describe muy vívidamente un suceso similar. A su lado vio un ángel en forma corpórea. “Era hermoso, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todos se abrasan”.¹²⁴

Y continúa:

Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía que me llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos; y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios”.¹²⁵

Teresa prosigue diciendo que el dolor no es físico, sino espiritual, aunque el cuerpo participa de él.

Dentro del lenguaje místico se designa a la herida del amor y por antonomasia del corazón con el nombre de transverberación; es una gracia extraordinaria que algunos santos han recibido. El corazón de la persona escogida por Dios es traspasado por una flecha misteriosa o experimentado como un dardo que al penetrar deja tras de sí una herida de amor que quema mientras el alma es elevada a los niveles más altos de la contemplación del amor y del dolor.

¹²² *Canto espiritual*. 13.9.

¹²³ *Ibid.*, 1.19.

¹²⁴ *Vida*, 29.13.

¹²⁵ *Ibid.*

Con base en lo anterior, las palabras clave para tratar de relacionar la herida de amor y el poema, “Vivo sin vivir en mí”, se encuentran a lo largo de todas las estrofas, en la primera se localizan los vocablos: ‘amor’, ‘corazón’, en segunda: ‘amor’, ‘corazón’, ‘pasión’, en la tercera: ‘duros’, ‘hierros’, ‘fiero’, en la cuarta: ‘amarga’, ‘dulce’, ‘amor’, ‘carga’, ‘acero’, en la quinta: ‘tardar’, ‘espero’, en la sexta: ‘amor’, ‘dulce’, en la séptima: ‘goza’ y en la última: ‘gozarle’. Se puede concluir que en todo el poema aparte de la ya conocida dicotomía vida/muerte, se encuentra intercalada otra, que es la de amor/dolor. Es decir, por una parte, se encuentran palabras dulces, cariñosas o amorosas, y por otro lado palabras que dan la percepción de un sufrimiento, que bien puede ser causado por una herida, pero que en conjunto e incrustadas en el poema, dan la idea de que santa Teresa tuvo por medio de la gracia un atisbo del Creador y anhela verle claramente, siendo la única cura la posesión de Él. Esto queda mejor explicado en palabras de san Juan de la Cruz:

“Hasta esta posesión está el alma como el vaso vacío, que espera su lleno, y como el hambriento, que desea el manjar, y como el enfermo, que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire, que no tiene en qué estribar. De esta manera está el corazón bien enamorado”.¹²⁶

Al escribir el poema, santa Teresa lo abordó desde una doble atalaya: el simbolismo y la experiencia amorosa de su propia vida, que son los dos recursos típicos de los escritores místicos; se apoyan en el simbolismo, para expresar lo inefable del misterio, que no cabe en el sentido literal de los vocablos, gracias a la experiencia de Dios en sus vidas. Fue la necesidad de comunicación de esas experiencias amorosas, la que hizo que la santa escribiera el poema “Vivo sin vivir en mí”, y su mérito a sabiendas que no era poeta: “Yo sé persona –ella misma- que

¹²⁶ *Cántico espiritual* 9.6.

con no ser poeta, le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas, declarando sus penas”.¹²⁷

¹²⁷ *Vida* 16,4.

CONCLUSIONES

“Vivir o morir”: para santa Teresa no fue sólo entrar en el compás de la alternativa universal ineludible. Fue experiencia personal vivida con matices originales. La muerte de amor, bajo la figura de la iniciación platónica o del sacrificio del Eros mundano, y el amor sublime, ya como amor a la filosofía, ya como furor divino y unión mística, eran los dos momentos fundamentales que definieron la ascesis amorosa en el marco del platonismo. Ellos son, igualmente, los puntos de partida de la concepción mística de la unión divina. En santa Teresa reaparece este *topos* y, sin embargo, ello tiene lugar bajo un objetivo en cierta medida nuevo. Una nueva preocupación se articula ahora con el proceso de la ascensión: la unión mística y, a través de ella, la constitución del alma divina. El tema, como se ha dicho, no es verdaderamente nuevo si se recuerda la teoría platónica del alma. Pero lo que santa Teresa aporta de una manera rotunda es la sencillez con que redacta sus escritos ya sea en prosa o verso; pese a las anomalías gramaticales, describe de una manera diáfana cómo recibió el fuego sublime del amor en su alma.

La santa estaba segura que hombres y mujeres se hacen verdaderamente humanos cuando se trascienden a sí mismos. Es decir, se hacen auténticos cuando abandonan su yo para encontrar el yo del que habla el texto bíblico: “quien quiere salvar su vida la perderá; cuando, al contrario, quien perdiere su vida por causa de mí, la salvará” (Lc. 9,24). Este abandono del yo es el salir o el éxtasis que la santa trató de transmitir en su poema “Vivo sin vivir en mí”, en donde a lo largo del mismo se nota su transformación íntima, en un proceso individual que tendrá como finalidad aventurarse a la noche de su fe donde encontraría el amor que para ella era el

verdadero, aquel fuego abrasador, el que alcanza todo, lo transforma todo, lo purifica todo; es la llama que no quema pero que enciende, el amor que proviene de Dios.

Gozosa por este amor, santa Teresa se dedicó a escribir poesía lírica y dejó un legado en prosa con su obra clásica *Las moradas*. Poseída por este amor y esta sabiduría, escribió desesperadamente. Sabido es que los místicos son como enamorados que se entregan sin límites, condiciones o reservas, ya que es la autoentrega al Amado. Por tanto, no puede sorprender que Francisco de Asís escribiera poesía amorosa y que más tarde se convirtiera en el trovador de Dios, o que el amor caballeresco fuera una fuerza poderosa en san Ignacio de Loyola.

La conclusión de esta tesis es que santa Teresa elevó a lo divino los tópicos “vivir muriendo”, “morir de amor”, “deseo de muerte”, “dulce muerte” que se observan en el poema. Que al haber utilizado el término muerte para asociarlo al amor, fue en primer lugar porque Dios no puede ser poseído en su totalidad; por lo tanto, el amor divino pertenece al género de amores no consumados. Que la santa estaba a la espera como lo deja plasmado en el poema, de su muerte física para alcanzar plenamente a Dios y comenzar realmente a vivir en Él, pero con la ventaja que en esa espera había alcanzado el don de sentir intensamente la presencia de Dios. En segundo lugar, la santa encontró en el *Cantar de los cantares*, las palabras exactas, desde luego, en metáfora para transmitir su visión del amor divino: “El amor es fuerte como la muerte; sus brasas, brasas ardientes” (Cant. 8,6). Ella trató de comunicar el grado de ardor interior que había experimentado, el cual estaba más allá de una vivencia romántica, que trascendía al amor carnal para llegar a una dimensión en la que su mismo ser se convirtió en enamorado de Dios. Y en tercer lugar, que el amor comienza como una agitación suave y apenas perceptible y crece hasta

convertirse en un poderoso fuego o llama viva de una energía, y como dijera san Juan de la Cruz, cuya arremetida podría causar la muerte si no interviniera Dios.

Quien se adentra en la literatura o poesía mística y en especial el poema “Vivo sin vivir en mí”, tiene la oportunidad de admirar su valor y de sentir cómo los versos dan la percepción de una fuerza de atracción ejercida en santa Teresa por parte de la divinidad, además de una evidente belleza estilística. Sin embargo, es necesario resaltar que para que se pudiera entender esta sensación, santa Teresa no tuvo a su alcance más que palabras de amor humanas, y a través de ellas intentó describir el “inefable tránsito”.

La teología mística, que nació como disciplina separada en el siglo XIV, fue desarrollada con extraordinaria visión y vigor por los carmelitas españoles en la España del siglo XVI. Santa Teresa de Ávila y su amigo san Juan de la Cruz, ambos místicos y doctores de la Iglesia, dejaron una rica herencia que ha alimentado la vida espiritual de los cristianos y no cristianos desde el siglo XVI hasta nuestros días. Con certeza santa Teresa no era teóloga escolástica, aunque aprendió de sus directores algo de esta disciplina. Pero si por teólogo místico se entiende quien reflexiona teológicamente sobre la experiencia mística, no se puede fácilmente negarle este título a la santa, pues ella reflexionó constantemente sobre la experiencia mística, tanto la suya como de otros, y escribió prolíficamente al respecto. Ella misma dice que una cosa es tener una experiencia mística, otra es comprenderla, pero que es bien distinto explicarla (*Vida* 17,5). Hizo lo que estuvo a su alcance para tratar comunicar algo que no pertenecía a esta vida. Su teología mística es una teología del amor que trasciende los sentidos y la mente humana. Ya que Dios es el misterio de los misterios, sabemos *que* es pero no sabemos *lo que es*.

ANEXO

ANEXO I

No tardes, Muerte, que muero ¹²⁸

I

1 No tardes, Muerte, que muero;
ven, porque viva contigo;
quíereme, pues que te quiero,
con tu venida espero
5 no tener guerra conmigo.

II

Remedio de alegre vida
no lo hay por ningún medio,
porque mi grave herida
es de tal parte venida,
10 que eres tu sola remedio.
Ven aquí, pues, ya que muero;
búscame, pues que te sigo:
quíereme, pues que te quiero,
y con tu venida espero
15 no tener vida conmigo.

Jorge Manrique

¹²⁸ No figura en la edición de 1511 del *Cancionero* de Castillo; fue agregada en Toledo en 1527, de donde se tomó.

ANEXO II

*Ni benir quiere que biva
(Ni vivir quiere que viva)*

I

1 Ni Benir quiere que biva,
ni Morir quiere que muera,
ni yo mismo sé qué quiera,
pues cuanto quiero s'esquiva:
5 ni puedo pensar qu'escoja
mi penado pensamiento,
ni hallo ya quien m'acoja
de miedo de mi tormento.

II

Este dolor desigual
10 ravia mucho por matarme;
por hazerme mayor mal,
Muerte no quiere acabarme.
¿Qué haré? ¿Adónde yré
que me hagan algún bien?
15 Helo pensado y no sé
cómo ni dónde ni a quién.

III

Y ándome así perdido,
añadiendo pena a pena,
con un deporte fingido
20 con una alegría ajena;
mas presto se irá de mí,
que conmigo anda penada;
y pues la mía perdí,
perderé la que es prestada

IV

25 El menor cuidado mío
es mayor que mil cuidados,
y el remedio que confío
es de los más mal librados;
que será poca mi vida
30 y presto se cumplirá,
que pena tan sin medida
nunca mucho durará.

V

¡Oh, Señor, que se cumpliera
esto que tanto deseo,
35 porque yo no poseyese
los dolores que poseo!
Que me puedes socorrer,
con sola muerte me acorre,
que si bien me has de hacer
40 venga presto y no engorre.

VI

Sino, si mucho se aluenga,
Yo me haré tan usado
a los males, que sostenga
cualquier tormento y cuidado;
45 pues, Muerte, venid, venid
a mi clamor trabajoso,
y matad y concluid
un hombre tan enojoso.

VII

Que si a ti sola te place,
50 pues a mí viene en placer,
según mi culta lo hace,
presto puedo fenecer.

Jorge Manrique

ANEXO III

Noche serena

Cuando contemplo el cielo
de innumerables luces adornado
y miro hacia el suelo
de noche rodeado,
en sueño y en olvido sepultado;
el amor y la pena
despiertan en mi pecho un ansia ardiente,
despiden larga vena
los ojos hechos fuente,
Olarte, y digo al fin con voz doliente:
Morada de grandeza,
templo de claridad y de hermosura,
el alma que a tu alteza
nació, ¿qué desventura
la tiene en esta cárcel baja, oscura?

Fray Luis de León

ANEXO IV

Con el gran mal que me sobra

I

1 Con el gran mal que me sobra
y el gran bien que me fallece,
en comenzando algún obra.
La tristeza que me cobra
5 todas mis ganas empecé;
y en queriendo ya callar,
se levantan mil suspiros
y gemidos a la par,
que no me dejan estar
10 ni me muestran qué deciros.

II

No que mi decir se esconda,
mas no hallo que aproveche,
que puesto que me responda
vuestra vela o vuestra ronda,
15 responderá que yo peche;
dirá luego: -¿Quién te puso
en contienda ni cuestión?
Yo, aunque bien no me escuso
ni rehúso ser confuso,
20 contaré la ocasión.

III

Y dirá que me llamaron
por los primeros mensajes,
cien mil que os alabaron
y alabando no negaron
25 recibidos mil ultrajes;
mas es tal vuestra veldad,
vuestras gracias y valer,
que Razón y Voluntad
os dieron su libertad
30 sin poderse defender.

IV

Emprendí, pues, noramala
ya de veros por mi mal,
y en subiendo por la escala,

no sé cuál pie me resbala,
35 no curé de la señal;
y en llegando a la presencia
de bienes tan remontados,
mis Deseos y Cuidados
todos se vieron lanzados
40 delante vuestra excelencia.

V

Allí fue la gran cuestión
entre Querer y Temor;
cada cual con su razón
esforzando la pasión
45 y alterando la color;
y aunque estaba apercebido
y artero de escarmentado,
cuando hubieron concluido,
el temeroso partido
50 se rindió al esforzado.

VI

Y como tarde en me dar
esperando toda afrenta,
después no pude sacar
partido para quedar
55 con alguna fuerza exenta;
ante me di tan entero
a vos sola de quien soy,
que merced de otra no espero,
sino de vos, por quien muero,
60 y aunque muera, más me doy.

VII

Y hallándome cautivo
y alegre de tal prisión,
ni me fue le placer esquivo
ni el pensar me dio motivo
65 de sentir mi perdición;
antes fui acrecentando
las fuerzas de mis prisiones
y mis pasos acortando,
sintiendo, yendo, mirando
70 vuestras obras y razones.

VIII

Y aunque todos mis sentidos
de sus fines no gozaron,
los ojos embebecidos

fueron también acogidos,
75 que del todo me alegraron;
mas mi dicha no –hadada
a consentirme tal gozo-
se volvió tan presto airada,
que mi bien fue todo nada
80 *y mi gozo fue en le pozo.*

IX

Robome una niebla oscura
esta gloria de mis ojos,
la cual, por mi desventura,
fue ocasión de mi tristura,
85 y aunque la fin de mis enojos;
cual quedé, yo quedando,
ya no hay mano que lo escriba,
que si yo lo voy pintando,
mis ojos lo van borrando
90 con gotas de sangre viva.

X

La crudeza de mis males
más se calla en la decir,
pues mis dichos no son tales
que igualen las desiguales
95 congojas de mi vivir;
mas después de atormentado
con cien mil agrios martirios,
diré cual amortajado
queda muerto y no enterrado,
100 a oscuras, sin luz ni cirios.

XI

Cual aquel cuerpo sagrado
de San Vicente bendito,
después de martirizado,
a las fieras fue lanzado
105 por cruel mando maldito;
mas otro mando mayor
de Dios, por quien padeció,
le envió por defensor
un lobo muy sin temor
110 y un cuervo que lo ayudó.

XII

Así aguardan mi persona,
por milagro, desde he muerto,
un león con su corona

y un cuervo que no abandona
115 mi ser hasta ser despierto.
Venga, pues, vuestra venida
en fin de toda mi cuenta;
venga ya y vera mi vida
que se fue con vuestra ida,
120 mas debe quedar contenta.

Jorge Manrique

ANEXO V

Ve discreto mensajero

I

- 1 Ve, discreto mensajero,
delante de aquella figura
valerosa
por quien peno, por quien muero,
5 flor de toda hermosura
tan preciosa,
y mira cuando llegares
a su esmerada presencia
que resplandece,
10 doquiera que la hallares
tú le hagas reverencia
cual merece.

II

- Llegarás con tal concierto,
los ojos en le sentido
15 resguardando,
no te mate quien ha muerto
un corazón y vencido
bien amando;
y después de saludada
20 su valer, con afición
tras quien sigo,
de mi triste enamorada
le harás la relación
que te digo.

III

- 25 Dirasle que soy tornado
con más penas que llevé
cuando partí,
todo siempre acompañado
de aquella marcada fe
30 que le di.
Aquel vivo sentimiento
me ha traído sin dudanza
asegurado
al puerto de salvamiento,
35 do está la clara holganza
de mi grado.

IV

- Dirasle cómo he venido
hecho mártir, padeciendo
los deseos
40 de su gesto tan cumplido,

mis cuidados combatiendo
sus arreos;
no te olvides de contar
las afligidas pasiones
45 que sostengo
sobre estas ondas de mar,
do espero los galardones
tras que vengo.

V

Recuerde bien tu memoria
50 de los trabajados días
que he sufrido,
por más merecer la gloria
de las altas alegrías
de Cupido
55 y plañendo y suspirando
por mover a compasión
su crudeza,
le di que ando esperando
bordado mi corazón
60 de firmeza.

VI

Que no quiera mi consciente
la perdición que será
enemiga
de mi vida, su sirvienta,
65 en que siempre hallará
buena amiga;
más que tenga por mejor
-pues con razón me querello-
de guiarme,
70 y si place al Dios de amor,
a ella no pese de ello
por salvarme.

VII

Y dirás la pena fuerte
que de tu parte me guarda
75 fatigando,
y cuán cierta me es la muerte
si mi remedio se tarda
de su bando;
dirasle mi amor amargo,
80 mi congojoso dolor
y mi pesar,
y sepa que es grande cargo
al que puede y es deudor,
no pagar.

VIII

85 Dile que vivo sin ella,
como las almas serenas,
muy penado
de pena mayor que aquella,
de sus grillos y cadenas
90 aferrado;
y si no quiere valerme,
pues yo no sé remediarme
en tal modo,
para nunca socorrerme,
95 muy mejor será matarme
ya del todo.

IX

Si vieres que te responde
con amenazas de guerra,
según sé,
100 dile que te diga dónde
su mandato me destierra,
que allá iré;
y si por suerte o ventura
te mostrare que es contenta,
105 cual no creo,
suplica a su hermosura
que ha su servicio consienta
mi deseo.

X

Remediador de mis quejas,
110 no tardes, ven temprano,
contemplando
el peligro en que me dejas,
con la candela en la mano
ya penando;
115 y pues sabes cómo espero
tu vuelta para guarirme
o condenarme,
que no tardes te requiero
de traer el mando firme
120 de gozarme.

Jorge Manrique

ANEXO VI

CANCIÓN

Esa muerte escondida

Es una muerte escondida
este mi bien prometido,
pues no puedo ser querido
sin peligro de la vida.

Mas sólo porque me quiere
quien en vida no me quiere,
yo quiero sufrir que muera
mi bevir, pues siempre muere;
y en perder vida perdida
no me cuento por perdido
pues no puedo ser querido
sin peligro de mi vida.

Jorge Manrique

ANEXO VII

CANCIÓN

Cada vez que mi memoria

I

Cada vez que mi memoria
vuestra beldad representa,
mi penar se torna gloria,
mis servicios en victoria,
mi morir, vida contenta.

Y queda mi corazón
bien satisfecho en serviros;
el pago de sus suspiros
halo por buen galardón;
porque vista la memoria
en que a vos os representa,
su penar se torna gloria,
sus servicios en victoria,
su morir, vida contenta.

Jorge Manrique

BIBLIOGRAFÍA

Obra de Santa Teresa

Santa Teresa. *Obras completas*. Editor Herráiz, Maximiliano. Sígueme. Salamanca. 1997.

Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Efrén/Steggink. Madrid, 1979.

Estudios sobre Santa Teresa

Allison Peers. Edgar. *Mother of Carmel*. Nueva York: Morehouse 1946.

Álvarez, Tomás. *Santa Teresa de Jesús Madre de los Espirituales*. Monte Carmelo. España. 2004.

Andueza, María Concepción. *Agua y luz en Santa Teresa*. México. UNAM. 1985.

Bizzicari, Álvaro. *L'umanesimo in S. Teresa d'Avila*. Milán. Áncora. 1968.

Crisógono de Jesús Sacramento. *Santa Teresa de Jesús: su vida y su doctrina*. Católica. Madrid. 1942.

Cuevas, Cristóbal. “Santa Teresa, San Juan de la Cruz y la literatura espiritual” en *Historia y crítica de la literatura española*. Crítica. Barcelona. 1980.

Dámaso Alonso. “Tradición cortesana del siglo XV glosada a lo divino por Santa Teresa y San Juan”. *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Gredos. Madrid. 1952.

García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Aguilar. Barcelona. 1978.

Orozco Díaz, Emilio. *Expresión, comunicación y estilo en la obra de Santa Teresa*. Granada. Granada. 1984.

Estudios y Libros sobre mística

Allison Peers, Edgar. *El misticismo español*. Trad. Carlos Clavería, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe. Colección Austral.

Andueza, María Concepción. *Amor en la Rusticatio Mexicana*. Revista Universidad de San Carlos.

Crisógono de Jesús Sacramentado. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. Católica. Madrid. 1929. Tomo II.

Dámaso Alonso *La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera*. Ed. Gredos. Madrid. 1958.

Fuentes, Gregorio. “Triunfos del amor de Dios” en *Obras místicas*. España. Monte Carmelo. 1912.

Hatzfeld, Helmut. *Estudios literarios sobre mística española*. Gredos. Madrid. 1968.

Maloney, George. *The Mystic of fire and Light*. Ed. Dimension Books. Nueva Jersey, 1975.

Márquez Villanueva, Francisco. “Misticismo y sociedad moderna (sobre los inventos de San Juan de Ávila)” en *Historia y crítica de la literatura española*. Crítica. Barcelona. 1980.

Marín Royo. *Doctoras de la iglesia*. 3ª ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1979.

Sainz, Rodríguez Pedro. *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Espasa-Calpe. Madrid. 1984.

Underhill, Evelyn. *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 13ª ed. Londres. 1960.

Wardropper, Bruce. *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*. Castalia. Madrid. 1958.

Wardropper, Bruce. *Poesía a lo divino*. Ed. Castalia. Valencia. 1954.

Libros de lírica

Cejador y Frauca, J. *La verdadera poesía castellana*. Revista de Archivos. Madrid. 1921. Villancico popular. Tomo II.

Cortina, Augusto. “Jorge Manrique, voz, alma y ámbito” del *Cancionero*, en Clásicos Castellanos. Madrid. 1952.

Frenk, Margit. *Antología de la lírica tradicional*. Gredos. Madrid. 1978.

Frenk, Margit. *Lírica española de tipo popular*. Cátedra. Madrid. 1994.

Libros sobre el amor

A.J. Denomy. “Fin'Amors: The Pure Love of the Troubadours, Its Amorality, and Possible Source”, *Mediaeval Studies*, 7 . 1945.

Boase, Roger. *The Troubador Revival. A Study of Social Change and traditionalism in Late Medieval Spain*. Manchester University Press. London. 1978.

Diego, San Pedro. *Cárcel de amor*. Cátedra. Madrid. 1991.

Diego de san Pedro. *Sermón*, en Obras completas, I “Tratado de amores de Arnalte y Lucenda”. “Sermón”. Castalia. Madrid. 1973.

Platón. Diálogos, *Banquete o Symposium*. Porrúa. México. 2006. Col. “Sepan cuantos”, 13.

Riquer, Martín de. *Los trovadores. Historia, literatura y textos*. Planeta. Barcelona. 1975.

Biblia de Jerusalén. Ed. Descléedbrouwer. Bilbao.1984

Diccionarios

Gómez de Silva, Guido. *Diccionario Internacional de Literatura y Gramática*. F.C.E. México. 1999.

Moliner, M. *Diccionario de uso del español*. Gredos. Gredos, 1998.

Diccionario Carraggio de la Lengua Española. Carraggio. Barcelona. 1982.

Diccionario Griego-Español. Escuelas Pías. Kapelusz. Buenos Aires. 1945.

Diccionario de la mística. Monte Carmelo. Burgos. 2000.