

AMOR, DOLOR Y AUTOCONOCIMIENTO: DISCURSO TRINITARIO EN LA OBRA DE SANTA TERESA DE ÁVILA

OLGA AMARÍS DUARTE

Ludwig Maximilians Universität, München

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3312>

Resumen

En el presente trabajo de investigación he analizado los distintos aspectos que integran el concepto de *amor Dei* en Santa Teresa de Ávila, cuya máxima expresión se encuentra en los episodios vitales de la enfermedad y del dolor físico a modo de vías para la alborada mística. Del resultado de mi investigación se colige que el dolor como materialidad, como marca de la corporeidad humana, contribuye de forma innegable a la mutación de Teresa en la amada mercedora de seguir el *via crucis* y unirse a Cristo en esencia. Y de este modo el “mal de amores” teresiano está fuertemente marcado por el pathos de la identificación que se articula con fruición en el acto de *imitatio Christi*. Esto supone una apropiación de la cruz que por arte de Eros se vuelve árbol fértil, manzano del que brota la fruta de la pasión.

Palabras clave: dolor, amor, unión mística, cruz, *imitatio Christi*.

Abstract

This paper analyzes the various aspects that constitute the concept of *amor Dei* in Santa Teresa of Avila, whose highest expression is reached during the episodes of illness and physical pain. From the results of my research is to be deduced that pain as materiality, as symbol of human corporeality contributes undeniably to the mutation of Teresa into the beloved who deserves to follow the *via crucis* and experiences union with Christ. The Teresian “love-sickness” is strongly marked by the pathos of identification widely expressed in the act of *imitatio Christi*. This represents an appropriation of the cross that with the aid of Eros turns into a fertile apple tree flourishing the passion fruit.

Keywords: pain, love, mystic union, cross, *imitatio Christi*.

Recibido: 05/05/2016. *Aceptado:* 27/10/2016.

1. Introducción

En la siguiente cita de *Las Relaciones*, fechada en noviembre de 1572, Santa Teresa describe una de las que ella da en llamar “visiones imaginarias” en las que Cristo se hace presente, se representa: «Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy. Hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante, no solo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: mi honra es ya tuya y la tuya mía»¹. En esta ocasión él se dirige a ella por la palabra y por la acción de alargar la mano derecha para mostrar. El acto elocutivo y el performativo se ritualizan así como elementos esenciales del sacramento que une al crucificado en matrimonio con la fundadora carmelita de cincuenta y siete años, ya hartamente enferma.

La exhortación del Cristo llagado a Teresa contiene todas y cada una de las ideas que en este trabajo se han ido entrelazando hasta formar lo que podría parecer una corona, la corona de espinas que llevó Teresa de Ávila en su tálamo nupcial.

Pero la cita no habla de espinas, demasiado leves y transitorias, sino de clavos que penetran en las extremidades y dejan marcas indelebles en la víctima sacrificial. Es, en efecto, de víctimas de lo que se trata, sin olvidar que todo acto de amor comporta cierta dosis de sacrificio, de donación propia; y no hay ejemplo más fehaciente de ello que los numerosos raptos, o arrobamientos, que la propia Teresa describe en sus confesiones como dulces dardos de amor que abrasan con incesante llama el corazón hasta hacerlo arder por completo. De nuevo dolor unido de forma indisoluble a la más clara enunciación de amor. Dolor previo como cenestesia, como heraldo de lo que va a acontecer, del amado que se acerca. También como rastro, como resto del banquete nupcial, única huella del cónyuge ausente.

Así pues el clavo se sublima, se convierte en símbolo, en *anneau de chair*² que el esposo otorga a la esposa como merecedora de guardar su lecho, su honra. Esta cita nos remite a su vez a una nueva imagen: clavo como llave que va abriendo una a una las siete moradas de la elegida la cual va desvelándose en el sentido etimológico del término *aletheia*, esto es, van cayendo los velos hasta mostrar la verdad, el desocultamiento del Yo por excelencia.

¹ Teresa de Ávila, *Las relaciones* (siglas LR), en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014, p. 1318, cap. XXXV.

² S. Beauvoir (de), *Le deuxième sexe*, vol. II. Paris, Gallimard, Folio essays, 1986, p. 582.

En el presente artículo se demostrará hasta qué punto dolor, autoconocimiento y amor conforman la triada idioléctica en la obra de Teresa de Ávila. Tanto es así que, como ella misma nos enseña, el amor “es una saeta que envía la voluntad”³; es decir, un acto consciente y doloroso a la vez por el que con toda alevosía nos dirigimos al amado para encenderle con la misma herida que a nosotros nos abrasa.

Lo interesante del discurso teresiano es su carácter subversivo, de ensanchamiento, la creación de un *logos* propio que mediante el recogimiento y la afasia permite expresar, y expresarse, en la inefabilidad de la experiencia mística. Puede que el aporte humanista más importante de la santa se encuentre precisamente en esas “charlas con el amigo” en las que tanto el receptor como el emisor tienen voz de enamorada. No es, como en el caso de Angela de Foligno y de tantas otras místicas, un discurso impostado de hombres para hombres sobre mujeres excepcionales. El lenguaje de Teresa tiembla de amor⁴. Es ella, la mujer, la amante, la que crea una palabra a su medida para acoger al amado que trasciende: contener a Dios, sin que se derrame, en el recipiente de la mujer renacentista⁵.

2. Teresa, ciudadana de aquel otro lado

Susan Sontag en *Illness as Metaphor*⁶ sostiene que el enfermo es un “citizen of that other place”, una ciudadanía más onerosa que habita en el lado

³ Teresa de Ávila, “Conceptos del amor de Dios” (siglas CAD), en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014, p. 1387, 6:5.

⁴ R. Barthes, *El discurso amoroso*, Alicia Martorell Linares (trad.), Madrid, Paidós, 2011, p. 113.

⁵ En *Camino de perfección* Teresa habla de su “alma derramada” incapaz de encontrar el cauce espiritual y bifurcándose en quehaceres mundanos. Es precisamente mediante la oración de recogimiento que la santa conseguirá ejercitar el acto de doblegamiento preconizado por San Agustín: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homini habitat veritas» (*De vera religione* 39:72). Teresa de Ávila, “Camino de perfección” (siglas CP), en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014, p. 556, 28:2. Recoger el alma para Teresa significa un regreso al hogar, “hallarnos en nuestra misma casa” dando un viraje por el cual “el alma se entra dentro de sí” mediante la quietud del acto introspectivo. Teresa de Ávila, “Castillo interior” (siglas CI), en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014, p. 812, II:9 y 843, IV 3:2. Este movimiento centrípeto se corresponde también con la dinámica que Santo Tomás apunta en su *Summa Theológica* a modo de un retorno a la esencia con una vuelta completa (S.th.1.q.14, art. 2 ad 1um). Es decir, una restitución de la situación original en la que Dios y el hombre eran uno, pero sublimada por el acto del conocimiento y, lo que interesa más a este estudio, del autoconocimiento. No sin razón sitúa Teresa el acto del conocimiento propio como primera morada, antesala de cualquier tipo de experiencia mística.

⁶ S. Sontag, *Illness as Metaphor*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1978, p. 3.

nocturno. Teresa, sin duda alguna, tiene el pasaporte que la confina a permanecer casi toda su vida (45 años de los 67 que vivió) en el reino de los enfermos. Su enfermedad conforma un perfecto *chronotopos* bachtiano⁷, una constelación temporal-espacial en la que la enfermedad va extendiéndose y formulando toda una panoplia de manifestaciones y latencias diversas.

Pero lo realmente importante de esta topografía semantizada de la enfermedad en Teresa es su carácter de exilio, mejor dicho, de insilio, que la obliga a ponerse al socaire de los avatares externos lanzando una mirada introspectiva hacia una nueva realidad esencial, la del amado. A este respecto afirma Francisco Javier Sancho Fermín: «Una enfermedad, que le obligó a tener que dejar el convento, fue propicia para que esa oración vocal y formal se fuese transformando, aunque de manera aún muy incipiente, en un encuentro más vital»⁸. En otras palabras, la enfermedad es el estadio, que no el estado, previo y necesario para la oración interior. En *Libro de la vida* se relata cómo justo en el periodo de convalecencia, la por entonces novicia del Monasterio de la Encarnación tiene acceso a lecturas de espiritualidad, entre otras el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna —*best seller* espiritual de la época—, que la introducen en la oración de recogimiento y por las que se determina a “seguir aquel camino con todas mis fuerzas”⁹. Se necesita el compás de espera de la enfermedad, la estructura discrónica del retiro para que ocurra el cambio. La mutación surge como respuesta a la crisis. La enfermedad supone para Teresa justamente el espacio privilegiado de la crisis¹⁰, la intersección entre el antes y después, la ciudadanía de aquí y la de más allá y, por ende, el espacio temporal en el que Teresa decide darle una razón a la sinrazón de la enfermedad, esto es, padecer por el amado para hacerse digna de un amor correspondido.

⁷ M.M. Bachtin, *Chronotopos*, Michael C. Frank, Kirsten Mahlke (eds.), Michael Dewey (trad.), Berlin, Suhrkamp Verlag, 2008.

⁸ F. J. Sancho Fermín, *Orar con Santa Teresa*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2015, p. 11.

⁹ Teresa de Ávila, “Libro de la vida” (siglas *LV*), en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014, p. 50, 4:7.

¹⁰ Bien podría considerarse la enfermedad de Teresa como una de las heterotopías de las que nos habla Michel Foucault, entendidas estas como: «Lieux privilégiés, ou sacrés, ou interdits, réservés aux individus qui se trouvent, par rapport à la société, et au milieu humain à l'intérieur duquel ils vivent, en état de crise». No obstante, hablar de una sacralización de la enfermedad en Teresa sería demasiado atrevido por mi parte. Lo que intento demostrar en este artículo es su carácter instrumental, su revestimiento de regalo, de privilegio. M. Foucault, “Des espaces autres” (conférence au Cercle d'études architecturales, 14.03.1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5 (1984), pp. 46-49.

La dimensión espacial de la enfermedad teresiana también se expresa mediante una topografía específica del cuerpo. La enfermedad se localiza en un punto determinado de la cartografía corporal y, según la naturaleza del dolor, el miembro-coordenada se semantiza como corresponda. La estética de la que se sirve Teresa en la descripción de esta topografía del dolor es la de la fragmentación, el *corps morcelé*¹¹, en la que el motivo de lo liminal y de lo inconcluso aparece como característica esencial. En suma: una estética de la parte en contraposición de lo que supondría la totalidad ansiada de la unión mística. La enfermedad es carencia y su expresión más fiel hace plástica dicha ausencia de plenitud.

Más que elocuente para los fines de este trabajo es la redacción que la propia Teresa hace en el capítulo sexto de sus confesiones sobre los “cuatro días de parajismo” y de “incomportables tormentos” que sufrió en agosto de 1539:

«Quedé de estos cuatro días de paroxismo de manera que sólo el Señor puede saber los incomportables tormentos que sentía en mí: la lengua hecha pedazos de mordida; la garganta, de no haber pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar; toda me parecía estaba descoyuntada; con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo, porque en esto paró el tormento de aquellos días, sin poderme menear, ni brazo ni pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneaban»¹².

La frágil Teresa queda “descoyuntada”, “hecha pedazos”, sin poder mover “ni brazo ni pie ni mano ni cabeza”. El cuerpo desmembrado presenta a su vez una abstracción grotesca debida al hipérbaton en la enunciación de las partes. La imaginación del lector sube hasta el brazo, baja al pie, vuelve a alzarse a la mano y todavía un poco más hasta llegar a la cabeza, dando como resultado un constructo imposible de meras extremidades unidas a un centro fantasma sin sexo y sin entrañas. Se trata de un cuerpo amputado al que le falta “aquella parte siempre ausente”¹³, como si Teresa ya presintiese el reguero de reliquias en el que se convertiría su cuerpo deslavazado tras la muerte. Pero, ¿cuál es la sempiterna ausencia en el cuerpo enfermo de Teresa? Justo esa, la parte que sólo el Dios amante puede llenar con su presencia.

Otras veces, sin embargo, el miembro no desaparece, tan solo queda inservible, inmóvil. Las descripciones de la lengua despedazada y de la mano

¹¹ J. Lacan, *Schriften I*, Weinheim-Berlin, Quadriga, 1973, p. 64.

¹² Cfr. *LV*, 6:1.

¹³ S. Wenner, “Ganzer oder zerstückelter Körper”, en Claudia Benthien y Christoph Wulf (eds.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Hamburg, Taschenbuch Verlag, 2001, pp. 361- 380, aquí p. 363.

paralítica¹⁴ de Teresa nos recuerdan por metonimia a las barreras del lenguaje humano, el oral y el escrito, y su incapacidad para albergar la semántica de la experiencia mística. Tanto es así que la misma fragmentariedad del cuerpo se traspasa a la estructura textual a través de cambios abruptos en los segmentos sintácticos, ausencia de nexos y las típicas elipsis de la escritura teresiana. De igual modo, esta ruptura del lenguaje sugiere la necesidad de volver a una comunicación más íntima para hablar con el amado. Teresa desarrolla ese nuevo lenguaje mediante la oración interior que supone un encuentro silencioso con lo divino. De gran importancia es la función terapéutica de la palabra del amado en la oración teresiana de quietud que se remonta al “Dios sanador” del Antiguo Testamento con poder para enviar enfermedades o sanarlas según el libre albedrío de su *logos* genesiaco. También para Teresa el momento de diálogo con el amado es el lapso clemente que la redime de los males físicos y espirituales, y así nos dice en *LV*: «Otras, con sola una palabra que me decía el Señor, con sólo decir: No estés fatigada; no hayas miedo —como ya dejo otra vez dicho—, quedaba del todo sana»¹⁵. El Dios hecho palabra¹⁶ aquí no es solo bálsamo, sino sobre todo fuerza transformadora capaz de insuflar hálito vital y esperanza a la esposa que, en medio del silencio más absoluto, siente como la distancia que la separa del inalcanzable amado se convierte en lugar de encuentro. La palabra es el puente accesible hacia el Otro que sale a recibirla.

Volviendo a la estética de la fragmentación es interesante hacer notar las inquietantes paralelas que existen en la obra teresiana entre la presentación de la enfermedad y la descripción del cuerpo tras la experiencia mística. En ambos casos se trata del cuerpo fragmentado anteriormente mencionado. En el capítulo veinte de *LV* Teresa nos confiesa que después de un episodio de arrobamiento se le quedan: «Las canillas muy abiertas, y las manos tan yertas que yo no las puedo algunas veces juntar; y así me queda dolor hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece me han descoyuntado»¹⁷. Otra vez el cuerpo descoyuntado, desarticulado como en el “parajismo” de la mocedad, y las manos que no sirven. También dolor como marca reveladora de la comunión con el esposo. Y así resulta que dos experiencias radicalmente opuestas en su naturaleza, la corpórea y la espiritual, se

¹⁴ Cfr. *LV*, 6:1.

¹⁵ Cfr. *LV*, 30:14.

¹⁶ A. López Castro, “San Juan de la Cruz en los límites del lenguaje”, *Revista de Filología Hispánica*, Navarra, Universidad de Navarra, 13-1 (1997), p. 57.

¹⁷ Cfr. *LV*, 20: 12. También en *LR* encontramos una descripción semejante del momento disfórico de la unión mística. Cfr. 5:14.

asemejan en su manifestación. Pero lo que realmente se esconde en esta última descripción, como anteriormente señalé en el caso de la enfermedad, es de nuevo la carencia.

En el momento posterior al éxtasis¹⁸ la carencia es la ausencia, el abandono¹⁹, el recuerdo-cuchillo del amado que acaba de partir. El delirio del deseo que siempre es nostalgia del ausente. Al cuerpo desposeído de Teresa se le abren las suturas y suspira a hilos por el que antes la mantenía en “unión tan unida”²⁰ sin “división entre Vos y mí”²¹. Tanto en la enfermedad como en el amor es la chispa del reconocimiento de la propia naturaleza inconclusa y perfectiva lo que alumbra el camino hacia la unión plena con aquel que colmará todos los vacíos. Solo en el abrazo místico logrará el ser dividido cerrar sus abismos y entregarse al completo y al unísono con todas sus partes, las físicas y las espirituales.

3. De “dolores insoportables” y “parajismos”

En la obra de Teresa encontramos una prolija puesta en escena de la enfermedad²² en la que con gran minuciosidad se describe la naturaleza y grado de los diversos malestares que la asediaban casi a diario. Bilbao Aristegui en su obra *Santa Teresa enfermera*²³ afirma que en el corpus teresiano se pueden encontrar hasta 533 citas relacionadas con la enfermedad. El acto de escribir sobre la propia patología, de hacerla objeto de estudio, no solo la convierte en una suerte de curandera a lo Hildegard von Bingen, siempre presta a prodigar consejos en sus epístolas sobre sahumeros, píldoras y remedios caseros, sino que dicha anamnesis constituye una pieza

¹⁸ En los mismos términos nos describe Plotino en la sexta Eneada la catábasis del acto místico: «Inflamado de amor hasta el momento en que, vencido otra vez por su peso, se siente como marchito». Plotino, *Eneada*, Jesús Igal (ed. y trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1998, VI, 9: 9.

¹⁹ A este respecto también Luce Irigaray en su estudio sobre lo que da en llamar “mysterique” hace alusión al estado de recelo y de dolor en el que recaen las místicas al cese de la “penetración divina”. L. Irigaray, Luce, “La mystérique”, en *Speculum de l'autre femme*, Paris, Les éditions de minuit, 1974, pp. 238- 252.

²⁰ Cfr. *CAD*, 4:07.

²¹ *Ibidem*, 5:9.

²² ¿La enfermedad o las enfermedades de Teresa? Muy lejos de la intención de este artículo queda el intentar dilucidar la naturaleza psíquica o física de la patografía teresiana. No obstante, me remitiré a la hipótesis de Avelino Senra Valera que asegura que Teresa padeció una brucelosis a la edad de 23 años que le dejó secuelas para el resto de su vida. A. Senra Valera, *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Díaz de Santos, 2006.

²³ P. Bilbao Aristegui, *Santa Teresa de Jesús enfermera*, Burgos, Monte Carmelo, 1982, p. 161.

esencial en el proceso de autoconocimiento de la santa. Mediante el análisis y la percepción de los síntomas somáticos de la enfermedad Teresa consigue una mejor comprensión de los mecanismos físicos que la desencadenan, lo que le permite en cierto modo su control y su superación. En otras palabras, rastrear en los sótanos de lo físico para trascenderlo mediante un acto de reflexión, ergo de voluntad. Y lo que es más importante, trascender no al margen de lo corporal, sino mediante lo corporal.

Así pues, con la palabra-escalpelo Teresa va diseccionando uno a uno los síntomas del cuerpo textual haciéndose eco de los nuevos conocimientos transmitidos por el tratado de anatomía de Andreas Vesalius, publicado en 1543, que ocasionó lo que algunos autores califican como “un giro copernicano de la representación del cuerpo”²⁴. Pero más que el mero prurito anatómico, lo que a ella realmente le interesa es descubrir en el vórtice del escozor la hipóstasis de la gracia divina: dolor como *eidōs* mismo del amor de Dios.

Siguiendo con este hilo argumentativo, Susan Sontag afirma que “all disease is only love transformed”²⁵, y con tan délfica aseveración no se refiere nada más que a la estrecha relación existente entre sexualidad y enfermedades tales como la tuberculosis o la sífilis. Transponiéndolo al caso que interesa a este estudio, también el amor en Teresa es antecedente; la enfermedad es mera consecuencia, síntoma de una herida más profunda. Y no hay que olvidar que en la constelación del pensamiento cristiano teresiano el orden de los factores es de suma importancia. Dios es ágape pero, tal vez aun más importante, es el que toma la iniciativa en el amor, el primer “amador”²⁶ de la historia²⁷ y, por lo tanto, todo lo que de él venga no puede considerarse más que regalo de enamorado.

La enfermedad, así concebida, se convierte en una suerte de rito de paso a los misterios de la revelación. Teresa, en el papel de iniciada, se siente hasta tal punto privilegiada por el don del sufrimiento que no duda en erigir su condición enferma como estandarte. De esta forma el dolor corporal deja de considerarse un castigo, se desestigmatiza y se ennoblece al devenir en gracia divina. Hasta tal punto es así, que en los escritos de Teresa no es inusual encontrarnos la reducción de su persona a la enfermedad. “Yo soy harto enferma”²⁸, nos dice, y con ello la enfermedad se convierte en esencia ontológica y no en estado transitorio y variable.

²⁴ Cfr. S. Wenner, op. cit., p. 371.

²⁵ Cfr. S. Sontag, op. cit., p. 21.

²⁶ Cfr. *CAD*, 5:11.

²⁷ Cfr. Primera Epístola de San Juan Apóstol, 1 Juan, 4:19.

²⁸ Cfr. *LV*, 13:7.

Simone de Beauvoir en su estudio sobre la mística detecta cierta dialéctica masoquista en la necesidad que siente la mujer mística, y Teresa no es una excepción, de transmutar la humillación y el sufrimiento en gloria²⁹. El azote se vuelve así tierno, ansiado, porque viene de la mano amante sin ningún tipo de conmiseración. No son ni la ira ni el furor las que fustigan por la mano divina, sino el amor que prodiga su elocuencia³⁰. Se establece aquí una relación directa entre la intensidad del dolor y la cercanía del amado, a mayor vehemencia en el golpe, mayor prueba de predilección: *je souffre donc je suis aimée*.

Para que esta aritmética del amor-pasión tenga vigencia en la esfera mística se requiere, no obstante, una vuelta a la representación del Dios “antinómico”³¹ del Antiguo Testamento que mata a sus criaturas para darles vida y hiere para sanarlas³². Se cumple así la fórmula propuesta por Julia Kristeva según la cual “l’amour —passion est un don qui assume la douleur”³³. La enfermedad, pecado de la soma, se reviste de *felix culpa*³⁴ y se festeja, porque solo aquel que sufre puede ser sanado, al igual que solo el pecador puede ser perdonado. Para Teresa el don salvífico se encuentra enterrado en “esta tierra de este cuerpo, que tan merecido tiene el padecer”³⁵. Aceptar la enfermedad, reconocerse enferma, es el camino seguro al encuentro con el amado.

Pero sería erróneo, a la vez que anacrónico, intentar descubrir rasgos sádicos en el Dios que inflige, así como una suerte de fijación masoquista en la Teresa *inflagida*. No es el *Genuß*³⁶ del momento del latigazo lo que en sí y

²⁹ Cfr. S. Beauvoir, op. cit., p. 583.

³⁰ También en la esfera “pseudo mundana” de la escolástica se encuentran ejemplos de semejante pulsión masoquista, y su correspondiente contraparte sádico, en los amores descritos en la *Historia calamitatum*. El propio Abelardo cuenta cómo los azotes que le propinaba a su adorada Eloísa, entre libros y cuadernos, “sobrepasaran en suavidad a cualquier ungüento”. Pedro Abelardo, *Historia calamitatum*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1993, pp. 13-127.

³¹ C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001, p. 16.

³² Cfr. Deuteronomio, 32:39.

³³ J. Kristeva, *Histoires d’amour*, Paris, Denoël, 1983, p. 180.

³⁴ B. Teuber, *Sacrificium Litterae*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 114.

³⁵ Cfr. Ms. 12763 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

³⁶ *Genuß*, placer, por usar la terminología del padre del masoquismo: «Dann will ich ihre Schmerzen, ihre Qualen auskosten bis zur Neige; dann will ich von dem Weibe, das ich liebe, mißhandelt, verraten werden, und je grausamer, um so besser. Auch das ist ein Genuß!». Quisiera hacer notar que en esta cita también se requiere una gradación del dolor como requisito para alcanzar el placer pleno. Pero para el protagonista de la novela de Sacher- Masoch, Severin o, con mayor corrección, Gregor, el orgasmo afilado es la cumbre del deseo. Para Teresa el dolor y la enfermedad son solo estaciones previas hacia un bien mucho mayor. L. Sacher-Masoch (von), *Venus im Pelz*, Frankfurt a. M., Fischer Klassik, 2013, p. 42.

por sí mismo se persigue en el erotismo místico. En *Las Relaciones*³⁷ Teresa nos confiesa que en medio de “dolores corporales” acaecen sus estados de “recogimiento y levantamiento de espíritu”. Es decir, se pergeña toda una teleología del dolor en el que el padecimiento se convierte en verdadero “aparejo”³⁸ para orar, en instrumento, *techné* escatológica que asegura la salvación. De igual manera, tampoco sería lícito hablar de una conducta “masoquista oblativa”³⁹ para referirnos al episodio en el que Teresa nos relata cómo a su más “tierna edad” concierta con su hermano el ir “a tierra de moros “para que por amor de Dios les descabezasen”.⁴⁰ No es un simple instinto suicida el resorte de esta peripecia infantil. Es más bien el deseo de convertirse en mártir para unirse a Dios por la vía más rápida, es decir, sacrificando y maltratando aquello de lo que se dispone. El dolor así se convierte en *habere*, en atajo, en el *uti* agustiniano antitético y anterior al *frui Deo*⁴¹.

4. La cruz es “camino seguro para el cielo”

Hannah Arendt en *El concepto de amor en San Agustín* apunta que toda expresión de amor está marcada por la carencia, por la necesidad de amar en el otro lo que no se tiene, la circularidad perdida⁴². En términos nietzscheanos se definiría como un movimiento apolíneo de reconocimiento de la carencia y su contrabalanza dionisiaca de búsqueda de la plenitud. Solo podemos amar de verdad al que está por encima. El resto son amores intermedios en pos de aquel que nos eclipsará por completo. En el amor a Dios esta carencia se traduce en lo eterno, lo que ni puede sustraerse ni perderse. La vida del hombre es *mors vitalis o vita mortalis*,⁴³ está marcado por la interrupción, por la angustia insoluble de saberse finito. Amar a Dios supone, por tanto, amar al que no se acaba, al que nos sobrevive.

³⁷ Cfr. *LR*, 1:2.

³⁸ Cfr. *CI*, IV 2:9.

³⁹ Cfr. R. Barthes, op. cit., p. 171.

⁴⁰ Cfr. *LV*, 4:1.

⁴¹ Jacques Le Brun en su obra sobre el amor puro define los conceptos de *frui* y *uti* en la doctrina del obispo de Hipona de la siguiente manera: «Une jouissance (frui) est donc à l’horizon de toute utilisation (uti)». En otras palabras, existe una correspondencia unívoca entre el goce y la utilidad. Si entendemos la unión mística como el máximo bien deseable, queda claro que ninguno de los modos útiles de llegar a ella son desinteresados. No hay altruismo en el amor, ni siquiera en el divino. J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, La librairie du XXI siècle, 2002, p. 69.

⁴² H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Springer, 1929, p. 16.

⁴³ *Ibidem*, p. 8.

En este sentido, la doctora de la Iglesia logra dar una razón a la aporía de la muerte encontrando el camino hacia la eternidad por medio de la cruz de Cristo. El madero se transforma así en escalera, en madera para atravesar el mar infinito⁴⁴, en camino “deleitoso” y “seguro”⁴⁵ que conduce al más allá de la unión mística. Tomar la cruz significa para Teresa comulgar con el dolor del crucificado, revivir el calvario y transformarse por mimesis en aquello que ama. Así pues, por medio de la *imitatio Christi* se despliega una *paideia* amorosa muy acorde con la tradición pedagógica neoplatónica. El amor a Dios es mutante, una fuerza transformadora que impulsa al *erastes* hacia las cumbres del amado. Aparece así la figura del Eros *pteros*⁴⁶ de Platón, intermediario emplumado entre hombres y dioses que hace que le broten alas al gusano “grande “y “feo”⁴⁷ que Teresa nos describe en la quinta morada y que acaba convirtiéndose en una “mariposica blanca, muy graciosa” en la séptima. De esta forma, el itinerario amoroso hacia Dios se presenta como un proceso de aprendizaje, de mejoramiento del ser, de escalada hacia el encuentro íntimo por el camino de la emulación en el dolor.

Antecedentes de esta constelación los encontramos en *Fedón*⁴⁸ cuando Sócrates afirma que “las cosas bellas son bellas por la belleza” y en las enseñanzas de Diotima en *El banquete* donde se privilegia el acto de percibir (*eidon*) la belleza con el órgano adecuado como vía segura para crear, no imágenes de virtudes, sino virtudes verdaderas que hagan merecedor de ser “amigo de los dioses”⁴⁹. Lo esencial en ambos casos es la distancia que separa del ideal. Distancia infranqueable que hay que intentar vadear, sin olvidar, no obstante, que la imagen y el original nunca se corresponden en totalidad.

También en el caso de Teresa de Ávila el amor es el causante del proceso de transmutación por el cual los amantes se vuelven semejantes por

⁴⁴ «Ha preparado la madera con la cual pudiéramos atravesar el mar. Nadie puede atravesar el mar de este siglo si no es llevado por la cruz de Cristo». San Agustín, *Comentario al Evangelio de San Juan*. Trat. 2, 2.

⁴⁵ Teresa de Ávila, “A la exaltación de la cruz”, en Alberto Barrientos y José Vicente Rodríguez (eds.), *Lira mística*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 2011, p. 41.

⁴⁶ Platón, “Fedón”, en Emilio Lledó Íñigo (ed.), *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1988, p. 375, 252b.

⁴⁷ Cfr. *CI*, V. 2:2. A este respecto también nos habla Teresa en *LR* de la “avecica” que se escapa de la “cárcel de este cuerpo” y emprende “el vuelo de espíritu”. Cfr. *LR*, 5:11, 12.

⁴⁸ Platón, “Fedón”, en Carlos García Gual (ed.), *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1988, p. 110, 100e.

⁴⁹ Platón, “El banquete”, en Marcos Martínez Hernández (ed.), *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1988, p. 265, 212a.

contagio visual. Un claro ejemplo de cómo funciona el proceso viral del enamoramiento se describe de la siguiente manera en la quinta morada del *CI*: «Mas como es tal el Esposo, de sola aquella vista la deja más digna de que se vengan a dar las manos, como dicen; porque queda el alma tan enamorada, que hace de su parte lo que puede para que no se desconcierte este divino desposorio»⁵⁰. La simple contemplación de la belleza divina hace a Teresa más digna “de que se vengan a dar las manos” —el amor se encuentra aquí todavía en el estadio epidérmico, prómbulo del beso⁵¹—, y el ojo se sublima como órgano esencial del sistema semántico amoroso, concordando así con la retórica petrarquista⁵² por la cual el amor se introduce por los ojos a modo de flecha que se clava directamente en el corazón. No hay que olvidar que en el contexto renacentista el amor flechazo es a la vez un amor punzante que busca la herida y que pincela todo un escenario de agresión sublimada, y aceptada por la presa con sumo gusto, en ocasiones hasta el desmayo.

De gran importancia en la cita anterior de *CI* es ese esfuerzo del alma por crear concierto con el esposo. La sustancia se vuelve materia dúctil, oblonga, se extiende para no dejar resquicios de la naturaleza anterior y acaba convirtiéndose, morada a morada, en el doble de Dios. Tal y como Mircea Eliade apunta, lo que la persona religiosa ansía, en nuestro caso Teresa, es convertirse en el otro, el futuro, el ideal religioso⁵³. Volviendo a Arendt, convertirse en el que no muere. O, tal vez, en el que muere para no morir. Y tal es así que en la séptima morada se presenta el obituario de la mariposica: «Ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y que vive en ella Cristo»⁵⁴. El divino desposorio para la eternidad solo puede

⁵⁰ Cfr. *CI*, V. 4:4.

⁵¹ Según el modelo medieval de Andreas Capellanus (*quattuor gradus amoris*) existen cuatro estadios en el enamoramiento. El momento del beso (*osculi exhibitio*) ocupa el segundo grado que se sitúa tras las promesas de amor (*spei datio*) y antes del abrazo (*amplexus fruitio*) y de la entrega total de los amantes (*totius personae concessio*). R. Schnell, *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, München, Franckle, 1985.

⁵² H. Friedrich, *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1964. Teresa, por su parte, para mantener esta metáfora cinegética se metamorfosea en *CI* en una cierva herida que se regocija del dardo sabrosísimo clavado por el Esposo. Cfr. *CI*, VII 3:13 y *CI*, VI 2:2.

⁵³ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt a.M., Insel Taschenbuch, 1998, p. 162.

⁵⁴ Cfr. *CI*, VII. 1:3. Digna de mención es la conexión que existe entre la metamorfosis planteada por Teresa y la que subyace en el mito de Amor y Psique de Lucio Apuleyo. También en este último la heroína (sin olvidar que en griego *psyché* puede significar tanto alma como mariposa) es iniciada en los misterios del amor mediante arduos trabajos y pruebas irrealizables en apariencia. Solo a su muerte, tras la extenuación, logra convertirse en ser alado y unirse con Amor para la eternidad. L. Apuleyo, *El asno de oro*, Alfonso Cuatrecasas (ed. y trad.), Madrid, Cátedra, 2006.

acontecer una vez que Teresa culmina el ciclo de trascendencia que la introduce en la séptima morada en la que habita el esposo. El número siete simboliza aquí el grado superior en el proceso de conocimiento, del propio y de los misterios divinos. Siete son los pecados y los dones del Espíritu Santo, siete es el número del orden completo, del ciclo, dígito del dolor⁵⁵ y fuente de todos los cambios, pues incluso la luna cambia de fase cada siete días⁵⁶.

Es justamente la transformación inducida por el proceso de conocimiento de los adarves de la propia alma lo que asegura el encuentro ansiado. El continente se llena del contenido y el alma misma es Cristo, el centro del castillo, el *temenos*⁵⁷ al que solo el iniciado tiene acceso. Recibir a Cristo en la séptima morada significa para Teresa ser digna de su presencia, subirse a su altura y bajarle a él por los peldaños de la cruz en un mismo movimiento.

El motivo de las proyecciones especulares y de las superficies reflectantes son otros de las constantes en la obra de Teresa a la hora de describir el encuentro íntimo con Cristo. Muy esclarecedora a este respecto es la siguiente cita de *LV* en la que Teresa relata cómo en medio de la oración de recogimiento le pareció que su alma se convertía en un “espejo claro” en cuyo centro estaba Cristo: «Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa».⁵⁸

Esta imagen del reflejo autoespecular del Otro marca la cima de la dinámica de identificación fusional con el ideal. En pleno acto contemplativo los ojos del amante descubren los ojos del amado que también miran, “que mire yo a mi Amado y mi Amado a mí”.⁵⁹ Al otro lado del espejo es la mirada de Cristo la que sale al encuentro en un proceso de identificación plena al estilo agustiniano *interior intimo meo*.⁶⁰ Teresa se reconoce, por reflexión, en reflejo de la epifanía divina. Conocerse implica conocer a Dios, mejor dicho, conocerse en relación a Dios. Acontece de esta manera el encuentro de la otredad que nos conduce al “mí mismo”.

⁵⁵ J. E. Cirlot, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, 1992, p. 330.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 406.

⁵⁷ Se trata del término griego “temenos” (τέμενος) bajo el prisma jungiano. En efecto Carl Gustav Jung en su obra *Psychologie und Alchemie* imbrica la imagen onírica de un *locus amoenus* u *hortus conclusus* con la idea de un recinto sagrado que representa el principio de individualidad, el centro psíquico de la personalidad, la sede del Yo. C. G. Jung, *Psicología y alquimia*, Ángel Sábrido (trad.), Madrid, Plaza & Janés editores, 1989, p. 82.

⁵⁸ Cfr. *LV*, 40:5.

⁵⁹ Cfr. *CAD*, 5:8.

⁶⁰ San Agustín, *Confesiones*, Pedro Rodríguez de Santidrián (ed. y trad.), Madrid, Alianza editorial, 2011, III.6.

Rosmarie Zell en su trabajo sobre Teresa de Ávila⁶¹ sostiene la hipótesis de que es justamente el *amor Dei* lo que ayuda a Teresa en la construcción de su propia identidad. Pero en ningún caso se debe hablar de una negación o aniquilamiento de la propia esencia para asumir la del otro⁶². Se trata, mejor dicho, de una “mirada entrañal”⁶³, una búsqueda consciente de la propia identidad oculta en lo más profundo del Yo y que nos remite al amado idealizado; en otras palabras, una identificación amorosa con un *alter ego* trascendido mediante el acto de conocimiento. Pedro Cerezo Galán también habla de un “espejo interior, bruñido de silencio y ansias, en que la imagen se trasciende a sí misma en su original”,⁶⁴ para referirse a la nueva subjetividad teresiana en la que el sujeto se constituye mediante la relación dialógica y amorosa con el Otro absoluto⁶⁵.

La escena del espejo en *LV*, de evidente cariz narcisista⁶⁶ —de qué otra forma podría entenderse el acto de ver en el propio reflejo al objeto amado—, se corresponde a su vez con una metafísica del espejo por la cual el sujeto de conocimiento (*Subjekt der Erkenntniß*) mediante el acto contemplativo (*die ruhige Kontemplation*) se fusiona con el objeto de conocimiento hasta formar una unidad con él (*beide Eines geworden sind*).⁶⁷ Es decir,

⁶¹ R. Zell, *Durch Liebe zur Identität bei Teresa von Avila*, Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1983, p. 83.

⁶² Como Hannah Arendt apunta, el amor a Dios y el amor propio no se contradicen, sino que van de la mano. Al amar a Dios el hombre religioso se ama a sí mismo, *den Zukünftigen*, el que logra trascenderse y devenir en *imago Dei*. Cfr. H. Arendt, op. cit., p. 20.

⁶³ Armando López de Castro habla de esa “mirada entrañal” para referirse a la escena de la fuente en la estrofa 11 del *Cántico espiritual* sanjuanista en la que la amada ve a través de los ojos del amado («los ojos deseados/que tengo en mis entrañas dibujados!»). Cfr. A. López Castro, op. cit., p. 59.

⁶⁴ P. Cerezo Galán, “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”, en Salvador Ros García (ed.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, Centro Internacional de Ávila, 1997, pp. 171-204, aquí p. 203.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁶⁶ Simone de Beauvoir ironiza acerca de las oleadas de narcisismo que atrapan al sujeto enamorado en la relación mística cuando se sabe halagado por el objeto amado: «On comprend l’ivresse qui envahit le coeur de la narcissiste quand le ciel tout entier devient son miroir; son image divinisée est infinie comme Dieu même, elle ne s’êteindra jamais». Cfr. S. Beauvoir, op. cit., p. 580. Julia Kristeva, por su parte, señala que en el cristianismo la pulsión narcisista deja de considerarse un egoísmo culpable y se sublima como la primera forma de amor en concordancia con el mandato de amar al prójimo como a uno mismo. Si el Narciso de Ovidio hubiese sabido que la imagen que amaba era Dios mismo, no hubiera tenido que morir de culpabilidad. *L’amour de Soi* se instituye así como prototipo de todo amor: «Ce narcissisme du Moi-corps gonflé à l’infini pour être vidé au profit d’une identification violente à un alter ego sublime: c’est l’amour». Cfr. J. Kristeva, op. cit., p. 214.

⁶⁷ A. Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung”, en Eduard Grisebach (ed.), *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in sechs Bände*, vol. I, Leipzig, Verlag von Philipp Reclam Jun., 1982, p. 233 (§34).

se supera la distancia positivista, aséptica a improductiva entre sujeto y objeto. Ambas realidades se saben perfectibles, inconclusas y necesitadas del encuentro relacional que las concluya. Tanto Teresa como Cristo necesitan la “co-habitación”, la “co-identificación” con el amado enfrentado para hacerse visibles en la plenitud de su reverberación.⁶⁸

No obstante, no es en sí el acto contemplativo de la escena lo relevante, sino sobre todo de qué forma este sirve de palanca en la articulación epistemológica del encuentro amoroso que, en el caso de Teresa, se convierte en doctrina trinitaria⁶⁹ por la cual el amante (el que observa), el amado (el observado) y el amor (la superficie reflectante del espejo, que se torna bisagra, intermediario que permite la equivalencia) son uno⁷⁰. Para que se dé dicha total coalescencia entre el amante y el amado es preciso, como ya se ha explicado, que exista una semejanza en las esencias, que Teresa se trascienda por el conocimiento de Dios que no es otra cosa que el propio conocimiento. ¿De qué otra forma podrá ver el ojo el sol, si antes no se ha convertido en algo parecido al sol?⁷¹

En el caso de Teresa esta unión no supone, sin embargo, una verdadera *theosis*; es decir, una divinización de la mujer. La identificación con el amado no equivale a la adopción directa de la naturaleza sagrada. Convertirse en reflejo de Cristo significa ser digna de él, llenarse de lo divino manteniendo la tensión de la diferencia. Pese a la aquí explícita fusión erótica, en el discurso amoroso teresiano —muy influenciado por la retórica nupcial del *Cantar de los Cantares*—, siguen existiendo dos entidades bien diferenciadas: el hombre y la mujer, el esposo y la esposa, el amado y la amante, el que llena y la que se rellena.

Un ejemplo de esta dualidad persistente en la que se mantienen los rasgos de la otredad pese a la unión de los cuerpos se encuentra plasmado en la morada séptima de *CI*. Aquí Teresa habla de dos velas que, sin perder su identidad, se unen para irradiar una misma luz: «Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese

⁶⁸ Cfr. L. Irigaray, op. cit., pp. 245- 246.

⁶⁹ En la concepción teresiana del amor resuenan los ecos de la doctrina trinitaria de San Agustín en *De trinitate* 9,2.

⁷⁰ La misma dinámica especular se encuentra en el tratado de amor medieval, *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris, en el cual el amante ensoñado no contempla en el agua de la fuente de Narciso la propia imagen, sino el reflejo de la rosa, la amada ausente y sublimada. Guillaume de Lorris y Jean de Meun, *Roman de la Rose*, Paris, Folio, 1984, v. 1513-1630.

⁷¹ Cfr. Plotino, op. cit., VI, 9-11. También en el fin de las *Enéadas* (VI. 11) se explica el proceso por el cual mediante la contemplación, entendida como búsqueda inteligente de la sabiduría, se llega a una total equivalencia entre el hombre y el uno, la imagen y el arquetipo.

una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera»⁷². Bien se ve tras analizar este fragmento que aquí el abrazo actúa de trampantojo para simular la fusión. La unión que cesa desvela, no obstante, dos naturalezas dispares que tras el acople no pierden su esencia disímil. Se trata de una disolución amorosa donde la diferencia se trasciende sin anularse. En la unión mística Teresa se llena del amado, se completa, alcanza la cima de la mismidad, pero no llega nunca a confundirse por completo en el Otro.

Más tarde, en la misma morada, se utilizará para describir la unión mística la imagen de dos ventanas por las que se filtra una gran luz que, aun entrando dividida, se hace toda una⁷³. De nuevo aparecen la paridad en primer plano y la celebración de ser dos⁷⁴. Cuando anochezca las ventanas volverán a sumirse en la distancia infranqueable, pero siempre quedará el tenue recuerdo del momento estelar en el que fueron una sola fuente de la misma luz.

5. La cruz es “árbol de amor”⁷⁵

La cruz en la obra de Teresa es un símbolo dúctil que se metamorfosea y pasa de madero seco a manzano del que brotan las flores de Dios. En CAD la cruz se transforma en un altar, *vexilla regis*, adornado con la púrpura que se desprende del crucificado. La manzana de la pasión nos remite así a la sangre derramada y se convierte por redención en manjar, en maná⁷⁶, fruto lícito de unión con Cristo. En este contexto la madera se vuelve fértil por gracia de la fruta fecundante y sirve de maridaje entre las experiencias del dolor y del placer.

No obstante, es esencial hacer notar que en esta constelación la fruta no es producto, sino que ella misma es semilla que hace germinar el manzano

⁷² Cfr. *CI*, VII 2:4.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Das Glück zwei zu sein*. En este sentido H. B. Gerl-Falkovitz afirma que tanto el cristianismo como el judaísmo lograron superar, con la creación de Eva en el Génesis, el problema de la dualidad que existía en la filosofía griega. Ser dos deja de ser razón de congoja y empieza a aceptarse como principio medular de la naturaleza humana. El ser en paridad es la única criatura posible creada por Dios, la única que es capaz de cumplir el plan del Padre hacia la inmortalidad. Gerl-Falkovitz, H.B., *All-ein? Zölibat und Beziehung* [en línea], disponible en, <https://www.youtube.com/watch?v=Oq63B3Ek1yk>, (fecha de consulta: 01 abril 2016).

⁷⁵ Cfr. *CAD*, 7:3.

⁷⁶ Cfr. *CAD* 5:2.

del amor de Dios. Teresa, parafraseando el *Cantar de los Cantares*, nos invita a morder la manzana como forma de comulgar con el dolor de Cristo y poder a la vez conocer, *sapere*, saber al amado degustando la sabrosa y dulce pena del amor⁷⁷. De esta forma, el que otrora fuese el acto que propició la expulsión del paraíso, esto es, la mujer que incita a probar la fruta prohibida, nos devuelve de nuevo a él. Pero se trata esta vez de un regreso trascendido, como ya se ha comentado en los apartados anteriores, resultado de la reflexión, del conocimiento propio y la de voluntad de perfeccionamiento de la metanoia cristiana que convierte al creyente en uno nuevo, uno en plenitud.

En el capítulo quinto de *CAD* Teresa nos dice que “cortado y guisado, y aun comido, le da el Señor de la fruta del manzano” a la esposa y que ésta se complace porque la manzana “es dulce para su garganta”. Otras veces, Dios adquiere un cariz más maternal y se transforma en fuente nutricia que alimenta con “la leche divina”⁷⁸ “que sale de sus “pechos celestiales”⁷⁹. En ambos festines el encuentro amoroso se inicia por la boca, se traduce en acto deglutorio en el que la esposa fagocita al amado convertido por metonimia en la fruta que lleva su sangre o su leche. Se despliega así un beso devorador⁸⁰ por el cual, mediante la ingesta, la esposa se nutre de la sustancia del esposo y es fecundada. La manzana agridulce de la cruz es simiente que hace que el ser de Teresa se ensanche para permitir el alumbramiento. Pero lo curioso aquí es que el fruto “entrañado” no es otro sino el propio amado que ahora vive dentro de la esposa en unión total. Igual que antes en la cruz, aquí la semilla y el fruto son un mismo elemento. Semejante embarazo místico solo puede resultar en la gestación del ser pleno, sin escisiones, sin principio y sin fin que supere todas las carencias de la naturaleza humana.

Como se deduce del “paraíso de deleites”⁸¹ que nos menciona la santa en su obra, el *via crucis* teresiano está cargado de un intenso sensualismo que culmina en toda una sacramentalización de la experiencia sensible. Semejante erotización de la vivencia religiosa se imbrica en la tradición del Antiguo Testamento que no escinde nunca lo corporal de lo espiritual. Los

⁷⁷ Cfr. *CI*, VI 2:2.

⁷⁸ Cfr. *CAD*, 4:4.

⁷⁹ Cfr. *CAD*, 5:1.

⁸⁰ La necesidad de comer al amado Dios para entrar en comunión perfecta con él ya fue expuesta por Bernardo de Claraval, el *doctor mellifluus*, en su comentario sobre el *Cantar de los Cantares*: «Il nous mange, et nous le mangeons, pour que nous soyons plus étroitement attachés à lui». Bernard de Clairvaux, *Les Sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques*, vol. II, Lyon, Plaignard, 1686, p. 325.

⁸¹ Cfr. *CAD*, 6:3.

primeros creyentes amaban a Dios de todas las formas que sabían y con toda su plenitud: la superficie completa del cuerpo y la profundidad insondable del alma. No hay que olvidar que son precisamente los primeros cristianos los que logran superar el dualismo antropológico pitagórico y platónico en tanto en cuanto la carne, el cuerpo, no son rechazados, sino sacralizados en virtud de la figura del Cristo hecho hombre y la esperanza escatológica de resurrección. Como dice Romano Guardini en su estudio sobre el ritual de la liturgia, es justo en la experiencia vital religiosa que el hombre cobra posesión de todos los órganos de su cuerpo, creados exclusivamente para hacer posible el encuentro con Dios⁸². Y es justo mediante la polifonía de los sentidos que Teresa logra dar expresión a la experiencia del arrobamiento místico. De esta forma Dios en el discurso teresiano es un rayo luminoso en medio de grandes tinieblas⁸³, una unción suavísima⁸⁴ que lo penetra todo, un vino que embriaga⁸⁵, una música que fortalece el alma⁸⁶ y una boca que besa⁸⁷. El amado para hacerse objeto cognoscible debe penetrar primero el tamiz sensorio de la esposa, la sensualización lo hace verificable. El conocimiento más profundo llega después, una vez que lo sensible ha delatado los contornos plásticos del ser percibido y la imagen latente de éste vive dentro del propio sujeto epistemológico.

Pero, ¿cuál es la verdadera identidad del amado de Teresa? A todas luces se presenta como un ser oximorónico que da placer cuando duele y duele para dar placer, lo que concuerda con la hipótesis central de este artículo sobre la enfermedad entendida como gracia divina, como regalo del enamorado para lograr el perfeccionamiento de la esposa. Un ejemplo de dicha herida erógena se describe sin ambages en la escena de la transverberación del capítulo XIX de *LV*, en la que el grandísimo y abrasador dolor corporal se concilia con un requiebro de tan excesiva suavidad, que querría Teresa, entre quejido y quejido, que no se acabase nunca la aspereza del dardo. Para llegar a expresar la vivencia abismática del encuentro místico, Teresa tantea los confines del discurso en su confesión lírica⁸⁸ y nos devuelve la palabra interior, ambigua, polisémica y precaria que se trasciende en el roce divino.

⁸² R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, Werbung Verlag, 1950, p. 11.

⁸³ Cfr. *LV*, 9:1.

⁸⁴ Cfr. *CAD*, 4:2.

⁸⁵ Cfr. *CAD*, 6:3.

⁸⁶ Cfr. *CI*, VI 1:5.

⁸⁷ Cfr. *CAD*, 4:8.

⁸⁸ A. Castro, *Teresa la Santa*, Madrid, Alfaguara, 1929, p. 76.

También aquí se cumple la relación bidireccional entre amor y dolor: a mayor tormento, mayor prueba de amor. Tanto es así que podemos hablar de un sensualismo doliente en la mística teresiana. El placer solo será concebido como tal si lleva implícito un viraje trágico o, al menos, la esperanza de una aflicción incipiente. De hecho, para que nazca el amor entre Dios y Teresa es necesario que en la escena del arrobamiento —escena fetiche⁸⁹ según Roland Barthes—, se encuentre la imagen enmarcada y congelada del Cristo llagado⁹⁰. Teresa no se enamora del Dios majestuoso y omnipotente, sino de la visión del *ecce homo*, es decir, de la hipóstasis del hombre caído, lacerado y fragmentado que mueve a compasión. Lo que realmente desata la pasión amorosa es la identificación plena con el dolor del amado y la promesa de aceptación del sufrimiento presente y futuro para llegar a la unión completiva.

6. Conclusión

De todo lo anteriormente expuesto se deduce que el símbolo de la cruz en el idiolecto teresiano es dulce madero que, a pesar de conducir a la unión con el amado, o tal vez justamente por ello, eriza sus espinas para rasgar a la esposa durante la ascensión mística.

La enfermedad en Teresa, el dolor, el cuerpo quebrado son así simples peldaños hacia el encuentro con el esposo que mora allí donde las cimas y los abismos del yo se disuelven. Ascender a Dios es adentrarse en las entrañas de la propia existencia por un puro acto de amor. Es un salto doloroso por su naturaleza de caída a la vez que vivificante por alumbrar un nuevo estado de consciencia que libera al individuo de su eterna esencia anhelante: amor, dolor y autoconocimiento o, lo que es lo mismo, Dios, enfermedad y Teresa.

⁸⁹ Cfr. R. Barthes, *op. cit.*, p. 64.

⁹⁰ Cfr. *LV*, 9:1.

Bibliografía

- Abelardo, Pedro, *Historia calamitatum*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1993.
- Agustín, San, *Confesiones*, Pedro Rodríguez de Santidrián (ed. y trad.), Madrid, Alianza editorial, 2011.
- Apuleyo, Lucio, *El asno de oro*, Alfonso Cuatrecasas (ed. y trad.), Madrid, Cátedra, 2006.
- Arendt, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Springer, 1929.
- Bachtin, Michail M., *Chronotopos*, Michael C. Frank, Kirsten Mahlke (eds.), Michael Dewey (trad.), Berlin, Suhrkamp Verlag, 2008.
- Barthes, Roland, *El discurso amoroso*, Alicia Martorell Linares (trad.), Madrid, Paidós, 2011.
- Beauvoir (de), Simone, *Le deuxième sexe*, vol. II. Paris, Gallimard, Folio essays, 1986.
- Bilbao Aristegui, Pablo, *Santa Teresa de Jesús enfermera*, Burgos, Monte Carmelo, 1982.
- Castro, Américo, *Teresa la Santa*, Madrid, Alfaguara, 1929.
- Cerezo Galán, Pedro, “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”, en Salvador Ros García (ed.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, Centro Internacional de Ávila, 1997, pp. 171-204.
- Cirlot, J. E., *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, 1992.
- Clairvaux, Bernard (de), *Les Sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques*, vol. II, Lyon, Plaignard, 1686.
- Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt a. M., Insel Taschenbuch, 1998.
- Foucault, Michel, “Des espaces autres” (conférence au Cercle d’études architecturales, 14.03.1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5 (1984), pp. 46-49.
- Friedrich, Hugo, *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1964.
- Guardini, Romano, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, Werbung Verlag, 1950.
- Irigaray, Luce, “La mystérique”, en *Speculum de l’autre femme*, Paris, Les éditions de minuit, 1974, pp. 238-252.
- Jung, C. G., *Psicología y alquimia*, Ángel Sábrido (trad.), Madrid, Plaza & Janés editores, 1989.
- Jung, C. G., *Antwort auf Hiob*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001.

- Kristeva, Julia, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983.
- Lacan, Jacques, *Schriften I*, Weinheim-Berlin, Quadriga, 1973.
- Le Brun, Jacques, *Le pur amour de Platon á Lacan*, Paris, La librairie du XXI siècle, 2002.
- López Castro, Armando, "San Juan de la Cruz en los límites del lenguaje", *Revista de Filología Hispánica*, Navarra, Universidad de Navarra, 13-1 (1997), pp. 56-74.
- Platón, "Fedón", en Carlos García Gual (ed.), *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1988.
- Platón, "El banquete", en Marcos Martínez Hernández (ed.), *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1988.
- Platón, "Fedro", en Emilio Lledó Íñigo (ed.), *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1988.
- Plotino, *Enéada*, Jesús Igal (ed. y trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1998.
- Sacher-Masoch (von), Leopold, *Venus im Pelz*, Frankfurt a. M., Fischer Klassik, 2013.
- Sancho Fermín, F. J., *Orar con Santa Teresa*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2015.
- Schnell, Rüdiger, *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, München, Francke, 1985.
- Schopenhauer, Arthur, "Die Welt als Wille und Vorstellung", en Eduard Grisebach (ed.), *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in sechs Bände*, vol. I, Leipzig, Verlag von Philipp Reclam Jun., 1982.
- Senra Valera, Avelino, *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Díaz de Santos, 2006.
- Sontag, Susan, *Illness as Metaphor*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1978.
- Teresa de Ávila: "A la exaltación de la cruz", en Alberto Barrientos y José Vicente Rodríguez (eds.), *Lira mística*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 2011.
- Teresa de Ávila, "Libro de la vida", en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014.
- Teresa de Ávila, "Castillo interior", en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014.
- Teresa de Ávila, *Las relaciones*, en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014.
- Teresa de Ávila, "Conceptos del amor de Dios", en Tomás Álvarez (ed.), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014.
- Teuber, Bernhard, *Sacrificium Litterae*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003.

Wenner, Stefanie, “Ganzer oder zerstückelter Körper”, en Claudia Ben-
thien y Christoph Wulf (eds.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*,
Hamburg, Taschenbuch Verlag, 2001, pp. 361- 380.

Zell, Rosmarie, *Durch Liebe zur Identität bei Teresa von Avila*, Roma, Ty-
pis Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1983.