En homenaje al V centenario de la muerte de SANTA TERESA DE ÁVILA



LA SÉPTIMA MORADA

Equipo de redacción:

Zoltán Kristóf Gaál Benigna Dorka Horváth Katalin Zomboryné Jándy Mercédesz Kutasy



LA SÉPTIMA MORADA

La séptima morada.

En homenaje al V centenario de la muerte de Santa Teresa de Ávila

Equipo de redacción

Zoltán Kristóf Gaál, Benigna Dorka Horváth, Katalin Zomboryné Jándy, Mercédesz Kutasy

Expresamos el más sincero agradecimiento a todos nuestros patrocinadores:



Universidad Eötvös Loránd de Budapest, Departamento de Filología Hispánica y Centro de Estudios de Religión



Ministerio de Recursos Humanos, Hungría



Magyar Művészeti Akadémia

Academia Húngara de las Artes



Embajada de España en Hungría



Instituto Cervantes de Budapest

ISBN: 978-963-284-774-0



www.eotvoskiado.hu

Responsable de la edición: el decano de la Facultad de Filosofía

y Letras de la Universidad Eötvös Loránd Dirección del proyecto editorial: Júlia Sándor Diseño de cubierta: Ildikó Csele Kmotrik

Tipografía: Manzana Bt.

Edición: ELTE Eötvös Kiadó Kft.

Impresión y encuadernación: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

ÍNDICE

Gábor Boros	
Santa Teresa de Ávila	5
Mária Bartal	
La poética de las experiencias corporales místicas en la poesía de Zsuzsa Takács	9
Mária Gerse	
Dos discursos de una pasión mística:	
Pío Baroja y Santa Teresa	25
Anna Jani	
El camino de la mística en el pensamiento de Edith Stein.	
Influencias de Santa Teresa de Ávila	37
Marta López Vilar	
Dimensiones místicas en la poesía del exilio	
republicano español	61
Gabriella Menczel	
Poesía mística en México: Sor Juana Inés de la Cruz,	
José Gorostiza y Octavio Paz	83
Ábel Stamler	
Las metáforas de El castillo interior y el lenguaje	
de imágenes en la mística sufista	95

László Vasas	
La mística de Miguel Molinos y la estética	
de Valle-Inclán	. 105
Dóra Zsom	
La asimilación y la segregación de los judíos ibéricos	
en los siglos XV—XVI	. 123

SANTA TERESA DE ÁVILA

GÁBOR BOROS

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Eötvös Loránd, matriarca de 381 años, alma mater, extiende su mano a Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada que este año cumple 500 años. Teresa de Jesús — su nombre religioso— es respetada por la Iglesia Católica como Santa Teresa de Ávila, la primera Doctora de la Iglesia. Además, ella es considerada como una de las representantes más importantes de la mística cristiana y del Siglo de Oro español. Vivió entre 1515 y 1580 y además de fundar monasterios y reformar la vida de la Orden de los Carmelitas escribió obras de importancia fundamental, entre ellas Vida de Santa Teresa de Jesús (1565), Camino de perfección (1566-1567), Meditaciones sobre los cantares, El castillo interior (1577), Libro de las fundaciones y 400 cartas entre 1546 y 1582. Gran parte de las obras se puede leer también en húngaro. Escribieron sobre ella no solo autores relacionados con la espiritualidad católica sino también destacados pensadores posmodernos, como Julia Kristeva. (Thérèse mon amour : Sainte Thérèse d'Avila, Fayard, coll. "LITT. GENE.", 2008, 749 p.)

Su doble vínculo con la Iglesia Católica y con la literatura española son el motivo por el cual el Departamento de Español y el Centro de Estudios Religiosos organizaron conjuntamente esta conferencia, en colaboración con la Embajada de España y el Instituto Cervantes. La conferencia versará sobre las obras de Santa Teresa, rindiéndole homenaje no solo a través de presentaciones prometedoras, sino también con eventos pertenecientes a diferentes ramas del arte: proyecciones

de películas, recitales de poemas y momentos litúrgicos. Me gustaría expresar mi agradecimiento en nombre de la Facultad de Letras a los principales organizadores de la conferencia: al Profesor Balázs Déri, director del Centro y a Gabriella Menczel, jefa del Departamento.

Yo no soy erudito religioso, ni investigador de la literatura española, pero me gustaría destacar dos hilos en relación con las obras y la vida de Santa Teresa de Ávila. El primero es un hecho relacionado con su procedencia, según la cual su abuelo era judío sefardita, convertido al catolicismo en una época de gran presión sobre los judíos españoles y posteriormente también portugueses. Finalmente, en el año del descubrimiento de América, ellos se vieron obligados a elegir entre el exilio y el bautismo forzado —llamado La expulsión del infierno según el título de la novela de Robert Menasse—. En relación con esto, no quisiera destacar elementos biográficos, sino la conexión polifacética de la historia de las ideologías entre Santa Teresa de Ávila y los clásicos nolens-volens de destino similar en la literatura, la filosofía, y la vida espiritual que se movieron en sus vidas, a menudo de final trágico, entre las fronteras del exilio y la conversión. Para citar algunos nombres de entre los casi contemporáneos de Santa Teresa, pienso en Leone Hebreo, Uriel da Costa y en Spinoza, pero cabe mencionar a Edith Stein, a quien también se dedicará una presentación. Permítanme recordar a Ervin Gábor, quien murió como mártir en 1944, con una estrella amarilla en su sotana, y en cuyo honor organizamos dos años atrás una conferencia memorial. Seguramente existen investigadores que trataron el tema de los experimentos de vida, exitosos o fallidos, para intentar adaptar la existencia marannus, en un sentido amplio. De todas formas, esto se ofrece como un tema interesante y complejo.

El otro hilo que considero sobresaliente es personal, en el sentido de que está conectado con mi propio interés como investigador, pero al mismo tiempo tiene importancia general, porque hace referencia al fenómeno del amor, que no es solamente el fenómeno básico de la cristianidad, como religión de amor, sino de la vida humana también.

Si no me equivoco, el tema básico y hereditario de la literatura mística cristiana es la pregunta siguiente: ¿Cómo puede el hombre prepararse para que Dios ejerza su influencia directamente en él? El Maestro Eckhart y San Francisco de Sales, representantes del amour pur, seguramente pueden ser interpretados de esta manera. El ejercicio adecuado del amor y no su mera proclamación significa un paso importante por este camino. Así, no es accidental que el cierre de la primera «morada» del Castillo interior trate el tema del amor correcto. Según la línea de pensamiento que se lee allí, es *incorrecto* — siendo el amor en ese caso solamente una excusa—, cuando alguien, en su "gran celo por la perfección", considera digno de queja el menor defecto en la otra persona, mientras que ignora sus propias faltas por su "gran celo religioso". Se trata de una de las ambiciones del "demonio": "entibiar la bondad y el amor que sentimos el uno por el otro". A continuación, Santa Teresa afirma que "todo nuestro reglamento y constitución" sirve para que, en vez de este "celo indiscreto", causa de muchos males, tengamos en cuenta estos dos mandamientos [el amor de Dios y el amor al prójimo], para que seamos más perfectos. Es demasiado alto el precio de la falsa perfección "de ver siempre las nimiedades en la otra persona, que no siempre son imperfecciones, pero sabiendo poco de ellas, las malentendemos". Una observación muy importante, que tanto aquellos que posean cualquier tipo de autoridad, como también "la priora" deberán tener en cuenta — según aparece en la redacción original—, es que "el demonio puede tentar con este celo a ella [la priora] también, y esto puede ser aún más peligroso". (El castillo interior, 78) Una autora mística, en sí priora, que es capaz de interpretar los mandamientos del amor hasta tal punto de honestidad consigo misma, permitiendo a la vez que el término "la priora" sea reemplazable en todas las épocas por los cargos adecuados, es digna,

Gábor Boros

incluso si fuera solo por ello, de considerarse integrante de la literatura universal.

Traducido por Orsolya Nagy

LA POÉTICA DE LAS EXPERIENCIAS CORPORALES MÍSTICAS EN LA POESÍA DE ZSUZSA TAKÁCS

MÁRIA BARTAL

Universidad Eötvös Loránd de Budapest bartalmaria@gmail.com

En el presente artículo analizamos las acciones comunicativas relacionadas con las experiencias místicas, es decir, con el nivel de la experiencia religiosa en el que se realiza la unificación del yo experimentante y el objeto experimentado, en la antología poética titulada A test imádása — India [La adoración del cuerpo — India] de la poeta húngara Zsuzsa Takács. En lo que sigue, de entre los procedimientos místicos que se dirigen a la creación, mediación y reconstitución lingüística, van a despertar nuestra atención aquellos que juegan un papel primordial en la mediación e instauración de las experiencias corporales. En primer lugar, nos proponemos considerar las características sobresalientes del modo expresivo de textos pertenecientes a la tradición mística cristiana, apoyándonos en las investigaciones de Alois Maria Haas, para después completarlas con algunos ejemplos de obras de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. Posteriormente analizaremos los poemas de Zsuzsa Takács en los que se pueden observar procedimientos poéticos vinculados con la constitución lingüística de la experiencia mística. Los criterios destacados de nuestra interpretación serán (1) la construcción y la

destrucción de la identidad, que se relacionan con la metáfora de la *libertad;* (2) la representación temática de la noche, la visión y la ceguera en la aplicación de estructuras espaciales abstractas; (3) la metáfora y la poética de la lectura, la escritura, el habla, el silencio y la vacuidad. La interpretación tendrá como base el modelo textual de la *kénosis* (abajamiento) del cristianismo.

Alois Maria Haas analiza el lenguaje de la mística cristiana tomando como base la dualidad de lo impronunciable y la dicción de aquel exceso (de significado) que hay en el lenguaje. Haas cita al Maestro Eckhart quien, haciendo perceptible la paradoja de la constitución lingüística de la experiencia mística de lo divino, habla sobre el Dios impronunciable siendo Logos que se hizo Verbo (2011: 20, 57). En la constitución de la palabra, el Verbo se une con aquel a quien le sea dada su experimentación, a pesar de la dificultad (o la imposibilidad) de poder verbalizar dicha experiencia. En la mediación lingüística de la experiencia mística es muy frecuente la incertidumbre arraigada en la impronunciabilidad, la experiencia del silencio o la falta del habla, a la par que el habla liberada, fluida, semántica y retóricamente errada y cortada. Son característicos los procedimientos retóricos impetuosos que se dirigen a convencer. El modo expresivo propenso al alegorismo a menudo utiliza estructuras acumulativas que se vinculan con experiencias corporales limítrofes (por ejemplo, en la metafórica erótica del habla excesiva de la mística nupcial). También es común la aplicación conjunta de diversos modos expresivos y la mezcla de géneros, como en caso de algunos textos de San Juan de la Cruz que dotan a los poemas amorosos profanos de connotaciones escolásticas, mientras hacen valer ambas posibilidades textuales a la vez. Zsuzsa Takács, en un comentario para su traducción de la Subida del Monte Carmelo, en vez de la sensualidad frecuentemente recalcada de la lírica sanjuanina, resalta la duplicidad del modo expresivo de la antología y, como su consecuencia, el silencio inesperado que interrumpe la prosa "ajustada al orden dogmático" que comenta el poema clausurado (1999: 37).

En las tradiciones gnósticas, la experiencia mística puede ser narrada como la divinización del hombre, como la constitución de una visión ajena de fenómenos corporales acompañantes que posibilitan el conocimiento de lo incognoscible: el presentimiento de la futura plenitud, la visión directa de la realidad divina. En el nivel metafórico, esta aspiración o transformación a menudo se verbaliza con las imágenes de la luz transparente (Jonas, 57-58). En los textos vinculados con la mística cristiana, el énfasis recae en el carácter donatario del acontecimiento; la experiencia mística, que implica la suspensión provisional de la percepción y de la acción intelectual, no se fundamenta en la naturaleza divina interior y abierta del alma, sino en la acción por la cual, con el amor hacia Dios, el alma será capaz de salir de sí. A este respecto, Alois M. Haas subraya la influencia que Pseudo Dionisio Areopagita y el lenguaje helenista ejercen sobre la mística cristiana (2011: 43-50). En sus escritos, Teresa de Jesús incluso distingue la oración de recogimiento activo —en la que el hombre deliberadamente dirige sus pensamientos a Dios— de la oración de quietud o de unión del camino a la iluminación, de la contemplación verdadera, un regalo divino que no se puede alcanzar de forma deliberada—. ¹ En relación con esto, en las representaciones literarias de la experiencia mística cristiana se puede detectar una dualidad particular en la estructurasujeto del emisor. Los modelos genéricos que determinan el modo expresivo de los místicos (la autobiografía, la carta, el *jubilus*, el diario) suponen un emisor firme que sale a los espacios públicos del dominio interior (Haas, 2011: 217). Esto también fue una razón para formular un nuevo punto de vista en el horizonte filosófico —de Alois M. Haas,

¹ Véase algunos ejemplos en la edición húngara de las *Obras completas* (Összes művei): III/28-29, 46-50, 205-210; II/274; I/137-143.

entre otros— para elaborar el concepto de la subjetividad espontánea, en la mística alemana del siglo XIV, en los textos de Dietrich von Freiberg y del Maestro Eckhart (Haas, 1992: 205-268). La voluntad mística que se separa de sí misma y se tiende hacia Dios nítidamente se perfila en los textos. En la narración del Libro de la vida, Teresa de Ávila alude a su experiencia personal casi en todos los capítulos,² que desempeña las funciones de afirmación y verificación en el texto, y a menudo se muestra más plena que la indulgencia. Para enfatizar esto, desde la descripción de los sucesos de su vida juvenil, Teresa de Ávila con frecuencia alude a extremas experiencias personales de naturaleza corporal, como en los siguientes ejemplos: "me parece que cada hueso se me apartaba por sí" (134); "Esto no lo puedo decir sin lágrimas, y habían de ser de sangre" (135). La descripción de su enfermedad es sumamente sugestiva gracias al uso de metáforas y símiles corporales: "la lengua hecha pedazos de mordida; [...] toda escogida, como un ovillo" (149). Es sorprendente que los textos subrayen repetidamente la fuerza definida de la naturaleza corporal con respecto a la experiencia religiosa: "Esto de apartarse de la [sic] corpóreo bueno debe ser cierto, pues gente tan espiritual lo dice; mas, a mi parecer, ha de ser estando el alma muy aprovechada [...] que es andar el alma en el aire, como dicen; porque parece no trae arrimo, por mucho que le parezca anda llena de Dios. [...] nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo" (286-287).

En los textos de Santa Teresa de Ávila, despierta nuestra atención la abundancia de las metáforas que aluden a la estratificación del yo, del alma (el mejor ejemplo es la cadena de metáforas desarrollada desde la alegoría del castillo interior), y con frecuencia se detecta la polifonía del habla proveniente de una situación comunicativa compleja, puesto que la narradora a menudo oculta con quién está

^{2 &}quot;De lo que yo tengo espiriencia puedo decir" (171), "después de experimentado se ve" (212), "de lo que el Señor me ha enseñado por espiriencia" (189), etcétera.

dialogando. La intención de la manifestación autorreveladora es renunciar y recuperarse a sí mismo: otra vez subrayan los textos que experimentar la merced no acaece de forma individual. El habla con frecuencia se restringe a un único contenido (Dios/nada) y a un único público (los comprometidos con Dios), ambos sumamente circunscritos. En San Juan de la Cruz, se realiza la pérdida de sustancia de la voluntad, que es la condición de la unión con Dios en sus textos (Haas, 2011: 217, 220): "Quedéme y olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejéme" (cifr. por Perea, 2).3 Por lo tanto, el narrador se define según su propia relación con Dios, con palabras de Gumbrecht, configura un espacio interior de éxodo: el sujeto es el principio de la construcción de la realidad dirigida a formar la unidad con Dios. En la experiencia mística, el hombre, al renunciar a la identificación consigo mismo, hace posible un nuevo tipo de identificación más libre. A lo largo de la perfecta unión de amor, el alma se separa de todo lo existente, se vacía de sí misma, v en su libre autoentrega se beneficia de la unidad, que es al mismo tiempo la condición de un compromiso social más activo (Stein, 205).

"La perspectiva mística de San Juan de la Cruz no me ha influenciado mucho. Soy demasiado sorda y racional para que esto pudiera haber sucedido", confiesa en una entrevista Zsuzsa Takács (Takács-Keresztury-Jánossy, en línea), traductora letrada de los textos de San Juan de la Cruz.⁴ Sin embargo, leyendo la poesía de Takács, podemos formar una opinión que refuta su propio testimonio.

³ Otro ejemplo de los comentarios: "Así pues, persona espiritual, que no te dé pena cuando veas que tu apetito se oscurece, tus aficiones se secan [...]. Más bien alégrate, porque Dios está librándote de ti misma y tomándote de la mano para que avances como ciego, por donde no sabes ni jamás atinarías a caminar" (cifr. por Perea, 312).

⁴ Las traducciones de Zsuzsa Takács son las siguientes: A lélek éneke (Canciones del alma); Összes versei és válogatott prózája (Poesía completa y comentarios en prosa); A lélek sötét éjszakája (Noche oscura).

En este artículo, con respecto a los ejemplos elegidos, quisiera poner de relieve esta red de relaciones intertextuales intensivas y afirmar el planteamiento de Tamás Halmai sobre la antología *India*, según el cual el éxtasis sagrado que impregna el tomo quizá no solo sea una nueva calidad en la *oeuvre* poética de la autora, sino en la lírica húngara contemporánea también (126).

Las relaciones trascendentales y humanas reciben una atención particular en la mayoría de las antologías de la autora; los textos se configuran a base de los desconciertos entre las relaciones humanas que hacen posible la subsistencia del sujeto y las relaciones trascendentales inseparables de estas, además, de la ausencia y la necesidad de las atracciones. En una conferencia que dio Takács en el Collegium Hungaricum de Roma en 2005, y que más tarde redactó en forma de ensayo, analizando la séptima estrofa del poema titulado "Eszmélet" [Conciencia] de Attila József, subraya que la experiencia mística del vaciamiento y enmudecimiento puede generar un proceso artístico:

La escena del vagabundeo de la poesía se hará tierra de nadie, [...] necesitaremos experimentar la alienación que sentimos por nosotros mismos, la visión salvaje del mundo del que hablaba Merleau-Ponty diciendo que el mundo intermedio se nos abre como un mundo salvaje, en el que habita una existencia salvaje detrás o bajo de las escisiones de nuestra cultura heredada. Entre las imágenes de este mundo salvaje, basándonos en nuestras experiencias personales y apuntando a nuestros propios excesos, examinamos nuestro rostro más propio, hasta ahora desconocido. Es la experiencia eureka más espantosa de la poesía. La falta o error continuo que se perfila bajo nuestra mirada observadora nos desvía de nuestra órbita anterior. (2008: 163-164)

En el fragmento citado, no solo la alusión a la experiencia personal y la enfatización de la identidad estratificada y desviada se relacionan con los escritos místicos, sino también el uso del concepto de *criatura*, inspirado por Pilinszky, que reemplaza a la identidad narrativa de Ricœur, al yo contemplado en su propia autobiografía, que apunta a la exhibición de la santidad substancial del individuo desligado de la fijación espaciotemporal. El enmudecimiento, el vaciamiento y la aspiración son los que establecen la alienación necesaria para la creación, para la autocontemplación sin temor (Takács, 2008: 165). A mi parecer, esta es la dirección y programa que realiza Zsuzsa Takács años después, en su antología *A test imádása — India* [La adoración del cuerpo — India].

Los poemas del segundo ciclo de dicho tomo presentan una monotonía formal inusual en la poesía de Zsuzsa Takács: se alinean en sonetos erróneos y sin rimas. Estos textos poéticos no solo se vinculan con la tradición petrarquista desde el punto de vista de la forma, sino también en sus relaciones trascendentales con la temática amorosa, que es el hilo épico que une toda la antología; al mismo tiempo, también apuntan al distanciamiento métricamente, con la ausencia de rimas y con el número elevado de los encabalgamientos. De los catorce versos del poema "Hazafelé tart a testem" [Mi cuerpo está yendo a casa] incluido en el ciclo *India*, diez encabalgan al siguiente y, si entendemos cada verso como una unidad de significado independizante, esta ruptura causa una reinterpretación notable y la ambigüedad radical del texto (particularmente en caso de los versos 3, 5, 6 y 7):

Hazafelé tart a testem. *Mozgó vonaton írok*. Budapest vagy Bombay végül is mindegy. A bántalmazott gyermek, *a nem kívánt öreg* nyöszörgése a fülemben dörömböl.

 Értékelem-e lelkem üdvösségét? – Nem hiszem, hogy volna lelkem. A kárhozat forrása: fülem van, szemem van. Kudarc és siker hidegen hagy. Menekítem

a rajogókat magamtól. *A gyűlések* beteggé tesznek. Örökké sietek. — Szegény akarok lenni? — Teljes szívemből. A kísértő

nem tud mit kezdeni velem, de árnyéka végleg rám tapadt. – Hittel és szeretettel vettem magamhoz ma az ostyát? – Nem.⁵

Los fragmentos, en cursiva, del original son citas literales provenientes de las cartas y diarios de Teresa de Calcuta, publicados en húngaro en 2008 por la Editorial Vigilia, un año después de la edición en inglés, que había provocado fuertes polémicas, y dos años antes de la publicación de la antología de Zsuzsa Takács. La edición que contiene los escritos de Teresa de Calcuta, entre otros, hace posible comprobar la invitación interior, la vivencia mística y el estado exaltado de los seis meses siguientes del viaje en tren del trayecto Calcuta—Darjeeling en septiembre de 1946, mientras que la mayor parte del texto habla sobre su soledad interior, depresión grave y oscuridad espiritual que

⁵ Mi cuerpo está yendo a casa. Escribo en un tren en movimiento. / Budapest o Bombay, al fin y al cabo da igual. / El niño maltratado, el no deseado / viejo, su gemido está golpeando en mi oído. // — ¿Estimo la salud de mi alma? — No / creo que yo tenga alma. La condenación, / su fuente es: tengo oído, tengo ojos. Fracaso / y éxito no me interesan. Rescato // a los que apasiono. Las reuniones / me enferman. Siempre me apuro. — ¿Pobre / quiero ser? — De todo corazón. El tentador // no puede conmigo, pero su sombra / se me ha pegado para siempre. — ¿Con fe y amor / he acogido hoy la ostia? — No.

no se ha aliviado hasta su muerte. "Dicen que Dios me quiere, sin embargo, la realidad de la oscuridad, de la frialdad y del vacío es tan abrumadora que no hay nada que llegue hasta mi alma. Antes de haber emprendido el trabajo, había una avenencia, un amor, una fe y un sacrificio tan grande en mí. [...] No tengo dudas en cuanto al trabajo porque estoy convencida de que es de Él, y no es mío" (202). En cuanto al poema anteriormente citado de Zsuzsa Takács. podemos advertir que la unidad y transmisión de la primera persona es alterada por experiencias corporales, a lo que también alude el punto de vista exterior que prevalece en el título. El yo derruye su autodeterminación hasta la identidad primaria, formulada por el posesivo (mi cuerpo; tengo oído, tengo ojos) y hasta la separación dicotómica de cuerpo y alma. Esto se hace particularmente llamativo en el poema anterior de la antología, "Mozgó vonaton írok" [Escribo en un tren en movimiento], en el que la metáfora de la pobreza radical relacionada con la experiencia del vaciamiento místico se acompaña de la exaltada percepción corporal en sentido jobiano, de una peculiar experiencia de alienación: "Akármim marad, égeti bőrömet".6 El título, que el primer verso del poema repite inalterado, se inserta en la estructura temporal modificada, en el proceso dirigido a la muerte, sobre todo, gracias al encabalgamiento de los versos 3 y 4. "El alma, el amor no tiene sexo, edad y clase, esto es seguro", confiesa Zsuzsa Takács en la entrevista de 2012, citada anteriormente. Esta frase afirma nuestra experiencia de lectura, según la cual la metafórica erótica de la primera parte de la antología India, A test imádása [La adoración del cuerpo], que muestra una estrecha relación con los poemas trascendentales de la segunda parte, dota los cuerpos hechos espectáculo de características sexuales, con menor frecuencia de lo esperado, en el poema. La posibilidad de la unión fructífera y compleja

⁶ Lo que me ha quedado, me está quemando la piel.

de las dos partes ya es ofrecida por el primer poema que da título al tomo *A test imádása* [La adoración del cuerpo], cuya última palabra echada hacia atrás (es decir, trasladada hacia el silencio poético) es *alma*, cuya separación de la vivencia erótica rupturista, que pone fin a la relación, resulta una ilusión. Gracias a la construcción de las frases poéticas y a los encabalgamientos, el poema hace posible que los puntos de vista no sean exclusivos, y que la vivencia, en vez de pertenecerle a un único sujeto o al individuo abierto en la relación y provisionalmente abolido, pueda pertenecerle a los dos, incluso abierta a la experiencia no-humana:

[...] Sírt örömében testükből a szeretet sóhajtásszerű távozása miatt, sírt, mert úgy vélte, az felel, akit most büntetnek, a hónapok óta érzett, alattomosan terjedő fájdalomért, a lélek.⁷

El uso de la metáfora de la noche, predilecta en los textos místicos, se hace sistemático en los escritos de San Juan de la Cruz, y tiene como resultado la creación de capas y redes de significado muy complejas. En los comentarios a los poemas de San Juan, la noche de la fe, la dimensión negativa de la experiencia divina sigue a la noche de los sentidos, que al mismo tiempo prepara la autocomunicación sin obstáculos de Dios. Edith Stein demuestra metódicamente que la autodestrucción sistemática del sujeto humano es inseparable de la crucifixión en los textos sanjuaninos (274). Desde los primeros versos de la poesía de Zsuzsa Takács, un motivo recurrente es

^{7 [...]} Lloraba de gozo, de su cuerpo, / por la salida como suspiro del amor, / lloraba porque creía que responde el que entonces / estaban castigando, por sentir hace meses / el dolor insidiosamente extendido, el alma.

la incertidumbre y servidumbre relacionadas con la noche, que podría ser la condición de la vivencia intensa de experiencias que sobrepasan la percepción fija del yo, en caso de que no induzcan a una acogida visual, como en el poema "Először" [Por primera vez]: "Van más, van nem-itt, nem-most. / Csak szívverése hallatszik ide. / Csak árnyékát veti lehúnyt szememre. / És a kétség tetőgerendái rámzuhannak / minden éjjel. / Hogy bízhatom-e jobban és miben / [...] // Nem ezen az úton nyugtatom szemem. / Nem kapaszkodom meg semmiben". 8 En el poema titulado "Július, halálom, születésed" [Julio, mi muerte, tu nacimiento] de la antología A búcsúzás részletei [Detalles de la despedida, 1977], el suceso matutino se relaciona de manera significativa con la metafórica de la noche; el dolor extremo de la vivencia del parto se hace sensible por ruidos corporales que se intensifican cada vez más en el silencio forzado, y esta experiencia corporal es a la vez el tiempo para abolir la identidad separada: "A jajgatás a mélyből kiszakad, / égeti torkom, fojtogatja, / tenyerembe fullad, / megharap. // Mibe temessem foltos arcomat — / [...] Eldobja az emlékezet — // Nincs völgye már ennek az éjszakának. / Csak gerince van a fájdalomnak". 9 Los poemas-noche de la antología A test imádása – India [La adoración del cuerpo — India] forman una red de metáforas más condensada y compleja que en los poemas anteriores, y en parte utilizan los tropos sanjuaninos. El poema "Mint mocsári lázban" [Como sufriendo de paludismo] igualmente hace sensible la percepción modificada y exaltada con experiencias corporales

⁸ Hay otro, hay un no-aquí, un no-ahora. / Sólo se escucha el latido de su corazón. / Sólo proyecta su sombra en mis ojos cerrados. / Y las vigas de la duda se me caen / todas las noches. / Para ver si puedo confiar más y en qué / [...] / No reposo mis ojos en este camino. / No me asgo en nada.

⁹ El lamento se desgarra de las honduras, / quema, asfixia mi garganta, / se ahoga en mis palmas, / me muerde. // ¿En qué entierro mi cara maculada — / [...] La memoria lo arroja — // Esta noche ya no tiene valle. / Sólo tiene cresta este dolor.

radicales, y las alegorías vinculadas de la *tracoma* y el *paludismo* (malaria) subvierten la red de dicotomías del saber/olvido, día/noche:

Mint mocsári lázban szenvedő beteg, olvasok eged éjszakai hullámaiban. S ha megérkezik a Nap, máris felejtek, India szeméről a trachoma hegei leesnek,

lecsüngő szemhéja feszes lesz ilyenkor. Rendelkezésedre állok, Jézusom, tégy amit akarsz velem! Tüntesd el nyomomat, legyek elfelejtett! Megsemmisítettem én is

a verseimet. A hidegrázás, a lázroham szüneteiben Kalkutta palotakertjeiből bíborkék nyakú pávák sétálnak elő. Elözönlik

a sikátorokat. Begyükön szem alakú rajzolat, akárha Te néznél engem, s el-eltűnődnél, *mire használj*. Hallom közelítő lépéseidet.¹⁰

El uso de la palabra *Mint* (*Como*) que abre el poema posibilita el significado tanto metafórico como literal del estado enfermo del

¹⁰ Como el enfermo sufriendo de paludismo, / leo en las ondas de su cielo nocturno. / Y si llega el sol, ya olvidaré, / las cicatrices de la tracoma se caen de los ojos de la India, // sus párpados caídos se hacen rígidos. / Estoy a tu disposición, Jesús mío, / ¡haz lo que quieras conmigo! Bórrame las huellas, / ¡que sea olvidada! Yo también he destruido // mis poemas. Los escalofríos, las accesiones, / entre ellas, de los jardínes del palacio de Calculta, se / pasean pavos reales de cuello púrpura-azul. Inundan // los callejones. En sus buches se dibuja un ojo, / como si Tú me miraras, y meditaras, / para qué usarme. Escucho tus pasos que están acercándose.

narrador, cuya voz percibimos estratificada ya por los fragmentos intercalados en cursiva. El espacio abstracto señalado con la palabra Kalkutta (Calcuta), preparado por el texto como el lugar del encuentro futuro, alude al poema decisivo "Tér" [Espacio] de la primera parte de la antología, en el que el narrador que habla desde la muerte hace ambigua la palabra szerelem (amor) en una situación dialógica y, en relación con esto, el verso a "tér hazafelé vezet". 11 De esta forma, los jardines de Calcuta pueden presentarse como la propia experiencia del sujeto duplicado (¿?), como la visión de la empobrecida mirada salvaje, liberada de sus sentidos perturbadores en la noche de la experiencia mística o, posteriormente, como escritura aniquilada. La aniquilación de los textos, de los restos, está relacionada con la destrucción del sujeto, y llega a crear un silencio en el que se hace perceptible el ruido de los pasos que están acercándose. En la antología de Zsuzsa Takács, la metafórica sanjuanina de la oscuridad se relaciona (en parte) con la posibilidad de una nueva calidad de escritura en los límites de la autoliquidación del texto, cuya condición es olvidarse del saber anteriormente obtenido.

Traducido por Petra Báder

OBRAS CITADAS

AVILAI Szent Teréz (2011-2015): Összes művei. Budapest, Sarutlan Kármelita Nővérek / Jel Kiadó.

HAAS, Alois Maria (1992): "Aktualität und Normativität Meister Eckharts". In Heinrich Stirnimann (ed.): Eckardus Theutonicus. Homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckharts. Fribourg, Ruedi Imbach.

¹¹ El espacio me guía hacia casa.

- HAAS, Alois Maria (2011): Felemelkedés, alászállás, áttörés. A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve. Trad. Tibor Görföl. Budapest, Vigilia.
- HALMAI, Tamás (2010): Takács Zsuzsa. Budapest, Balassi.
- JONAS, Hans (1963): The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, Beacon Press.
- KERESZTES Szent János (1988): *A lélek éneke*. Trad. Zsuzsa Takács. Budapest, Helikon.
- KERESZTES Szent János (1992): *Összes versei és válogatott prózája*. Sel., trad. y epíl. Zsuzsa Takács. Budapest, Európa.
- KERESZTES Szent János (1999): *A lélek sötét éjszakája. Magyarázatok* A Kármel hegyére vezető út *című vershez*. Intr. y trad. Zsuzsa Takács. Budapest, Európa.
- PEREA, Francisco J. (1992): Atrás se quedó la noche. San Juan de la Cruz: Un maestro actual para todos. México, D.F.: Editorial Diana.
- STEIN, Boldog Edith (1993): A kereszt tudománya. Keresztes Szent Jánosról írt tanulmányok. Trad. Margit Széll. Budapest, Szent István Társulat.
- TAKÁCS, Zsuzsa (1977): *A búcsúzás részletei*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- TAKÁCS, Zsuzsa: "A befejezetlen remekmű", 2000, Budapest, 8, 1999.
- TAKÁCS, Zsuzsa (2008): Jaj a győztesnek! Budapest, Vigilia.
- TAKÁCS, Zsuzsa (2010): *A test imádása India*. Magvető, Budapest.
- TAKÁCS, Zsuzsa KERESZTURY, Tibor JÁNOSSY, Lajos: *Ma is versmonológokat álmodom. Nagyvizit Takács Zsuzsánál*, Litera, http://www.litera.hu/hirek/en-nem-akarom-megismernionmagamat-2, 12/03/2013.
- TERESA de Ávila (1984): *Libro de la vida*. Ed. Dámaso Chicharro. 5^a ed. Madrid: Cátedra.

TERÉZ ANYA (2008): *Jöjj, légy a világosságom! "Kalkutta szentjé-nek" személyes írásai*. Trad. József Lukács, László Lukács. Budapest, Vigilia.

DOS DISCURSOS DE UNA PASIÓN MÍSTICA: PÍO BAROJA Y SANTA TERESA

MÁRIA GERSE

Universidad Eötvös Loránd de Budapest gersem@t-online.hu

Nuevas perspectivas en la novelística

Puede parecer hasta provocativo colocar juntos a Pío Baroja y a Santa Teresa de Ávila, mencionar y relacionar ambas obras para acercarlas así al lector. Tal provocación la cometió el propio Pío Baroja cuando a su novela publicada en 1902 le dio el título de El camino de perfección, añadiendo como subtítulo Historia de una pasión mística. La obra de Pío Baroja es una de las cuatro novelas aparecidas en el mismo año que el canon tradicional considera representativas desde el punto de vista de la renovación del género novelístico — las otras tres son Amor y pedagogía de Unamuno, La voluntad de Azorín y Sonata de otoño de Valle Inclán. En el fondo es todo un repertorio brillantemente sugestivo de la realidad que encontramos en las obras de estos autores, un repertorio que no quiere ser de corte filosófico (ver Fox, 89), no obstante, como constata Shaw (1997), "[t]odos escrutaban la filosofía en busca de lo mismo: las "ideas madres" sobre las que construir, al mismo tiempo, su propia confianza en la existencia, y la confianza de su país en el futuro" (29) y agrega que "[e]l escribir no tenía que ver ante todo

con la creación y expresión de la belleza, sino que era un método de investigar la situación existencial del hombre, un método de acceder a la verdad, con resultados potencialmente válidos" (30).

La actitud autorial de Pío Baroja

Por la misma razón, en *El camino de perfección*, así como en toda la trayectoria de Pío Baroja, vida y obra van "indisolublemente unidas", como él mismo expone en el *Prólogo* de *Las horas solitarias:* mientras escribe algo novelesco inactual, necesita hablar de lo que ocurre en el momento de escribir, pero no lo hace en un sentido general. Como si estuviera explicando el cauce profundo de su actitud autorial, aclara: "no me refiero precisamente a la actualidad política ni a la internacional, sino a la actualidad de una persona en un tiempo, es decir, a la representación de la vida ambiente en mi conciencia en el momento que pasa" (Baroja, 1948: 229). En este sentido, las obras de Pío Baroja vienen a ser fragmentos de vida. Baeza (1961) reflexiona de la siguiente manera sobre la obra narrativa de Baroja:

Es el narrador por excelencia de su generación, rompe los moldes tradicionales y disgrega el relato en escenas, en cuadros sueltos que tienen como un hilo conductor un personaje que protagoniza acciones diversas o que, simplemente en su deambular va entrando en contacto con distintos ambientes e individuos. (...) Parte de la observación de la realidad (...) Proyecta en sus ficciones sus vivencias y recuerdos, sus ansias y frustraciones últimas, sus pensamientos e inquietudes intelectuales. Son muchas las obras protagonizadas por su alter ego (Baeza, 84).

Si queremos catalogar los aspectos metaliterarios barojianos más importantes, para el entendimiento e interpretación de su mundo novelesco, se tiene que abordar "su afición a la vida solitaria". "Baroja desde sus primeros años de escritor gozó de una fama de sombrío

que con el tiempo fue en aumento hasta hacerse un lugar común de la crítica barojiana" (Vázquez Bello, 34). Baroja mismo reaccionaba y reflexionaba sobre estos reproches aparecidos en la literatura especializada y en periódicos. En El tablado de Arlequín escribe: "Yo me tengo que sincerar de mi fama de sombrío, primeramente porque es muy agradable hablar de sí mismo y después porque tengo una fama de tétrico que no me la merezco" (Baroja, 1948: 48). Más de diez años después en otro ensayo, Las horas solitarias se indigna así: "En un periódico de Barcelona y en un periódico de Buenos Aires me reprochan mi afición a la vida solitaria. Yo no sé si es que nadie se conoce o es que a nadie le conocen; pero es lo cierto que no soy hombre aficionado a la vida solitaria. Me gusta la soledad una pequeña parte del día, pero me gusta y me parece necesaria la vida social" (Baroja, 1946: 230). Sin embargo, el ideal de vida representado por los personajes de sus novelas como, por ejemplo, en el El gran torbellino del mundo parecen reforzar las afirmaciones de la crítica, o por lo menos, la crítica lo identifica como un discurso autorial: "Mi ideal era éste. Pocos gritos, ninguna tragedia, la casa segura, el perro vigilante y bien atado. Nada de alarmas, de locuras, ni de fantasía. Nada de dramas familiares, ni de problemas, ni de escándalo, ni de lloros, ni de sermones, ni de envidias, ni de lamentos. Un horizonte suave, gris; ése era mi ideal." (Baroja, 1946: 1085) En este contexto es relevante la opinión de Mainer: el autor explica que "...Baroja converge con los demás escritores del momento: todos son los introductores de la perspectiva subjetiva en la literatura española, de la legitimación literaria del «yo»" (86) y después añade que "...Baroja fue también el escritor de su tiempo más independiente y más consecuente con la literatura del yo." (87) Las ideas del crítico alemán Helmut Denuth coinciden con las de José-Carlos Mainer: "Baroja trata siempre propiamente de sí mismo. El yo ocupa el centro de toda su labor, que su más hondo conocimiento es el conocimiento de sí mismo. Toda su obra es una explicación del "yo", un intento siempre renovado de llegar al esclarecimiento de sí mismo como si hiciera una confesión" (Baroja, 1982: 268). El sentimiento de la vida en Baroja Denuth lo atribuye a un fenómeno muy frecuente entre los románticos: "la falta de correspondencia entre el deseo y la realidad... Siente en sí mismo unas fuerzas que exigen empleo, sin que encuentre oportunidad de utilizarlas." (Baroja, 1982: 206). Por supuesto, es la reflexión del escritor que pone al descubierto la razón última de su modo de actuar siempre fiel al culto del yo en Divagaciones apasionadas: "Como yo hace muchos años, otros jóvenes de hoy y de mañana se encontrarán al principio de la vida con esa alternativa rígida: o adaptarse completamente o inadaptarse en absoluto: la ciudad estrecha o el desierto, el rebaño o el estado salvaje, la limitación o la libertad solitaria y pánica" (Baroja, 1946: 562). Baroja, como él mismo lo expresaba en su artículo "La influencia del 98" (Baroja, 1948: 1243) por su tendencia radical solo pudo haber "influído algo en las ideas de crítica social", ya que el ideal que los escritores de la generación era que todos aspiraban "a hacer algo que estuviera bien" dentro de las posibilidades de la época (Baroja, 1948: 1241) y el ideal de España de Baroja expresado en su ensayo de título idéntico le dirige hacia la tradición que "reuniera el estoicismo de Seneca y la serenidad de Velázquez, la prestancia del Cid y el brío de Loyola" (Baroja, 1948: 519).

Hacia la mística

Como acabamos de ver, los recursos importantes para Baroja son la filosofía, el arte y la acción, mas "el brío de Loyola" nos remite a la vida religiosa y a la mística española. San Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesús, aunque toma sus ideales de la mística alemana, quiere algo nuevo: "... lo que él quiere no es mística, sino más bien una espiritualidad racional, humana de cada día.

La mística era muy pasiva, Ignacio quiere actividad" (Söveges, 23). Baroja no solo apreciaba la espiritualidad de Ignacio de Loyola, sino que en su ensayo "Siluetas de místicos" publicado en 1931 incluso da una definición del misticismo: "No sé yo si hay una buena definición del misticismo y del místico. A mí, sin pretender deslindar con exactitud el concepto, me parece que el místico es el que cree, por su exaltación, que tiene un medio personal y directo de comunicarse con la divinidad. Dicho un poco en broma y estilo telegráfico, el místico es el que supone que tiene hilo directo con Dios. Este hilo directo se puede creer tenerlo siendo una individualidad extraordinaria, como San Francisco de Asís o Santa Teresa, y siendo un pobre hombre, un loco o un granuja." (Baroja, 1948: 656) Baroja no solo intenta dar una definición del místico y aludir a los rasgos polémicos del concepto, sino que demuestra la atención, hasta la valoración que brinda a El camino de perfección de Santa Teresa de Ávila.

El cotejo de las obras de Pío Baroja y de Santa Teresa está no solo paratextualmente fundamentado, no se debe a la simple coincidencia del título, sino que el tratado de Santa Teresa, incluso toda la actividad de ella funciona como catalizador en la obra barojiana en aspectos del autoanálisis del yo y en la crítica social, en la crítica de la vida religiosa. Ambas obras atrapan al lector incitándole a la reflexión e interpretación del concepto de la perfección en la vida religiosa y en el mundo, en la sociedad laica y en la existencia humana sin Dios, respectivamente. Como agente de este proceso, el lector puede llegar a la comprensión del significado de lo místico, de la realidad trascendente a la que pertenece este fenómeno. "De hecho, el terreno de las relaciones del alma y el cuerpo, la mente y el cerebro, lo psíquico y lo físico, que es el terreno en el que se sitúan la mayor parte de los fenómenos místicos, abarca más allá del campo de lo que conocemos como normal, una amplia zona de fenómenos paranormales de los que la ciencia está todavía lejos de haber dado

una explicación satisfactoria." (Velasco, 77) Ratzinger (2005), en el capítulo "La mística y la fe" de su ensayo de 1963 La unidad y la pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones parte de la definición de la mística como concepto general para llegar después a la mística cristiana: "En la mística la primacía se concede a la interioridad, que es la absolutización de la experiencia espirirual. Esto incluye que Dios sea lo puramente pasivo en relación con el hombre, y el contenido de la religión no puede ser sino el sumergirse del hombre en Dios. (...) La vivencia, de la que todo depende en la mística, se expresa únicamente en símbolos, su núcleo es idéntico para todos los tiempos. (...) Por el contrario, para el otro camino, o sea para la mística cristiana es característico el que haya 'revelación'; que haya un llamamiento de Dios, y que este llamamiento sea lo absoluto en la humanidad, y que de él llegue salvación al hombre." (32-35) "Podríamos decir incluso" — sigue J. Ratzinger— "que la "mística" bíblica no es una mística de imágenes, sino mística de palabras, la revelación de esa mística no es intuición del hombre, sino palabra y acción de Dios. (...) acción que crea historia." (37) Para entender la mística cristiana y dentro de ella la mística de Santa Teresa es de crucial importancia tomar en consideración la aportación de la antropología mística. "La comprensión cristiana del hombre subyace a la experiencia mística. Así, por debajo de las descripciones del hombre y de sus niveles: sensible, psíquico, espiritual; más allá de la descripción de sus sentidos y facultades: memoria, entendimiento, voluntad, siempre aparece en las descripciones de los místicos cristianos la referencia a un último fondo de la relación, la comunicación y el encuentro con Dios. (...) Este último centro de la persona no es por lo demás una señal estática que el hombre puede contentarse con poseer. Es la huella de la permanente presencia de Dios que impulsa al hombre hacia Dios mismo como una especie de fuerza de gravedad: amor meus pondus meum, decía san Agustín, a la que la fe permite abandonarse y consentir." (Velasco, 261-262) En este punto, en el concepto del *yo* cristiano y laico subyace la línea divisoria entre Pío Baroja y Santa Teresa de Ávila por más que les una el intento de andar en el camino de la perfección mediante el análisis de la experiencia y el afán de mejorar el medio ambiente y a las personas. En cuanto a la relación de Pío Baroja con la religión, se caracteriza fundamentalmente por el rechazo de la religión y la negación de la trascendencia. Él cree en la absolutidad del conocimiento racional llegada con la Ilustración. Con la denominación "Ilustración", conforme a la interpretación del cardenal Ratzinger, designamos "la irrupción de una postura orientada hacia una experiencia estrictamente racional de la realidad" (28). Baroja elaboró su discurso innovador sobre esta base epistemológica.

El camino de perfección

En las obras, en Camino de perfección tanto de Santa Teresa como de Pío Baroja, el hablante es un "sujeto autobiográfico", con la diferencia de que la obra de Santa Teresa no es ficción, sino un tratado destinado a las monjas del monasterio de San José de las descalzas, fundado por ella en Ávila. Las hermanas pidieron que les hablara sobre la oración: "Pedísteisme os dijese el principio de oración, yo, hijas, aunque no me llevó Dios por este principio, porque aun no le debo tener de estas virtudes (amor, desprendimiento, humildad), no sé otro" (Santa Teresa de Jesús, 1984: 623). Los escritos de Santa Teresa nos informan de que escribe no solo por el deseo de las monjas, sino también por orden de sus superiores y su confesor para aclarar aspectos esenciales de las virtudes, base de la perfección y "algunas cosas de oración". O como ella misma declara: "iré fundando por aquí unos principios medios y fines de oración..., No digo que diré declaración de estas oraciones divinas (se trata del Paternóster y Avemaría) —que no me atrevería, y hartas hay escritas y sería disparate—, sino consideración sobre

algunas palabras de ellas." (672-673). Pues, la obra de Santa Teresa tiene una finalidad trascendente y su actitud autorial es trascendental como en el Prólogo lo explica: "Sé que no falta el amor y deseo en mí para ayudar en lo que yo pudiese a que las almas de mis hermanas vayan muy adelante en el servicio del Señor..." (525) Por esta razón, se plantea la cuestión de cómo puede funcionar la transtextualidad en la obra de un autor que, como acabamos de ver, rechaza toda trascendencia. Los dos textos pueden ser considerados como contrapuntos por lo que se refiere a la crítica social y al ejercicio de las virtudes; el texto de Baroja reflexiona a modo de refutación sobre el hipotexto, lo relatado por Santa Teresa. Sírvanos de ejemplo el siguiente fragmento: "Tengo para mí, que así quiere el Señor seamos más enfermas; al menos a mí hízome en serlo gran misericordia, porque me había de regalar así, quiso fuese con causa." (Santa Teresa, 1984: 594) En El camino de perfección de Baroja leemos el siguiente comentario sobre la enfermedad de Fernando Ossorio:

De optimista pensaba que aquella enfermedad, los días horribles que estaba pasando, podían ser dirigidos para él por el destino, con un móvil bueno, a fin de que se mejorase su espíritu. Después, como no admitía una voluntad superior que dirigiera los destinos de los hombres, pensaba que las desgracias y las enfermedades en sí no tuviesen un objeto moral, el individuo podría dárselos, puesto que los acontecimientos no tienen más valor que aquél que se les quiere conceder. (Baroja, 2013: 153)

Avanzando por la vía de la perfección trazada por Teresa, Baroja habla del camino de los moradores del mundo laico pintando una sociedad que precisa de regeneración. La sociedad se revela por el *yo* que busca la verdad. En la búsqueda de la verdad de Fernando Ossorio predominan las dimensiones que describen al hombre, dimensiones que son idénticas para el *yo cristiano y el yo laico*. La historia de

Nicolás Polentinos, integrante de estratos bajos de la sociedad, demuestra que en una representación tendiente al realismo de la gente sencilla que vive bajo circunstancias difíciles también aparece integrada la dimensión de lo místico como justificación de la sabiduría de la gente sencilla y del hecho de que la dimensión espiritual le es propia a todo ser humano. El capítulo arranca con una representación mimética de las condiciones vitales de Nicolás, después pasa al nivel abstracto e integra las dimensiones intelectual y espiritual, planteando el interrogante de la vida tras la muerte abordando la escatología: "Y el señor Nicolás hizo una mueca de desdén con sus labios gruesos y belfos y siguió hablando de la inutilidad del trabajo, de la inutilidad de la vida, de lo grande y niveladora que es la muerte. (...) La palabra del ganadero le recordaba el espíritu de los místicos y de los artistas castellanos; espíritu anárquico cristiano, lleno de soberbias y de humildades, de austeridad y de libertinaje de espíritu" (Baroja, 2013: 141). Este fragmento comporta aspectos metaliterarios y metacognitivos también: demuestra cómo se va ampliando la dimensión representativa basada rigurosamente en la experiencia del yo que quiere entender el mundo y su mundo según los ámbitos de la evolución — involución de su personalidad.

Naturalmente, podríamos seguir con otros ejemplos la documentación de la transtextualidad en las obras, pero desde la perspectiva de la mística cobra mayor relevancia la auto-observación del yo y la cuestión compleja del autoanálisis. Sabemos que la dedicación al alma humana, a nuestra propia alma, empezó con las Confesiones de San Agustín, hipotexto de la obra de Santa Teresa, pero fue ella quien profundizó incluso más en el tema. Pero el autoanálisis tiene también sus riesgos: se pone en el centro del interés al yo humano en vez de Dios. (ver Söveges, 42) Justamente es esto lo que ocurre en la novela de Pío Baroja. En El Camino de perfección todo se percibe por el personaje principal, Fernando

Mária Gerse

Ossorio. Se relatan sus experiencias, vivencias y comentarios. Así nos enteramos de sus condiciones familiares, estudios, ideas y conceptos referentes al arte, que según su manera de ver no puede basarse en reglas; la religión que según él debería ser sentimiento, no tendría nada que ver con las palabras, y mucho menos con los dogmas; la enseñanza eclesiástica (de los escolapios) embrutece a los alumnos. a Fernando Ossorio también, el amor es el único que "tiene todos los derechos" según él, pero nada tiene que ver con el amor divino. Todo el proceso representativo refleja la racionalidad y cosmovisión barojiana expuestas en el ensayo Nuevo tablado de Arlequín: "Dentro de lo posible está el que la ciencia asegure la felicidad del hombre y que encuentre la finalidad de nuestro mundo que ahora nos parece como una bola inútil y estúpida. (...) Claro, la ciencia no va a resolver la cuestión de si vamos a vivir después de la muerte o no; ni si las oraciones sirven o no." (Baroja, 1946: 95) No daríamos una imagen fiel de Pío Baroja sin mencionar la influencia de Nietzsche identificable en varios ensayos del joven Baroja. como por ejemplo, en El tablado de Arlequín: "Yo creo posible un renacimiento, no en la ciencia, ni en el arte, sino en la vida... el nuevo renacimiento puede producirse, porque debajo de viejas tradiciones estúpidas, de dogmas necios se ha vuelto a descubrir el soberano vo.... El hombre, para llegar a su estado de perfección necesita volver a la ley natural, santificar el egoísmo (Pío Baroja), utilizar todos los recursos para poder vencer en la lucha por la vida." (Baroja, 1946: 27) Finalmente, para completar la imagen humana y de escritor de Pío Baroja integramos la opinión de su seguidor en la renovación del género novelístico, Juan Benet: "Una vez cada diez días, o una vez a la semana, asistía a aquella tertulia (la tertulia de Pío Baroja), lo pasaba bien. Era una tertulia de viejos, de escépticos, como casi toda mi generación, desengañados, pero no era una tertulia de chismes. Cada cual tenía su desengaño personal, excepto Pío Baroja que tenía un desengaño universal." (Benet, 284) El Baroja de edad avanzada tampoco pudo aceptar la condición de ser criatura, el mensaje de la verdad expresada por San Agustín: "Señor, (...) nos creasteis para Vos, y está inquieto nuestro corazón, hasta que descanse en Vos." (San Agustín, 5)

OBRAS CITADAS

- BAEZA, Fernando (1961): *Baroja y su mundo*. Madrid, Ediciones Arión.
- BAROJA, Pío (1946): Obras completas 1. Madrid, Biblioteca Nueva.
- --- (1948): Obras completas 5. Madrid, Biblioteca Nueva.
- --- (1982): *El escritor según él y según los críticos*. Madrid, Editorial Caro Raggio.
- --- (2013): El camino de perfección. Madrid, Alianza Editorial.
- BENET, Juan (1997): Cartografía personal. Valladolid, Cuatro Ediciones.
- FOX, E. Inman (2000): *Ensayos sobre la obra de Azorín*. Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- MAINER, José-Carlos: "Pío Baroja, fin de siglo". En el libro: MAINER, José Carlos Jordi GRACIA (eds.) (1997): *En el 98* (*Los nuevos escritores*). Madrid, Visor Libros. 85-108.
- RATZINGER, Joseph (2005): Fe, verdad y tolerancia. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- SAN AGUSTÍN (1976): Confesiones. Barcelona, Editorial Iberia.
- SANTA TERESA DE JESÚS (1984): *Obras completas*. Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- SHAW, Donald (1997): *La generación del 98*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- SÖVEGES, Dániel (2007): Fejezetek a lelkiség történetéből. Pannonhalma, Bencés Kiadó.

Mária Gerse

- VÁZQUEZ BELLO, Félix (1993): *Pío Baroja el hombre y el filósofo*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- VELASCO, Juan Martín (1999): El fenómeno místico. Madrid, Editorial Trotta.

EL CAMINO DE LA MÍSTICA EN EL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN. INFLUENCIAS DE SANTA TERESA DE ÁVILA

ANNA JANI

Grupo de Investigación de Hermenéutica de la Academia de Ciencias de Hungría y de la Universidad Eötvös Loránd de Budapest janianna@caesar.elte.hu

Hablar de mística con respecto a Edith Stein no implica necesariamente fijar los orígenes en su época universitaria, en su primer encuentro con los grandes místicos, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. Esa inclinación hacia la mística proviene de su niñez y se origina en la religiosidad judía y la conciencia de pertenecer al pueblo judío. En su autobiografía *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* explica que, en su familia, la cohesión de la comunidad se alimentaba de la observación de las festividades judías (ESGA 1, 33). Al recordar las conmemoraciones religiosas, destaca especialmente el Día del Perdón, que se celebraba el mismo día de su cumpleaños, el 12 de octubre, y que determinaría su posterior vida católica. Esta raíz familiar fue el fundamento a partir del cual llegaría, pasando por un ateísmo juvenil, al misticismo cristiano. Vemos que no se puede reducir la mística de Edith Stein a su relación con Santa Teresa de Ávila, aun cuando la espiritualidad teresiana y su fidelidad carmelita la acompañaran

durante la mayor parte de su vida. Se trata más bien de un proceso de conversión que fue acercándola a la mística. A continuación quisiéramos señalar cómo se entreteje la mística teresiana de Edith Stein con las vivencias de su propia conversión, cómo, a través de una redefinición del destino judío del siglo XX, entrega su propia vida como lo hiciera Cristo. Vemos así que en la última etapa de la vida de Edith Stein se puede hablar de una experiencia mística compleja cuyo origen judío natural e inconsciente se interpreta como raíz consciente de la vivencia religiosa.

La experiencia religiosa temprana

Se puede distinguir tres niveles a través de los cuales fue tomando forma el encuentro de Edith Stein con la mística de Santa Teresa de Ávila. Estos contribuyeron en distinto grado a la conversión o profundización de la fe de Edith Stein, al mismo tiempo podemos decir que cada una de estas experiencias está imbuida de cierto análisis científico, de la búsqueda de una posibilidad de hacer de la fe algo entendible para la razón. De aquí que cada encuentro de Stein con la mística de Santa Teresa de Ávila, a pesar de ser diferente, parte de un acercamiento filosófico.

En 1913, mientras cursaba sus estudios en la Universidad de Gottingen, Edith Stein se incorporó al movimiento fenomenológico, que, en base a la filosofía de Edmund Husserl contribuyó indirectamente a su conversión y a un primer interés por la mística. El mismo Husserl dudaba de que se pudiera llegar a cualquier experiencia religiosa a través de la filosofía. Tampoco compartía la definición que sus estudiantes de Gottingen sostenían sobre la experiencia fenomenológica acerca de la religión. Sin embargo, en su carta escrita a Rudolf Otto, se vio necesitado de aceptar la relevancia de la cuestión religiosa. "La efectividad de mi filosofía debe de tener algo revolucionario; evangélicos se convierten en católicos,

católicos se convierten al evangelicalismo. Pero yo no pienso en catolizar o protestantizar. No quiero más que educar a la juventud hacia una radical honestidad intelectual, hacia un pensamiento que los proteja de la oscuridad y contravenga, sea por construcciones verbales o por ilusiones conceptuales, las intuiciones primordiales que necesariamente determinan el sentido de todo pensamiento racional." (1994: 206)¹

Edith Stein relaciona una primera experiencia religiosa con los seminarios privados de otro profesor suyo, Max Scheler. Sin tratarse aún de una creencia o religión en particular, este interés surgió a partir de la cuestión filosófica de cómo podrían ser aprehendidos los fenómenos religiosos y la experiencia en sí misma por medio de la razón. En su autobiografía habla de estas conversaciones: "Ésta fue mi primera experiencia con un mundo totalmente desconocido para mí. Aún no me llevó a la fe. Pero me mostró un aspecto del 'fenómeno' que ya no podría ignorar. Nos habían formado en la idea de que debíamos acercarnos sin prejuicios a todas las cosas, dejando de lado las anteojeras. Cayeron las barreras de los prejuicios racionalistas en los que había crecido, sin tener conciencia de ello. Repentinamente, se abrió ante mí el mundo de la fe. Las personas que me rodeaban día a día y a las que yo admiraba, vivían en él." (ESGA 1, 211)

Hacia mediados o finales de la década de 1910, Edith Stein se abrió a diversos impulsos religiosos, propios de la época, que contribuyeron a su receptividad de la fe. Estos influjos, sobre todo filosóficos, pudieron echar raíces debido al vacío espiritual que ella describe en su carta a Roman Ingarden: "No sé si por mis anteriores alusiones ha podido llegar a la conclusión de que me estoy acercando

¹ Las citas originarias de otro idioma han sido traducidas al castellano por el traductor de este artículo.

a un cristianismo definitivamente positivo. Esto me ha liberado de la vida que me abrumaba y me ha dado la fuerza para poder sobrellevar nuevamente mi vida, y hacerlo con agradecimiento. Estoy hablando de un 'renacimiento' en el sentido más profundo. Pero esta nueva vida está tan unida a las vivencias de los años pasados que no me voy a poder liberar de ellas de ninguna forma, siempre van a estar activamente presentes para mí. A pesar de ello, ya no las considero fuente de desgracia, por el contrario, se convirtieron en mi posesión más preciada." (ESGA 4, 53)

Uno de los impulsos culturales más significativos que determinó el cambio en la vida de Edith Stein fue *La idea de lo sagrado*, de Rudolf Otto, editada en 1917, de la que el mismo Husserl sostuvo que "puede ser considerada como la obra inicial de la fenomenología de la religión." Otto analiza en *La idea de lo sagrado* la relación entre religiosidad y experiencia sensorial en referencia a los discursos de Schleiermacher en *Über die Religion*, reeditados en 1901. Vinculada a esta línea de pensamiento también se publicó en 1922 la obra de Soeren Kierkegaard *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, que había sido escrita en 1851. Al mismo tiempo, surgía en la Iglesia una corriente de renovación, traducida en un movimiento juvenil, un movimiento litúrgico y una nueva ola de bautizos. Vemos que la corriente fenomenológica de los años 1910 se había conectado instintivamente con el renacimiento de la filosofía existencialista del siglo XIX, y que este trasfondo filosófico se reinterpretó a través de

² Hua Dok 3 BW Bd. 7, 207.

³ El movimiento litúrgico estuvo orientado desde un principio, tanto en la Iglesia Católica como en la Iglesia Reformada, a profundizar y renovar la liturgia para acercarla a los fieles. Uno de los focos del movimiento fue la abadía benedictina de Beuron, que Edith Stein visitó asiduamente desde finales de los años 20. La edición del misal Schott, basado en la liturgia gregoriana, y que ella compró en 1921, poco antes de recibir su bautismo, fue uno de los resultados de ese movimiento.

los movimientos religiosos de la época. En la misma carta en la que Edith Stein describe a Ingarden los cambios de los últimos años, da cuenta también de sus lecturas: "Tengo frente a mí un montón de cartas y toda una biblioteca: 4 tomos de los sermones de Schleiermacher (edición original), *Los hermanos Karamazov*, las leyendas de Cristo de S. Lagerlöf y las colecciones de poemas religiosos alemanes en los libros de Rosa." (ESGA 4, 53)

Además de la influencia del medio filosófico en el que se hallaba inmersa, fueron decisivas las experiencias personales que prepararon en aquel tiempo la conversión y posterior bautismo de Edith Stein. La muerte de un profesor muy guerido por ella, Adolf Reinach, determinó de manera directa su conversión. De acuerdo a la carta que el jesuita Johannes Hirschmann le escribió a Teresia Renata Posselt, la actitud de la viuda de Reinach ante su pérdida fue ejemplar para Edith Stein en su proceso de cristianización: "Ella misma hacía diferencia entre su bautismo y su incorporación a la Iglesia Católica. Según me lo relató, la razón decisiva de su bautismo fue la forma en la que la Señora Reinach sobrellevó, mediante la fuerza del misterio de la cruz, el sacrificio que significaba la muerte de su marido en el frente, durante la Primera Guerra Mundial... Después de la muerte de Reinach, Edith pasó un tiempo en su casa revisando su legado." Esta misma carta contiene otra información importante sobre el proceso de conversión y acercamiento de Edith Stein a la Iglesia Católica. Se trata de su encuentro con la espiritualidad de Santa Teresa de Ávila, que acompañaría, en adelante, su desarrollo interior. Algunos años más tarde, en marzo de 1921, volvió a visitar a Anne Reinach, quien le ofreció elegir como regalo un libro de la biblioteca familiar. "Optó por una autobiografía de Santa Teresa de Ávila. Estoy completamente

⁴ Carta de Johannes Hirschmann a Teresia Renata Posselt, 13.5.1950. El original de la carta se halla en el Archivo de Edith Stein, en Colonia, G I/Hi.

segura de este detalle"— dijo Pauline Reinach el 18 de agosto de 1965, durante el juramento del proceso de beatificación. (ESGA 19, IX. not. 9.) Ese mismo verano Edith Stein llevó consigo el libro (*Theresia von Avila*, 2001), lectura decisiva para su bautismo, a la casa de Hedwig Conrad-Martius y Theodore Conrad en Bergzabern. En la parte interior de la cubierta del libro aparece una cita de Hirschmann, con la caligrafía de Hedwig Conrad-Martius: "La razón por la que el proceso de cristianización de Edith Stein culminara en su conversión al catolicismo y no a la religión evangélica, que profesaba la Señora Reinach, está en relación directa con la lectura de la vida de Santa Teresa. Sin embargo, ella [E.S.] pensaba que había sido la influencia de Scheler, especialmente en su época católica, la que la preparó para dar sus primeros pasos hacia su conversión."⁵

Los primeros influjos de Santa Teresa de Ávila en Edith Stein aparecen en su obra Freiheit und Gnade, de 1921. Este texto, que se considera su primer trabajo sobre fenomenología religiosa, circuló erróneamente durante largo tiempo bajo el título de Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, y se suponía que había sido escrito en 1932. Die ontische Struktur... proviene probablemente de 1917, pero Edith Stein incluyó el texto en otros dos trabajos suyos, en Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Psychologie (ESGA 6) y en Einleitung in die Philosophie. La confusión se originó a partir del intercambio de las carpetas que contenían los manuscritos. También se encuentran referencias a este texto de fenomenología religiosa en una carta que ella escribió a Roman Ingarden en 1921. Nombra un estudio de fenomenología religiosa, "de la que aún no sé qué resultará, pero quizás quiera trabajar en este campo en el futuro." (ESGA 4, 76)

⁵ Carta de Johannes Hirschmann a Teresia Renata Posselt, 13.5.1950. El original de la carta se halla en el Archivo de Edith Stein, en Colonia, G I/Hi.

Stein trabajó sobre el texto a través de varias fases, algo que se deduce de la longitud de las diferentes secciones. En cuanto al contenido, Stein se basa en una problemática que aparecerá una y otra vez en su obra, según la cual la libertad humana se compone de un acto natural y un acto sobrenatural. El tema se relacionará con su ensayo sobre Santo Tomás (ESGA 9, 119-143), de principios de 1930, donde la búsqueda de la verdad se comprende como acto racional y acto de fe a un tiempo. Este texto más tardío, relacionado con la comprensión fenomenológica de la filosofía del ser, se conecta con la línea de pensamiento de los últimos textos místicos de Stein, centrados en la posibilidad de comprender la fe y su relación con la gracia. La cuestión está dirigida a dilucidar la medida en que la experimentación de Dios en el acto de fe es un proceso en nuestra conciencia o, independientemente de nosotros mismos, es un don divino. En su trabajo sobre Santo Tomás, Stein estudia los límites del entendimiento humano y considera la gracia de la revelación como fuente de la experiencia divina. En sus escritos místicos, en cambio, trata la posibilidad de hacer de la vivencia mística un hecho comprensible a la razón. En Freiheit und Gnade, obra temprana de Edith Stein, se enfrenta la libertad humana, el concepto de libertad de la ética kantiana con la libertad humana como fruto de la gracia divina, es decir, con el concepto ontológico de libertad que se vuelve comprensible a través de la experimentación de la gracia de Dios. "Es capaz de colmar la vida del hombre. La entrega a la gracia no se realiza necesariamente en un solo acto y de un momento a otro. Cuando la gracia obra en una persona y es aceptada por esta, comienza una lucha sin fin para poder liberarse del mundo natural y de uno mismo. Ambos caminos tienen como fin la libertad absoluta y la abundancia de la gracia, que, por otro lado, no es alcanzable enteramente en la vida terrenal por ninguna de las dos vías." (ESGA 9, 31) Esta libertad ontológica, es decir, la vivencia del don de la fe

por la gracia divina no se da en un solo acto, en un solo momento de experiencia mística, sino en la intrepidez de la fe que se decide por Dios a pesar de no haber un 'certificado de garantía' de por medio. En 1927 Stein escribe en una carta sobre este tema:

Pienso que se puede y hace falta hablar de las *vivencias religiosas*. Pero aquí no se trata de la 'visión directa de Dios'. Esto es posible solo en ocasiones totalmente excepcionales (por ejemplo en el éxtasis y en casos semejantes), en los que jamás se puede legitimar la autenticidad de la revelación. La ruta conduce a través de impresiones que la persona observa en sí misma, en los demás y en las circunstancias que lo rodean, por ejemplo en la naturaleza y en la vida misma. Estas percepciones no sugieren necesariamente un origen divino, se abre la posibilidad de encontrar otra explicación; sin embargo, conllevan la sensación de lo divino, de tal forma que metodológicamente se pueda dudar, pero no verdaderamente. [...] No hace falta dedicar nuestra vida a la autentificación de la experiencia religiosa. Pero sí es importante decidir si estamos con Dios o nos enfrentamos con él. Es lo que se nos exige, que tomemos la decisión sin ninguna garantía. Esta es la gran osadía de la fe: el camino lleva de la fe a la contemplación, y no al revés. (ESGA 4, 117.)

Esta descripción vivencial de Stein, interpretable fenomenológicamente, aparece también en sus obras posteriores. Sea en *Endliches und ewiges Sein*, su última gran obra filosófica, o en su anterior gran trabajo sobre la teoría del ser, *Potenz und Akt*, originalmente escrito como obra habilitante, se puede observar en Stein este doble punto de vista —la visión doble—, a través de la cual observa al mundo a través de la razón, fenomenológicamente, por otro lado el entendimiento se vale de "la oscura luz de la fe" para analizar las manifestaciones del mundo a través de la Creación. Esta dualidad se observa en *Freiheit und Gnade* con respecto a la libertad: "La libertad humana no es quebrantada ni extinguida por la libertad divina, pero

es como si fuera burlada. La gracia que desciende sobre el alma humana es un libre acto de amor divino. Y su expansión no posee límites." (ESGA 9, 33) La conexión de la libertad humana con la experiencia mística conduce a Edith Stein a la conclusión de que la experiencia mística no resulta de nuestra propia visión de Dios, no implica necesariamente un cristianismo interior (Betschart, 2013: 79-95), sino que se trata del resplandor de la gracia divina en el hombre, proveniente en su totalidad de la gloria de Dios. Tanto en esta obra temprana como sobre todo en sus escritos místicos de la última etapa, se puede observar la doble reflexión que Edith Stein hace respecto de la fe. Aunque considera la aceptación del acto de fe como un aspecto de la razón humana, juzga que el mismo acto es un don de gracia que, como experiencia externa y superior, se puede expresar por medio de la palabra. Esta perspectiva dual a través de la cual se percibe el mundo circundante y que se refiere por un lado al mundo sensorial a través de la expresividad de las palabras, por otra parte a lo trascendente que se hace visible en la sensualidad, se convertirá en la base de los escritos místicos de Stein. El camino que lleva a la descripción fenomenológica de la experiencia mística y a su estudio tardío sobre Santa Teresa de Ávila, Dionisio Aeropagita y San Juan de la Cruz, pasa, dando un interesante rodeo, por los cuestionamientos del neotomismo y la filosofía cristiana.

La posibilidad de la filosofía cristiana: la fe como acto de comprensión

Edith Stein se relaciona con la problemática filosófica de la fe alrededor de 1925, a través del análisis y traducción de la obra *De veritate*, de Santo Tomás de Aquino, en cuyo prólogo escribe que no es tarea fácil intentar acercarse al pensamiento tomista partiendo de la fenomenología moderna. Hay conceptos tomistas que no existen en el pensamiento moderno, o, en relación con la cuestión

de la verdad, parecieran irrelevantes.⁶ Edith Stein, partiendo de la fenomenología propiamente dicha, debió llegar hasta la comprensión del pensamiento escolástico para poder concebir la fe como fuente de conocimiento para la filosofía, lo cual no constituyó un proceso falto de dificultades. La correspondencia con Roman Ingarden guarda el rastro de la transformación de su filosofía, que fue madurando paulatinamente a través de las traducciones de Santo Tomás: "Antes que nada, acabé rápidamente con el tomo de Newman, y empecé poco tiempo atrás a estudiar la obra cumbre de la filosofía de Santo Tomás de Aquino, la Quaestiones disputatae. Por ahora avanzo muy lentamente, al ritmo de las vacaciones, y va a llevar mucho tiempo. Todavía no veo cuál va a ser el resultado de este trabajo —una traducción (que todavía no existe) con notas, o un estudio sobre la teoría y método de conocimiento tomista en sí mismas, o en relación con la fenomenología, o algo diferente." (ESGA 4, 89) Este proceso, que supuso "salirse del método de la fenomenología para lograr el distanciamiento necesario y una visión crítica", significó también el estudio de la fe católica, un ahondamiento en la fe. Su forma de relacionarse con la fe conllevó una decisión ideológica. Edith Stein

⁶ Edith Stein, "Die Erkenntnislehre Thomas von Aquino nach den *Quaestiones de Veritate*", In: ESGA 23, 3.:

[&]quot;Cuando uno se acerca a Santo Tomás desde la moderna teoría del conocimiento, su comprensión, incluso, es muy difícil, sin hablar ya del apreciamiento crítico de la teoría del conocimiento tomista. Las preguntas centrales de la teoría del conocimiento modernas, como la cuestión fenomenológica de "¿Cuál es la esencia del conocimiento?" o la problemática kantiana de "¿Cómo es posible el conocimiento?", no han sido formuladas. Uno tiene que recopilar la respuesta con esfuerzo, a través de observaciones sueltas —si es posible encontrar una respuesta. Por otro lado, se trata de temas totalmente extraños a la filosofía moderna y que parecieran ser, en un primer momento, totalmente insignificantes en cuanto a la cuestión central, como, por ejemplo, los ángeles, determinadas personas, el conocimiento del alma después de la muerte, etc."

⁷ Ibídem.

consulta a Roman Ingarden sobre esta decisión y compromiso en sus cartas, en las que se alterna lo personal con sus reflexiones sobre el análisis filosófico que está realizando. En diciembre de 1925, escribe sobre las dificultades que le ocasiona la práctica de la fe católica en el seno de su familia: "El catolicismo, a pesar de no ser una 'religión emocional', se trata sobre todo de la búsqueda de la verdad y es asunto de la vida y el corazón. Y si Cristo está en el centro de mi vida y la Iglesia de Cristo es mi hogar, ¿cómo no va a resultarme difícil redactar mis cartas teniendo el cuidado de que no aparezca en ellas nada de lo que colma mi corazón, para no provocar sentimientos contrarios hacia lo que amo y es santo para mí?" (ESGA 4, 96)

La definición de la fe como fuente del saber, que en Stein se centra en la percepción de la verdad a través de la fe, supone un respaldo metafísico que considera las verdades de la fe como base teórica del conocimiento. Edith Stein explica sobre su vínculo con la metafísica que "esta debería adelantarse a todo aquello que crean la filosofía (en esencia, la teoría del conocimiento y la ontología) y la teología para sí mismas: la delimitación crítica por ambos lados. [...] Quien no cuenta con ninguna base religiosa, probablemente debería ser consecuente y renunciar a la metafísica y con ella a la ideología cerrada." (ESGA 4, 102)

La orientación metafísica de su propio método de comprensión se observa por primera vez en el estudio titulado *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino*. Se trata de una comparación de la problemática de la comprensión, ya planteada en el prólogo de la traducción de Santo Tomás, con la cuestión de la "filosofía como ciencia estricta", la relación entre la razón natural y sobrenatural, la fe y el conocimiento, seguida del modo de entendimiento husserliano y tomista de la ontología y la metafísica. Las etapas de su búsqueda filosófica son importantes en cuanto a la vinculación de Edith Stein con la mística,

porque fue a través de estas, a través de la formación de su propia identidad científica que la experiencia mística se fue convirtiendo para ella en la esencia del entendimiento. En la filosofía tomista, la metafísica y la ontología, sin ser divididas, contienen la pregunta de la primera filosofía sobre el ser y examinan la relación entre la existencia y lo existente, lo infinito y lo finito. La fenomenología husserliana, en cambio, considera la ontología como las diferentes regiones del ser de las diversas ciencias, que se constituyen en el objeto de comprensión de la fenomenología, es decir de la metafísica básica. Stein se propone aclarar en su estudio comparativo de Husserl—Santo Tomás el problema de la conciliación de dos modos de pensamiento enfrentados: la región más general de la fenomenología es la región de la conciencia, que excluye la cuestión de lo infinito por ser esta incomprensible a la mente humana. Por su parte, la filosofía tomista del ser interpreta lo existente desde el punto de vista de la vida eterna. En su tesis de habilitación, Potenz und Akt, que también se ocupa de esta problemática, Stein examina por el método fenomenológico la comprensión de la verdad tomista a través de la fe. Existe, por lo tanto, una verdad trascendente, la verdad revelada, a la que se accede únicamente por medio de la fe. Lo que se cuestiona es si la fenomenología es capaz de comprender la fe.

Partiendo de la certeza simple y directa de la existencia llegamos a distinguir tres esferas del ser: lo inmanente, que para nosotros es indivisiblemente cercano y sabido; lo trascendente, que aparece a través de lo inmanente; y una tercera, que se distingue radicalmente en su existencia de lo inmanente y de este primer trascendente. Acerca de esta existencia pura solo hemos dicho hasta ahora que, 'de acuerdo a la idea' la conocemos por medio de la existencia de lo inmanente, mientras que la aparición de las sustancias finitas en lo inmanente se debe entender como la posibilidad de ver lo existente. Pero, en base a lo explicado, no se descarta que la existencia pura

pueda mostrarse a través de lo inmanente. Esta es la problemática en la que estamos trabajando. (ESGA 10, 16)

Stein revisa la interpretación fenomenológica y tomista de nuestra comprensión de la existencia, y demuestra que, mientras que la fenomenología siempre se refiere a la comprensión de lo concretamente existente, la filosofía tomista estudia la relación de la existencia y lo existente en general. De este modo, la fenomenología examina lo existente en relación con la conciencia desde el plano de la existencia, pero Stein explica la interpretación tomista a través de su relación con la existencia existente. Su objetivo es analizar por medio del método fenomenológico esta relación ontológica tomista.

Stein intenta observar la verdad revelada a través de la percepción fenomenológica: los resultados de su análisis conformarán la base metafísica de las conferencias antropológicas realizadas en Münster en los años 1932-1933, a la vez que tendrán una importancia fundamental para la comprensión de la obra filosófica principal Endliches und ewiges sein. En estas conferencias Stein considera la metafísica, desde el punto de vista antropológico, como base ideológica que determinará incluso nuestra comprensión del hombre. "En último término quisiera esbozar el ideal humano que surge de la metafísica cristiana, y desarrolla sus consecuencias pedagógicas. [...] Es decir, no tengo la intención de ocuparme de las diferencias dogmáticas. Pero como entiendo que la metafísica cristiana utiliza las verdades de la fe, necesito decidirme por una determinada base dogmática." (ESGA 14, 13) Es interesante ver que la posición tardía de Edith Stein con respecto a la comprensión filosófica no se alimenta de ponencias filosóficas sino que se forma a través de cuestiones que suponen una base filosófica estable. La problemática de su ciclo de conferencias de 1932-1933, Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie y a continuación, Was ist der

Mensch? Theologische Anthropologie, da testimonio del proceso de la transformación espiritual por el que pasó Edith Stein entre los años 20 y 30. En 1931 escribe: "Dios conduce a cada uno por su camino, algunos llegan rápidamente y con mayor facilidad a su destino. Lo que podemos hacer, en comparación con lo que se desarrolla en nosotros, es harto poco. Pero es lo que nos toca hacer. [...] No se deben fijar plazos al Señor." (ESGA 2, 173)

En 1938, poco antes de dejar el monasterio carmelita de Colonia, Edith Stein escribió *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, escrito autobiográfico que refiere al camino por el que llegó finalmente a la espiritualidad carmelita. En él habla de la larga espera hasta su decisión de 1933. Esta espera trata de la influencia de Santa Teresa de Ávila en la historia de su conversión, el lazo afectivo que la une a su familia y al judaísmo, y la situación histórica de su propia época, que fue decisiva para dejar de posponer el llamado interior.

Unos 10 días después de volver de Beuron me asaltó el pensamiento: ¿No habrá llegado ya el tiempo de entrar en la orden carmelita? Éste era un objetivo que me había fijado hacía casi 12 años. En el verano de 1921, mientras leía la vida de Santa Teresa de Ávila, fue cuando entendí que había llegado al final de mi largo camino en busca de la verdad. Cuando me bauticé el día de año nuevo de 1922, pensaba que esto era parte de los preparativos para ingresar en la orden. Pero cuando me encontré con mi madre pocos meses después de mi bautismo, comprendí que, por el momento, ella no podría sobrellevar un segundo golpe. No moriría, pero yo no podría asumir aquella amargura que le causaría. Tenía que ser paciente y esperar. Mis guías espirituales siempre me daban ánimos. Finalmente, la espera se volvió demasiado difícil. Me convertí en una extraña en el mundo. Solicité con urgencia mi ingreso en la orden antes de aceptar el trabajo en Münster, y también después del primer semestre. No me aceptaron, aludiendo a mi madre y a los efectos que yo había causado en la vida católica hacía algunos años. Obedecí. Pero para

ahora ya habían desaparecido los obstáculos. Mi influencia había llegado a su fin. Y mi madre probablemente estaría más feliz de verme en un convento de Alemania que en una escuela de Estados Unidos. El 30 de abril —el domingo del Buen Pastor— celebraban la fiesta de San Ludgero en su iglesia con 13 horas de oraciones. Fui por la tarde y me dije: No me voy de aquí hasta que no reciba una respuesta sobre mi ingreso a la orden. Recibí la aprobación del Buen Pastor antes de la bendición final. (ESGA 1, 262)

Es en la vida carmelita donde el desarrollo espiritual de Edith Stein y su labor científica se vuelven un uno indivisible.

El desenvolvimiento de la mística. La espiritualidad de Santa Teresa de Ávila

Para Edith Stein, las raíces judías de la religión católica no se entienden solamente en su vinculación histórica. Ella vive de forma totalmente individual el martirio de su propio ser judío en el mundo cristiano. Cuanto más se adentra en la autoentrega mística de la fe, tanto más claramente ve que esta entrega tiene que referirse a toda su vida y a su destino: la entrega a Dios tiene que ocurrir aquí y ahora, debe hacerse realidad en la situación histórica en la que vivimos. Comprende tempranamente, mucho antes de la llegada al poder del hitlerismo, que su entrega a Cristo significa la entrega total de su vida, llegando incluso a la muerte. En 1930 le escribe a una antigua discípula, Adelgundis Jaegerschmied: "No podemos dejar de ver la seriedad de los últimos hechos. Después de cada encuentro, en el que siento los efectos de la impotencia, se refuerza en mí la idea de la necesidad de mi propio holocausto." (ESGA 2, 83) Esta indefensión se percibe en la última fase de la vida de Edith Stein, en sus decisiones internas sobre las posibilidades de su vida. Stein es quizás un buen ejemplo de cómo es posible "permanecer allí", sin vivir la existencia siendo el "cualquiera" heideggeriano que huye constantemente de su

destino. En 1938, durante los últimos días de su estadía en Colonia, reflexiona sobre su vocación: "Confío en que el Señor prepara mi vida para todo. Pienso una y otra vez en la reina Ester, quien fue colocada al frente de su pueblo para que pudiera enfrentar al rey por el bien del pueblo. Yo soy una pobre Ester, incapaz de nada. Pero el Rey que me eligió es infinitamente grande y misericordioso. Es un gran consuelo." (ESGA 3, 573) Este fragmento muestra su decisión inequívoca por el pueblo judío. En su escrito *Wie ich in den Kölner Karmel kam* explica que su traslado al carmelo de Echt, en Holanda, se debió a que su permanencia en Colonia hubiera puesto en peligro la seguridad de sus compañeras en la orden.⁸ En estos años, que Edith Stein vivió como "huésped" en medio de una "atmósfera de agradecimiento", vieron la luz los estudios místicos que cierran la obra de su vida.⁹

Es posible cuestionarse acerca de la relación que hay entre el camino interior que llevó a Edith Stein hacia la mística y los estudios filosóficos a los que dedicó casi toda su vida. En 1935 Stein recibió la posibilidad de seguir trabajando sobre *Potenz und Akt*, que había sido su tesis de habilitación. A partir de una reinterpretación de esa obra nació *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, trabajo compuesto por ocho capítulos en los que analiza desde el punto de vista de la historiografía filosófica la posibilidad de la existencia de una filosofía del ser aceptable para la filosofía

⁸ Ver ESGA 1,258: "Quizás deje esta casa poco después de Navidad. Las circunstancias que me obligaron a pedir mi traslado a Echt (Holanda) me recuerdan vivamente la época de mi ingreso. Hay una relación interna entre ambas."

⁹ Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942)*, in: ESGA 3, Br. 614. 16.4.1939.: "Desde que estoy aquí, mi estado de ánimo básico es el del agradecimiento. Doy gracias, por poder estar aquí, y porque la casa es como es. Al mismo tiempo, presiento vivamente que no nos quedaremos aquí por largo tiempo. No tengo más deseo de que se cumpla en mí y a través mío la voluntad de Dios. Depende de él, por cuánto tiempo me permitirá quedarme aquí, y lo que vendrá después. In manibus tuis sortes meaes. = 'Mi destino está en tus manos.' Salmo 31, 16."

cristiana. Su examen se dirige, siguiendo la metodología iniciada en Potenz und Akt, a dilucidar si es posible conciliar el pensamiento filosófico moderno con el pensamiento filosófico cristiano basado en la verdad de la revelación. Stein destaca el papel decisivo de la razón y subraya que, en la medida en que la verdad de la revelación pueda ser aceptable para el pensador no creyente, se puede hablar de pensamiento común. Para Stein el punto de contacto entre el pensamiento creyente y no creyente es el concepto de cuerpo humano, cuyo rol es crucial en la fenomenología, al mismo tiempo, para el cristianismo el Cuerpo místico se entiende como la presencia de Cristo en toda la creación. "Porque la humanidad es la puerta por la que la palabra de Dios puede acceder a la creación, siendo esto aceptado por la naturaleza humana. La unidad de la conexión original se vincula únicamente con los hombres, no con la naturaleza inferior ni tampoco con los ángeles. Cristo es la cabeza de toda la creación, la cabeza de la humanidad, en quien se conecta lo inferior y lo superior." (ESGA 11/12, 441) Las ideas que cierran su estudio abren camino al pensamiento místico que se dirige a aprehender la presencia divina en la experimentación y contemplación del mundo objetivo.

Stein no pudo acabar su último trabajo, *Kreuzeswissenschaft*, en el que intenta dar una explicación racional sobre la experiencia mística, a través de un análisis científico, pero ya no se trata de un estudio filosófico propiamente dicho. Debemos mencionar, sin embargo, tres obras que acompañaron a Stein en su proceso de maduración mística y culminaron en la última etapa de su vida. Poco después de terminar su estudio *Endliches und ewiges Sein*, Edith Stein tuvo que dedicarse a cuidar a una religiosa enferma de su orden. Quizás fuera el cambio brusco en sus tareas, y el hecho de que Stein, o Teresa Benedicta de la Cruz, su nombre carmelita, hacía años que había perdido el contacto con la filosofía contemporánea, lo que motivó que ella se volcara a escribir sus estudios místicos.

Entre 1938 y 1942, Edith Stein redactó tres escritos, a través de los cuales practicó la profundización del modo de ver místico. Los tres estudios se conectan entre sí, Stein avanza paulatinamente desde el conocimiento natural hacia la visión contemplativa, desde la experiencia mística que surge de la naturaleza hasta la contemplación real de la cruz a través de la teología negativa del conocimiento divino. Tanto sus estudios titulados Seelenburg, sobre Las moradas de Santa Teresa de Ávila, como la traducción y los comentarios de Dionisio Areopagita y también Kreuzeswissenschaft, escrito en base a los poemas religiosos de San Juan de la Cruz, fueron precedidos por largos años de estudios. Ya nos hemos referido a que Stein conoció poco antes de su bautismo la vida de Santa Teresa de Ávila, bajo cuyo efecto inició un prolongado período de análisis filosófico. En 1934, siendo aún candidata, se refirió a la vida de Santa Teresa en su estudio *Liebe um Liebe. Leben und Werk der heiligen Theresia von Jesus.* ¹⁰ En Seelenburg Stein se limita a la vía natural del conocimiento de Dios v analiza la forma de llegar por esta vía natural al conocimiento del alma, y a través de ella, al conocimiento divino. Alejándose paulatinamente del mundo concreto "es como si la razón y las cosas exteriores fueran perdiendo su significado" hasta llegar al "centro del alma". (ESGA 11/12, 505) Partiendo de la percepción natural exterior, Stein se relaciona con la experiencia fenomenológica y analiza el concepto filosófico del alma que, conectado al concepto del Yo define el espacio del Yo, sus relaciones individuales, cómo se puede vincular con el alma desde el punto de vista teológico y cómo aparece la experiencia mística de Dios a través de sus estratos. En contraste con los objetivos de Santa Teresa, cuyo trabajo se dirigía a fines prácticos, Stein aclara

¹⁰ Comparar Edith Stein, Geistliche Texte, in: ESGA 19. Liebe um Liebe. Leben und Werke der hl. Theresia von Jesus, y Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit. Theresia von Jesus, de 1935.

al principio de su estudio que su análisis es meramente teórico. En este sentido, El castillo interior llega a las estructuras del alma humana a través de los estratos de lo existente, y pretende descubrir en ellas las características de la existencia humana. Los estratos del mundo creado representarían las diferentes habitaciones del espíritu, entre las cuales la más interior está reservada a Dios. Solo en lo más profundo del alma podremos contemplar la esencia de la creación. El cuerpo místico de Cristo solo puede descubrirse a través de la más profunda experiencia espiritual. La comprensión de la creación a través de la contemplación implica un gradual acercamiento a Dios. Los conceptos místicos de Cuerpo y Espíritu, en el sentido teresiano, caen bajo examinación fenomenológica. El cuerpo, o sea, "los muros exteriores del castillo", y el entendimiento y la memoria, "los eternos habitantes de la morada", significarían en la relación fenomenológica, la experiencia exterior y la vivencia interior. Mientras que en la fenomenología las relaciones del Yo espiritual se definen en todos los casos a través de la experiencia exterior, la experiencia mística de Dios exige la totalidad del Yo. Por lo tanto, el espíritu y el Yo se fusionan en este caso. Stein define el rol del Yo en la experiencia mística, en la voluntad y la decisión. La decisión es lo que Dios desea de nosotros. Cuanto más se vincula el alma al espíritu, es decir cuanto más se subordina la razón al alma, tanto más se independiza de su relación corporal. "Esta fuente oculta -en el sentido de la separación de materia y espíritu- es espiritual, y cuanto más se interna en ella el alma, cuanto más se afirma en su núcleo, tanto más libremente puede salir de sí misma y desatarse de sus cadenas materiales: incluso hasta la escisión del vínculo materialespiritual, como en la muerte, pero también aparece ya en cierto aspecto en el éxtasis, y hasta la migración del 'espíritu vivo' hacia el 'espíritu donador de la vida'. (ESGA 11/12, 525)

Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz es el último trabajo inacabado de Edith Stein. La obra fue preparada para

el 400 aniversario del nacimiento de San Juan de la Cruz, aun así, Edith Stein ya se había interesado por la mística de San Juan desde sus tempranos años de estudiante y su relación con el santo se vislumbra en determinadas épocas de su vida, a través de pequeños hechos. Su encuentro con San Juan de la Cruz data de sus estudios filosóficos en Gottingen, pero sus años como profesora en Speyer dieron un nuevo impulso a su interés por los grandes místicos. En 1927 escribe a Roman Ingarden que "donde falta la propia experiencia, debemos abandonarnos a las pruebas de los *homine religiosi*. Según lo que yo siento, los místicos españoles, Teresa y Juan de la Cruz son los más efectivos." (ESGA 4, 117) Su nombre de religiosa, Teresa Benedicta de la Cruz, también hace alusión a su compromiso con San Juan de la Cruz. Escribe sobre ello en una carta, en los tiempos de su traslado a Echt:

Tengo que decirle que he elegido mi nombre religioso desde que era candidata. Lo he recibido como lo pedí. La cruz significa para mí el destino del pueblo de Dios, que ya se avecinaba por esos tiempos. Pensaba que entendía que se trataba de la cruz de Cristo, que el que todo nombre debe identificarse. Estoy segura de que hoy sé mucho más sobre el significado de unirse con Cristo en la Cruz. Pero nunca lo vamos a entender, porque se trata de un misterio. (ESGA 3, 580)

La profundización en la cruz de Cristo se vuelve gradualmente realidad en la vida de Edith Stein. Eligió a San Juan de la Cruz como su guía espiritual en su ordenación, y en 1934 escribió su estudio Kreuzesliebe. Einige Gedanken zum Fest des hl. Vaters Johannes vom Kreuz para la fiesta del santo. Su ahondamiento en la mística de San Juan de la Cruz y la adaptación de esta mística a su propia vocación, la contemplación de su propio destino en la cruz, se completan durante la época de su estadía en el carmelo de Echt. Se ocupó intensivamente

de la mística de San Juan en 1942, mientras escribía su estudio por el 400 aniversario del santo. En su prólogo refería a las relaciones místicas de su trabajo: no se trataba de una obra biográfica, sino de un estudio místico que llevaría a la experiencia mística de la cruz, a través de la visión de la cruz de San Juan. En el centro del análisis se halla, por lo tanto, aquella cruz para cuya aceptación debemos seguir la guía de San Juan de la Cruz.

No se puede decir que la obra escrita de Edith Stein sea de por sí mística. Su vida, sin embargo, se ve influenciada continuamente por la experiencia mística, a través de su correspondencia personal se puede observar el fuerte influjo de las vivencias místicas en las decisiones que tomó durante su vida. Santa Teresa de Ávila aparece en un solo hecho de su vida, durante la lectura veraniega de 1921, sin embargo, la relación con la santa la acompañará hasta sus últimos días. La espiritualidad teresiana se concreta en la vida de Edith Stein de tal modo que proyecta su martirio al sobrellevar su propia cruz. Los estudios escritos por Stein sobre la mística teresiana intentan reflejar de forma teórica la relación entre mística y ciencia, fe y razón. Sin embargo, la espiritualidad teresiana de Stein se manifiesta en su encuentro con Dios en el día a día, en su presente, en la realidad concreta.

Traducido por Katalin Zomboryné Jándy

¹¹ Comparar Edith Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz, in: ESGA 18, 3: "No se trata, por lo tanto, de una biografía y tampoco de una descripción de todos los aspectos de sus enseñanzas. Pero debemos incluir los hechos de su vida y el contenido de los escritos para llegar a través de ellos a algún tipo de unidad. Analizamos a fondo las pruebas pero después de hacerlo les buscamos un significado, que necesariamente estará en relación con lo que la autora tuvo la esperanza de comprender a través de su investigación, a la que dedicó su vida, sobre la existencia espiritual."

OBRAS CITADAS

- STEIN Edith, Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge, in: Hrsg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 1, Freiburg: Herder 2010.
- --- Selbstbildnis in Briefen I. (1916-1933), in: Hrsg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 2, Freiburg: Herder 2010.
- --- Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942), Hrsg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, in: ESGA 3, Freiburg: Herder 2006.
- --- *Briefe an Roman Ingarden*, in: Hrsg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 4, Freiburg: Herder 2005.
- --- "Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie, in: Hrsg. v. Beate Beckmann-Zöller u. Hans Reiner Sepp, ESGA 9, Freiburg: Herder 2014.
- --- *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, in: Hrsg. v. Hans Reiner Sepp, ESGA 10, Freiburg: Herder 2005.
- --- Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, in: Hrsg. v. Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, Freiburg: Herder 2010.
- --- Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie, in: Hrsg. v. Beate Beckmann-Zöller, ESGA 14, Freiburg: Herder 2010.
- --- *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, in: Hrsg. v. Ulrich Dobhan, ESGA 18, Freiburg: Herder 2007.
- --- *Geistliche Texte*, in: Hrsg. v. Sophie Bingelli, ESGA 19, Freiburg: Herder 2009.
- Carta de Johannes Hirschmann a Teresia Renata Posselt, 1950.05.13. ESAK: G I/Hi
- BETSCHART Christof, "Continuité et nuveauté dans la vie spirituelle. Quand Edith Stein interprète Thérèse d'Avila" = *Carmel revue trimestrielle de spiritualité chrétienne*, Mars 2013, 79-95.

- HUSSERL Edmund, *Briefwechsel* Bd. VII. Wissenschaftskorrespondenz. The Hague, Kluwer Academic Publishers 1994.
- Theresia von Avila, *Das Buch meines Lebens*, Freiburg: Herder 2001, 8. edición.

DIMENSIONES MÍSTICAS EN LA POESÍA DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL

MARTA LÓPEZ VILAR

Universidad Autónoma de Madrid marta.lopez.vilar@gmail.com

Es complejo el tema que nos atañe, porque no hay nada más complejo que hablar sobre aquello que no puede decirse, que no tiene una forma comunicativa determinada que nos abra la puerta definitiva de la comunicación. La mística es eso: hablar de lo que no se puede hablar, romper la naturaleza de su propio lenguaje, romper el lenguaje.

Para ello, detengámonos un momento en qué significa la palabra *mística* en sí misma. Alejémonos de la propia e inevitable connotación religiosa. La palabra que nos ha llegado en la lengua actual es una transcripción del adjetivo griego *mystikós* que, a su vez, procede de la raíz indoeuropea *my*, presente en el verbo antiguo *myein* que significa cerrar los ojos y la boca (Martín Velasco, 2004). En el griego actual, por ejemplo, el adjetivo *mystikós* significa secreto. Y esta última acepción también nos será de ayuda. Ya hemos hablado de algo que procede de no ver, de no hablar y que es secreto.

Grosso modo, lo místico tuvo gran calado en la Grecia clásica gracias a las religiones de índole mistérica, aunque la connotación que el mundo cristiano conoce actualmente deriva directamente de la doctrina platónica de la contemplación, esta, a su vez, se incorporó

al judaísmo por Filón de Alejandría para, finalmente, desembocar en el neoplatonismo de Plotino (sus Eneadas) y todas las fuentes posteriores corporeizadas en la figura del primer San Agustín (las obras últimas beben claramente de fuentes bíblicas paulinas. Se distancia del pensamiento neoplatónico de Plotino en detalles, por ejemplo, que indican que la perfección del hombre consiste no en identificarse con Dios —como afirmaba Plotino— sino en unirse a Él y participar de su luz y bondad a través de la caridad). Hasta llegar a las figuras místicas españolas por antonomasia como son Teresa de Ávila y Juan de Yepes (San Juan de la Cruz) existen otros nombres determinantes de la mística europea que proceden de la mística benedictina del siglo XII en Alemania, como son los casos de Hildegard von Bingen (su doctrina sigue la línea agustiniana y se refiere a Dios, al hombre, a la complementariedad entre hombre y mujer —algo muy novedoso y a la Iglesia), el dominico alemán Maestro Eckhart (siglos XIII–XIV) que dio forma a la mística renana y cuyos sermones¹ dieron pie a que se iniciara contra él un proceso por herejía al defender, por ejemplo, que el hombre podría obtener en la vida terrenal una existencia bienaventurada o que Dios, en sí mismo, era pura Nada, Vacío. Sin embargo, a pesar de ello, su figura no quedó olvidada y teólogos y filósofos posteriores recogen su legado como son los casos del dominico alemán Johannes Tauler, San Juan de la Cruz, Angelus Silesius (cuya máxima "La rosa es sin porqué, florece porque florece", ya dice mucho) o en el mismo siglo XX Martin Heidegger². Pero su influencia va más allá de las fronteras de Occidente y filósofos de la escuela de Kioto como son los casos de Keiji Nishitani³ y Hajime Tanabe.

¹ De los que se puede leer una amplia selección en el libro *El fruto de la nada*, en la editorial Siruela.

² Recomiendo la lectura de su libro Estudios de mística medieval, en la editorial Siruela y con magnífica traducción de Jacobo Muñoz.

³ Se atisba muy bien en su libro *La religión y la Nada*, también en Siruela.

Pero volvamos al origen, a Platón como receptor indirecto de lo mistérico. Son múltiples los textos de Platón que así lo demuestran. En el "Fedro", el autor griego emplea terminología propia de dichas religiones mistéricas. En el segundo discurso sobre el amor, Sócrates emplea dichos términos que en los misterios designan dos tipos de iniciación: la myesis (a orillas del Iliso) y la epopteia (desarrollada en el lugar sagrado de Eleusis) (Platón, 1986: 309-413). También, en "El banquete", en palabras de Diotima, habla de los misterios del amor como myesis (misterios menores) y epopteia (misterios mayores y más ocultos) (185-287). La myesis podría traducirse por el término latino de initia (iniciación, que significa iniciación al secreto). Por otro lado, la epopteia es tener una visión. Ambos términos implican un no poder decir por dos motivos: porque la myesis implica una iniciación a la experiencia inefable, de carencia de palabras que proviene del verbo (myo) que indica cerrarse a sí mismo, como si de una flor se tratase; y porque la *epopteia* impedía hablar de lo visto durante los ritos mistéricos dada su magnitud. Esto que parece alejarnos del tema del que vengo a hablar es determinante para entender lo que ocurre durante la creación poética. Para enmarcar ese "silencio", recordemos el ejemplo más claro y reconocido de rito mistérico: los ritos eleusinos. Eleusis, una ciudad situada a pocos kilómetros de Atenas, recoge en sus ruinas el origen de estos ritos de iniciación hacia la muerte, porque, no nos olvidemos de algo muy importante: todo místico tiene como punto de partida la muerte. El santuario, al igual que sus ritos, estaban encomendados a la diosa Perséfone que habitaba en el inframundo⁴. Y ya en este punto aparece algo determinante: la propia figura de Perséfone está directamente relacionada con dos cosas: la muerte y el silencio. Lo primero no genera dudas dado que se trata de

⁴ Véase el desarrollo del mito que aparece en el Himno homérico a Deméter: (1978): *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*, Madrid, Gredos, pp. 227-229.

una figura relacionada con el mundo de los muertos. Lo segundo tiene que ver con que el verdadero secreto de Eleusis estaba íntimamente ligado a la diosa Perséfone, denominada la arretos koura (la "doncella inefable"). Ella en sí era el secreto, la muchacha que nunca podía nombrarse. Nada de lo acontecido en Eleusis podía nombrarse, apenas pequeños detalles de iniciación menores que rodeaban el santuario. Ni tan siguiera podía saberse el nombre del hierofante, tan sólo las reglas que decían quién podía serlo y quién no. Sobre ello, podemos conocer, gracias al excelente libro de Karl Kerényi sobre Eleusis, que fueron dos familias de sacerdotes los encargados de dirigir los ritos: los Eumólpidas y los Cérices. El principal término ligado, pues, a Eleusis es el del silencio, dos tipos de silencio: el arreton (que indica un secreto inefable) y el aporreton (que es lo que se mantenía en secreto por ley). El culto eleusino, abierto a toda la población, era una experiencia religiosa de suma importancia. Lo vivido allí, lo visto, la empiría eran padecidos, sin embargo, no podían mostrar ninguna prueba de su existencia. Posteriormente, en la época helenística (siglo II d.C.), Pausanias, en su Descripción de Grecia (libro X, 31/9,11) al describir una pintura de Polignoto en la que aparece Orfeo, menciona junto a los suplicios de Sísifo y Tántalo a unas mujeres que tratan de acarrear agua de unos cántaros rotos y explica: "Las mujeres más arriba de Pensesilea están llevando agua en vasijas rotas, y una está representada todavía hermosa de aspecto, la otra ya está de avanzada edad. No existe ninguna inscripción particular sobre cada una de las mujeres, pero hay una en común entre ambas que dice que pertenecen a los no iniciados" y, continúa más adelante: "Yo deduzco que también éstos son de los que no tuvieron en ninguna consideración los ritos de Eleusis. Pues los griegos en tiempos anteriores consideraban los misterios de Eleusis más valiosos que todos los otros actos religiosos, como también a los dioses más que a los héroes" (1994: 440-441). Estos fragmentos nos indican dos cosas: la permanencia que los ritos eleusinos tuvieron en épocas posteriores, aunque ya estuvieran en decadencia (pero no olvidemos su larga tradición, ya que los primeros yacimientos arqueológicos eleusinos sitúan el comienzo de estos ritos en la época micénica) y su relación con la figura de Orfeo que, por falta de tiempo y por no ser exactamente el tema que nos toca, no podré explicar (Herrero de Jáuregui, 2007). Apenas apuntaré que los cultos a Hécate —reina de los Fantasmas— en la isla sarónica de Égina eran calcados a los de Eleusis y sobre los que se encuentran testimonios que dicen que Orfeo —otro personaje relacionado directamente con el mundo de los muertos— fundó esa ceremonia, entre otras cosas.

Con este somero repaso, tan solo busco mostrar que el concepto de lo indecible siempre ha acompañado al ser humano. Desde el paso del mito al logos se buscaron las palabras para explicar lo inexplicable, lo que carece de expresión: el silencio. Pero no solo los místicos han indagado en ello. El fenómeno religioso de la mística siempre se ha ido metamorfoseando en diferentes terrenos del pensamiento humano. Recuerdo ahora unas palabras, exactas, de la poeta y filósofa española (aunque nacida en Bélgica) Chantal Maillard en su artículo "En un principio fue el hambre": "El poeta místico es un metafísico que se ignora" (2007: 39). ¿Por qué? Porque el poeta escribe, hace (hago referencia a la propia etimología de la palabra poesía: poesís, —creación, lo que se hace—). El propio Platón en su diálogo "El banquete" decía que la poiesis era "la causa que convierte cualquier cosa que consideremos de no-ser en ser". Ser. Un verbo y un sustantivo que muestran la existencia. La presencia, que significa traer al ser, hacerlo posible. Es aquí cuando entramos en contradicciones porque un místico debe callar, no escribir, crear, hacer presente. Sin embargo, ¿qué decir de poetas tradicionalmente místicos como San Juan de la Cruz o la propia Teresa de Jesús? ¿Acaso son impostores? Por ello, debemos reinterpretar qué es el silencio dentro del ámbito de lo poético. Decía Ludwig Wittgenstein

en su magnífico ensayo titulado Tractatus Logicus-Philosophicus que "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" y que más allá del lenguaje es donde se encuentra lo místico (2002: 143). Sin embargo, tan solo la palabra poética puede llevar el lenguaje hasta el mismo umbral del silencio. Una palabra atravesada por el silencio rompe los límites del lenguaje, pero ¿cómo? Bajo mi punto de vista, asumiendo que una palabra no es tan solo un probable significado, sino que en ella acontece (con la percepción de acontecimiento) una pulsión de trascender, de alcanzar otro lugar. Y es ahí donde llegamos a un punto importante: la palabra ha de ser trascendencia para, de este modo, llegar a su propio origen. Es lo que Umberto Eco denominaba en su libro La búsqueda de la lengua perfecta como lengua "omniefable". Es decir, una lengua "capaz de dar cuenta de toda nuestra experiencia, física y mental, y capaz, pues, de poder expresar sensaciones, percepciones, abstracciones, hasta llegar a la pregunta de por qué existe el Ser y no la Nada" (Eco, 1996: 31). La palabra ha de estar entregada a la luz y a su sentido, habitar en los "claros del bosque" de los que hablaba mi estimada María Zambrano. Solo así se podrá nombrar en la poesía. Escribir no es presencia, sino ir hacia esa presencia, buscar su cercanía. Y es que toda escritura poética lleva dentro un amor al nombre —recordando el bello ensayo de la poeta y traductora francesa Martine Broda — . Escribir y nombrar es acercarse. Ese viaje. La palabra escrita, pues, es la que traduce esa trascendencia. Y la poesía, en sí, es lo que reconstruye una unidad perdida y rota. Las dimensiones místicas del poema son el encuentro con el conocimiento primordial, el regreso al estado indemne y original. El acto de escritura es regresar al estado puro de la poesía, el εν και παν (todo es uno) de los griegos, buscar la esencia silenciosa de la palabra para que esta se abra lentamente en el papel. Decía el filósofo francés Jacques Derrida: "No hay poema que no se abra como una herida" (Derrida, 22 de septiembre de 2015). Y de eso se trata, de apertura a la luz, de expansión para respirar en la totalidad, también de una herida (la misma herida de San Juan de la Cruz de su "Cántico Espiritual": "¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido? / ¿Cómo ciervo huiste / habiéndome herido; / salí tras ti clamando, y eras ido" (1991: 80). Porque, como decía de nuevo María Zambrano en *De la aurora:* "Hiere la luz sola, cuando ella misma es revelación. Ella sola, más allá de la palabra. Y la palabra también surge de esa luz sola. Y entonces la revelación sería total. El corazón abierto. Rosa sin cruz" (2004: 106).

Después de este prolegómeno, tal vez resulte extraño la relación de este silencio místico con una tragedia como la del exilio y su plasmación en la literatura. No negaré que la poesía escrita por autores exiliados españoles después de la Guerra Civil siempre se ha asociado irremediablemente a la categoría de poesía social. Poesía a pie de calle que denuncie una situación histórica que marcaría a miles de personas. El escritor exiliado en Argentina, Arturo Cuadrado Moure, hablaba en su artículo "Poesía de la poesía" en el Correo Literario y durante el discurrir de la Segunda Guerra Mundial, sobre la íntima relación —y necesaria relación— entre la literatura y la sociedad. La lírica debía permanecer ligada de manera férrea al acontecer histórico. Alejar a la poesía del hombre, de sus circunstancias, invalidaba el acto poético en sí. No tenía sentido. No es reprochable su afirmación, aunque creo que sí es demasiado taxativa. Esas luchas de estéticas acecharon siempre a los grupos de poetas exiliados después de la Guerra Civil y, desgraciadamente, no tenemos tiempo para exponerlas. Dije que era taxativa su afirmación porque decir eso es borrar de un plumazo la valía y trascendencia que múltiples poetas exiliados tuvieron en aquellos años. Que existieran diferentes estéticas, no implicaba directamente que el poeta se alejara de la terrible herida del exilio. Pensemos, por ejemplo, en la producción del exilio de Luis Cernuda, en el sobrecogedor libro

Primavera en Eaton Hasting de Pedro Garfias (el gran "olvidado" por Gerardo Diego en su antología de la Generación del 27 de 1932), las Elegies de Bierville del poeta catalán Carles Riba, el Ecce Homo de Agustí Bartra, el Jardín cerrado de Emilio Prados... y así hasta completar una amplia lista. Es cierto que después de tantos años de crítica literaria mostrando la supremacía de la poesía de raigambre social frente a esta otra de índole interior y silenciosa, se ha llevado a reducir el panorama de la poesía del exilio hasta niveles que, bajo mi punto de vista, son injustos. La obra poética de los autores que acabo de mencionar aparecía ligada a los otros poetas sociales única y exclusivamente por una coincidencia cronológica inevitable. Además de esta lucha, tengo que mencionar algo determinante: ¿cómo podía un poeta —un hombre al fin y al cabo— hablar del dolor de la desposesión más absoluta? ¿cómo hablar cuando se ha perdido todo: casa, ciudad, región, país, idioma, familia... origen? El filósofo Theodor Adorno escribió en "Crítica de la cultura y sociedad" que "luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa barbárica escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy escribir poesía" (1962: 29). Es cierto que después se desdijo⁵, pero no deja de plantearnos la pregunta de si es posible escribir, crear, ante un acontecimiento doloroso y vergonzante. La realidad hizo desdecirse a Adorno. Después de Auschwitz aparecieron Paul Celan o la premio Nobel Nelly Sachs. En ambos el latido de la Shoah permanece vivo. En el caso de Celan, incluso, el hecho de escribir en la lengua de sus propios verdugos hizo que la palabra sufriera la torsión del propio lenguaje. Algo similar podemos aplicar a la poesía escrita en medio de la desposesión más absoluta como es el exilio. El catedrático de literatura española

⁵ En su *Dialéctica negativa* escribe: "quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas". (1975: 363)

Francisco Caudet, afirmó que "el exilio es un estado psicológico". Y así es. Es un estado del alma que va más allá de los trágicos acontecimientos históricos. Al exiliarse, el hombre —sea poeta o no — siente que su origen se resquebraja, se convierte en pura herida de nostalgia. Estar fuera se convierte en una condición "natural" del ser humano que a nada pertenece. El exilio es un estado de pérdida, de vaciamiento. Jacques Vernant afirma: "en el sentido más difundido del término, un refugiado es esencialmente, y de forma invariable, alguien desarraigado, sin hogar; alguien indefenso, disminuido en todos los sentidos, víctima de los acontecimientos de los que no se le puede considerar responsable, al menos a título individual" (1953: 3). El exilio, que se hace cuerpo en forma de abandono, desposesión y aislamiento, inicia un proceso de reconstrucción de la vida de aquella persona que lo sufre. En eso consiste la supervivencia. Los miles de refugiados españoles que huyeron de una España devastada por la tiranía se encontraron —la mayoría—, desde aquel gélido enero de 1939, en terribles campos de concentración franceses como los de Argelès o Saint Cyprien⁶, viviendo en condiciones infrahumanas, víctimas de la disentería, el tifus y el frío de las noches a la orilla de la playa sin un techo que los cobijara, maltratados por los soldados senegaleses que guardaban el campo. Para un acercamiento sobre este tema, recomiendo la lectura de Campo de los almendros de Max Aub. El hombre, en este instante, comienza a desposeerse de sus atributos de hombre para su supervivencia y tan solo le queda el recuerdo. Respecto al recuerdo, pienso ahora en don Antonio Machado. Si bien él no sufrió directamente la crueldad de los campos de concentración, sí que se vio despojado de todo, en el pequeño pueblo costero de

⁶ Recomiendo la lectura del libro: CATE-ARRIES, Francie (2012), Culturas del exilio español entre las alambradas: literatura y memoria de los campos de concentración en Francia, 1939-1945, Barcelona, Anthropos.

Collioure. Hasta que un 22 de febrero de 1939 murió lejos de España. Muchos de sus biógrafos dicen que murió de pena. Lo enterraron con una cajita de madera que contenía tierra española. Fue el último recuerdo que pudo llevarse el poeta sevillano hacia el exilio, su nostalgia. Al morir, le encontraron en su chaqueta un papel en el que había tan solo un verso: "Estos días azules y este sol de la infancia". Como dije, cuando el poeta lo ha perdido todo, necesita llevar su cajita de madera con tierra dentro. Y esto se convierte en poesía. Como escribe Angelina Muñiz-Huberman en "La poesía y la soledad del exilio":

El exilio, inseparable de la intimidad y del consuelo del lenguaje, propicia y desata la poesía. La poesía hace posible el adentramiento en el ser desprendido. Se convierte en una vía de conocimiento y de redención. Trata de restaurar las piezas maltratadas y de encontrar el sentido del todo. El poeta del exilio se ve obligado a recrear su mundo instaurando el orden en el caos. Un caso que empieza por él y se extiende a su ámbito circundante. Carecer de patria es carecer de ser. (1997: 375)

Carecer de ser es lo que también acontece al poeta místico por naturaleza. Se siente desligado de su origen, desterrado y por ello marcha para unirse con lo divino. Recordemos, por ejemplo, el poema de Teresa de Ávila titulado "Ayes del destierro": "¡Cuán triste es, Dios mío, / La vida sin ti! / Ansiosa de verte / Deseo morir. / Carrera muy larga / es la de este suelo, /morada penosa, /muy duro destierro" (1997: 1111). Algo similar ocurre en la poética de San Juan de la Cruz en la que el alma va en busca del Amado en el "Cántico Espiritual": "¡Ay, quién podrá sanarme! / Acaba de entregarte ya de vero; / no quieras enviarme /de hoy ya más mensajero, / que no saben decirme lo que quiero" (1991: 60). Nada es suficiente para quien necesita su Absoluto. No hay lenguaje. Tan solo queda lo inefable, la nostalgia

—debo recordar que su etimología significa dolor por el regreso—. Y eso ocurre también en el poeta exiliado. Por ello, la poesía se transforma en viaje de regreso. El absoluto para el poeta exiliado es la patria, que es un trasunto del alma. Dice el poeta Carles Riba en el "Prefacio" de la segunda edición de las *Elegies de Bierville* (1943):

Fou la paradoxal solitud, amb tots els significatius objectes vivents dins ella, que em submergí de ple dins el sentiment d'exili. Hi vaig entrar com a la mort; com a la mort, tal com per la figura de l'exili justament jo aprenia a conèixer-la [...]. En l'íntima realitat, m'acarava a mi mateix, ple de mi mateix no finit i del que de mi mateix hagués donat; m'acarava a mi mateix, recollit en les meves pròpies forces, per tal que per elles em conegués i m'acabés i m'expandís cap a l'encontre d'una idea divina. Això era tornar, sí, a la meva patria com a una patria antiga. (2011: 18-19)

El recuerdo del verso del poeta romántico alemán Novalis (regresar al alma como a una patria antigua) configura lo que es la mística del exilio. Es un pensamiento poético heredado del romanticismo, ya que para los románticos el alma es el lugar del encuentro con lo universal, la presencia de un origen vital que se confunda con la propia Vida divina. También Riba, en su "Elegía V" de las *Elegies de Bierville* escribe: "perquè vol la nit, i arribar a l'esposa secreta / com l'esperat d'un esclat sempre imminent de l'enyor, / i ésser l'un per a l'altre un do

^{7 &}quot;Fue la paradójica soledad, con todos los objetos significativos vivientes dentro de ella, la que me sumergió de lleno dentro del sentimiento de exilio. Entré en él como en la muerte; como en la muerte, tanto como por la figura del exilio yo aprendía a conocerla [...]. En la íntima realidad, me enfrentaba a mí mismo, lleno de mí mismo y no finito y del que de mí mismo hubiera dado; me enfrentaba a mí mismo, recogido en mis propias fuerzas, por tal de que por ellas me conociera y me acabara y me expandiera hacia el encuentro de una idea divina. Eso era volver, sí *hacia mi alma como a una patria antigua*."

amorós del misteri / — nit amb joia dels ulls, nit més enllà de la nit!"8 (2011: 42-43). La voz poética busca a la Amada (cuánto nos recuerda, de nuevo a San Juan: "Oh noche que guiaste / oh noche amable más que la alborada: / oh noche que juntaste / Amado con Amada / Amada en el Amado transformada") (1991: 67) en un viaje porque Riba escribía para regresar y salvarse. Es consciente, como se vio siglos antes en Hölderlin, de la fractura creada del origen. El valor reintegrador de la poesía responde a la necesidad de "indemnizar" la tragedia del ser y unirse a todo aquello que se vive. Es su manera de reconstruir el εν και $\pi\alpha\nu$ —unidad primigenia, como ya mencionamos— de los griegos. La salvación se halla tan solo en el regreso al interior. Por ello, hay algo en su poesía que va más allá del testimonio emocional que puede ser la poesía. La memoria de un exiliado, presentada bajo iconos de ausencia, proyecta en cada gesto aquello a lo que desea volver para salvarse. La nostalgia es únicamente útil en la memoria de un exiliado porque hay dolor. Sin embargo, vemos que el eje conductor de esa nostalgia es el amor (recordemos lo que mencioné al principio de esta ponencia: el concepto del amor al nombre). Y el amor es el impulso también de los místicos: lo vemos en Teresa de Ávila ("Ya toda me entregué y di / Y de tal suerte he trocado / que mi Amado para mí / Y yo soy para mi Amado") (1997: 1105), San Juan de la Cruz (los versos anteriormente leídos) o Ramon Llull en su Llibre d'Amic e Amat de profunda tradición sufí (al igual que la obra poética de San Juan). Para Riba, el encuentro entre los amantes es el que lleva al conocimiento necesario. El encuentro con lo divino es el encuentro con la Palabra poética, heredera de lo divino. El alma, aquello que se une a lo divino, es en sí Palabra poética. El encuentro entre los amantes se da en

^{8 &}quot;porque desea la noche y llegar a la secreta esposa / como esperado de un resplandor de nostalgia siempre inminente, / y ser el uno para el otro un amoroso don de misterio / -¡noche con dicha en los ojos, noche más allá de la noche!".

medio de la noche (el lugar de la indefinición, del vaciamiento de sentido absoluto). "Oh noche amable más que la alborada" decía San Juan (1991: 67). La noche está ligada con lo femenino también en la tradición judía. En el Zohar —que es el libro central de la corriente de la Cábala judía y fue atribuido al judío sefardí Moisés de León en el siglo XIII— se puede leer: "Cuando llega la noche, comienza el dominio de la mujer. La luz que preside la noche designa al ser femenino" (2008: I, 26 b). La noche era el momento de serenidad para San Juan de la Cruz y para Riba es el marco de esa patria reconocida a lo lejos, también el estado del alma para el conocimiento. También este hecho se da en la "Elegía III" (2011: 36-37): "Era tan trist l'amor a l'ombrosa vora enllacada / dels records adormits, tan solitari en la nit /dels rossinyols". La noche es el origen de todas las cosas en la Teogonía de Hesíodo. La noche es la madre que engendra la creación de lo que llegará, pero también que lo oculta. La oscuridad se esboza en este poema como la mirada ciega del Absoluto, aquello que oculta, desde su vacío, el Nombre ansiado. Por ello, Riba sitúa en la oscuridad el verdadero sentido de lo que no está dicho. El ruiseñor, por otra parte, en la tradición simbólica siempre ha estado relacionado con la tristeza. Para Calímaco los ruiseñores siempre significaron la poesía (Calímaco, 1980). Así que esa tristeza es cualidad poética, génesis de una explicación metafísica y casi metalingüística. El ruiseñor es la representación espiritual y la prueba de la lejanía y pérdida del amor. La espiritualidad aparece ligada a un efecto auditivo por su canto. No es algo nuevo en las tradiciones místicas y literarias. En la Torá (Dt. 4, 12) podemos leer: "No habéis visto ninguna imagen, sólo una voz". Lo sagrado no se ve, es una forma de silencio. Los ruiseñores, pájaros de la melancolía, son acompañados por otros pájaros en esta

⁹ Era tan triste el amor en la sombría orilla enlodada / de los recuerdos dormidos, tan solitario en la noche / de los ruiseñores..."

elegía: "i pensament, exaltat /sobre l'escuma errabunda, engendrés ocells sense nombre / que el seguissin, oh blancs, gais cavallers del seu vent". 10 El símbolo de los pájaros ha sido muy empleado a lo largo de las tradiciones místicas. Directamente, siempre ha tenido una correspondencia con lo sagrado. Ya para los egipcios o para las tradiciones hindúes, el animal alado simbolizaba la espiritualidad más absoluta. Al igual que en Rilke (Erlebnis I y II), los pájaros cruzan la razón y el espacio del mundo para divinizarlos y purificarlos (de ahí su color blanco). En el Viaje de San Brandán, su anónimo autor nos describe el motivo oriental del pájaro blanco como criatura divina. Los pájaros simbolizan para Riba la antesala a un éntasis transformador. Los pájaros atraviesan el viento. El aire, en esta elegía es el espacio sagrado que mora en el interior. La interrelación entre el pájaro y el alma que vemos en este texto la hallamos en el Corán (27:16) por ejemplo, escrito atribuido a Salomón. El viento se asimila a la noción de alma (noción de claro influjo órfico), el pneuma que forma parte del pensamiento y ayuda a alcanzar el más alto saber del Ser. Esto ya lo vemos reflejado en escritores como en el místico persa Naym ad-din al-Kubra (siglo XIII) o en los interesantes tratados de Avicena. Los pájaros purifican el alma, existe cierta transmigración de lo divino dentro de ella, algo que también se encuentra en el concepto judío del Gilgul (concepto encontrado en la Cábala de Isaac Luria) consistente en el movimiento del alma de un lugar a otro hasta conseguir su máxima elevación y purificación.

Bajo mi punto de vista, la lectura trascendente de las *Elegies de Bierville* se encuentra en una lectura mística. Para un estudio pormenorizado, remito a mi tesis doctoral *Elegies de Bierville* (1943) de Carles Riba (1893-1959): una interpretación simbólico-mística.

^{10 &}quot;Y el pensamiento, exaltado / sobre la espuma errante, engendrara innumerables pájaros / que lo siguiesen, / ¡Oh blancos, alegres caballeros de su viento!"

Lo que sí une a todos los escritores de dimensiones místicas del exilio es la nostalgia, como ya comenté anteriormente. La nostalgia adquiere diferentes dimensiones. En el caso de Cernuda, la nostalgia se convierte en la reconstrucción del pensamiento utópico de la infancia (López Vilar, 2006), una infancia perdida y, posiblemente, inexistente en la que el "confort metafísico" nietzscheano se convierte en un doloroso nihilismo que provoca lejanía, porque los recuerdos (existentes o no) no pueden tocarse. Escribe Cernuda en "Centro del hombre", de Variaciones sobre tema mexicano (1952): "Durante muchos años has vivido, tu cuerpo en un sitio, tu alma en otro; mientras la necesidad te ataba a un lado, el gusto, el afecto tiraban de ti hacia otro. Los optimistas, al pretender como situación preferible aquélla precisamente donde se encuentran, olvidan que el espíritu, lo mismo que el cuerpo, no puede vivir en un medio que le sea desfavorable, o mejor dicho, que le sea ajeno. De otra manera se venga (¿de quién?) enfermando" (1993: 651). Sin embargo, esta enfermedad de tristeza no impide que se busque regresar a esa infancia. En el texto de *Ocnos* (1963) titulado "La poesía" escribe: "Así, en el sueño del alma infantil, apareció ya el poder mágico que consuela de la vida, y desde entonces así lo veo flotar ante mis ojos: tal aquel resplandor vago que yo veía dibujarse en la oscuridad, sacudiendo con su ala palpitante las notas cristalinas y puras de la melodía" (Cernuda, 1993: 553). Esa nostalgia se ve también en un hermoso libro del poeta de la Generación del 27 Emilio Prados: Jardín cerrado (1946). La primera parte del libro la titula "Nostalgias y sueños". Nostalgia de una patria perdida y a la que nunca regresaría, por cierto. En su primer poema, titulado "Árboles" escribe el poeta malagueño: "En pie, delgado, altísimo / nivelador de vientos, / el material suspiro / de mi oculto silencio, / dejándome vacío" (2000: 143). El poeta habla de un oculto silencio y de un vacío. El mismo silencio y el mismo vacío de Dios del que hablaba el Maestro Eckhart. El mismo silencio de la creación según la Cábala

judía en la que el Alef no es más que un silencio, una aspiración divina de la que nacen las cosas. Los árboles, a su vez, muestran la espesura del lenguaje inefable. Por ello María Zambrano buscaba los claros del bosque donde naciera la palabra. El poeta busca la voz que nombre, tal y como expresa en su poema "Junto al arroyo":

```
Cauda del sueño,
lluvia de estío:
¿adónde va la nube
en que has nacido?

Eco del bosque,
corazón del viento:
¿dónde la voz
que te dejó en el cielo?

[...]
¿dónde el aroma fiel de tu palabra?

(La voz de Dios
resuena contra el tiempo...)
¿Dónde, el amor,
oculta su misterio? (Prados, 2000: 146-147)
```

Es el mismo dilema que San Juan muestra en su prólogo del "Cántico Espiritual": "¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas (donde él mora) hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?" (1991 b: 10). El poeta debe asumir que la poesía es en sí un golpe de revelación que no puede desvelarse, tan solo aproximarse a él. Esto me lleva a afirmar que el lenguaje del místico y del poeta es el lenguaje de la ruina, de la

huella, nunca del encuentro en la escritura. Escribir es aproximarse levemente (la lengua portuguesa tiene una expresión exacta para definirlo: "ao de leve", es decir de manera tan delicada que apenas se acerca a una caricia del lenguaje). Escribe Prados en un texto que puede encontrarse en el libro Textos surrealistas de Prados: "Para mí, la poesía es un secreto que no trato de descubrir, sino que, como una flecha, dejo que vaya ahondando más y más en mis entrañas; porque mientras esté el secreto clavado en ellas existirá conmigo la poesía" (1990: 165). El poeta no busca desvelar el misterio, sino acercarse a él, porque hacerlo es acercarse a la patria. Escribe Juan Larrea en su esclarecedor prólogo de Jardín cerrado titulado "Ingreso a una transfiguración": "Este poema orgánico de profundas y recatadas vísceras, arranca de un jardín o cuerpo perdido. Dicho jardín arropado en cendales nostálgicos, empieza por ser España" (2000: 128). Jardín cerrado recuerda inevitablemente al Cantar de los Cantares ya desde su propio título, ya que en el pasaje bíblico el jardín es imagen de la amada. En este libro se muestra el sentir amoroso del poeta como nostalgia, búsqueda y anhelo provocados por su exilio. La sacralización del jardín se encuentra muy arraigado a la tradición religiosa y mística. En el Evangelio según San Juan (20.3) la aparición de Jesús a María Magdalena se produce en un huerto. El huerto es el lugar de la vida y la muerte (ambos, preceptos místicos ya que ese amor no llega si no es a través de la muerte para tornarse en vida germinada). Pero también ese jardín cerrado responde a la imaginería del hortus conclusus: el lugar paradisíaco que en la historia del arte recoge para representar la pureza de la Virgen. Ese concepto, hortus conclusus, fue tomado de nuevo del Cantar de los Cantares: "Hortus conclusus soror mea sponsa hortus conclusus fons signatus" ("Jardín cerrado eres, hermana mía, esposa, jardín cerrado fuente escondida").

Por otro lado, la lectura de los místicos (no olvidemos que Prados había cuidado en 1942 la edición de las Obras Completas de San Juan de la Cruz para la Editorial Séneca) marca en el poeta de manera profunda su indagación espiritual embargada de la oscuridad de la noche (como en Riba). Dice su poema "Bajo la alameda": "La noche, cerrada. / —¿dónde está el jazmín? / dormido en el agua" (Prados, 2000: 155). La noche cerrada que impide ver, pero también es el momento del encuentro, de lo que se encuentra lejos, del amor necesario en medio de la naturaleza. En esto también coincide con San Juan: ambos son poetas de lo natural (de lo sobrenatural), de lo que germina desde dentro para florecer como una primavera, como ocurre en su poema "Temor de abril": "¿Tanta luz y tan tierna / y tan dulce y constante en esta primavera?" (158). Cuánta luz de Zambrano hay en estos versos, la misma luz que hace explotar lo revelado inefable que sigue sin nombre, pero se padece. De esa luz nace la primavera, que es renacimiento. Algo que también encontramos como hilo conductor en Primavera en Eaton Hasting (1939) de Pedro Garfias: "Ya el Invierno dejó su piel antigua / en las ramas recientes de los árboles / y avanza a saltos cortos por el prado / la Primavera de delgado talle" (1994: 47). Cuánto recuerdan estos versos a los de don Antonio Machado de su Campos de Castilla: "Mi corazón espera, otra vez hacia la luz y hacia la vida, otro milagro de la primavera" (Machado, 2006). Y ese renacimiento acontece desde el agua que es lo que dota de vida a la tierra. La imagen de lo acuático tiene una presencia determinante en la poesía de Prados (también en Riba y Garfias). En el caso de Garfias escribe: "En las aguas inmóviles del lago / anclan nubes y luces vesperales / y tiende el bosque sus flexibles redes / al vuelo prodigioso de tu imagen" (Grafias, 1994: 47). También en "Temor de abril", de Jardín cerrado, escribe Prados: "Prudentemente el agua / se oculta en la alameda / y corre y corre y corre, / desconfiada y tierna" (2000: 157). El agua adquiere la dimensión del ser escondido que la voz poética busca. El agua —y también la fuente aparece constantemente en la obra de Prados— hace florecer, gracias a la luz la esencia, la propia vida. Aquí también encontramos, de nuevo a San Juan en la "Canción del alma que se huelga de conocer a Dios": "Aquella eterna fonte está escondida,/ que bien sé yo do tiene su manida,/ aunque es de noche" (Cruz, 1991 a: 80).

En definitiva, como se ha podido ver con estos breves trazos (ya que el tema daría perfectamente para un estudio amplio) las dimensiones místicas son necesarias en la tragedia del exilio. Ante la soledad, la nostalgia, el abandono y la desposesión el poeta tan solo puede volver, iniciar un viaje que no acabará nunca, morir para regresar a la vida. Y eso le ocurrirá al exiliado, eterno errante que recuerda España desde su vacío, como quien llega a una casa abandonada hace tiempo y tan sólo puede consolarse con mirar estáticas fotografías, muebles polvorientos, los pasos de alguien que estuvo y ya no está salvo en ausencia. El lenguaje de lo inefable es pobre, pero late, se reconstruye a través de la metáfora (ese llevar hacia otra parte que dice en sí esa palabra *meta-forá*). Y, mientras, a miles de kilómetros: España, lo que cada uno de los miles de exiliados fueron, lo que dejaron y a lo que no pudieron volver, porque ya nada fue igual aunque volvieran. Hombres y mujeres condenados a eterna memoria de la melancolía antes y después de su regreso.

OBRAS CITADAS

ADORNO, Theodor W. (1962): *Prismas*, Ariel, Barcelona. --- (1975): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus BRODA, Martine (2006): *El amor al nombre*, Madrid, Losada.

- CAUDET, Francisco (1992): El exilio republicano en México. Las revistas literarias (1939-1971), Madrid, Fundación Banco Exterior.
- CALÍMACO (1980): Himnos, Epigramas y fragmentos, Madrid, Gredos.
- CERNUDA, Luis (1993): Poesía Completa. Vol. I, Madrid, Siruela
- CRUZ, san Juan de (1991) a: Obras completas I, Madrid, Alianza.
- --- (1991) b: Obras Completas II, Madrid, Alianza.
- DERRIDA, Jacques: "Che cos'è la poesía?", www.jacquesderrida. com.ar (consultado: 22 de septiembre de 2015).
- ECO, Umberto (1996): *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.
- GARFIAS, Pedro (1994): *Primavera en Eaton Hasting*, Málaga, Centro Cultural del 27.
- HERRERO DE JÁUREGUI, MIGUEL (2007): Tradición órfica y cristianismo antiguo, Madrid, Trotta.
- JESÚS, santa Teresa de (1997): *Obras completas*, Salamanca, Sígueme.
- KERÉNYI, Karl (2004): *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid, Siruela.
- LÓPEZ VILAR, Marta: "La tragedia del exilio y la construcción del pensamiento utópico en *Ocnos* de Luis Cernuda", en *Res Publica Litterarum*, 32, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid-Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política Lucio Anneo Séneca, 2006
- --- (2012): Elegies de Bierville (1943) de Carles Riba (1893-1959): una interpretación simbólico-mística, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- MAILLARD, Chantal: "En un principio fue el hambre", en *IV Jornadas* poéticas del ACEC- Cuadernos de Estudio y Cultura, Barcelona, nº 28, 2007 (septiembre).

- MACHADO, Antonio (2006): *Campos de Castilla*, Madrid, Cátedra Letras Hispánicas.
- MARTÍN VELASCO, Juan (ed.) (2004): *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*, Madrid, Trotta
- MUÑIZ-HUBERMANN, Angelina (1977): "La poesía y la soledad del exilio", en *Poesía y exilio*, México, Joaquín Mortiz.
- PAUSANIAS (1994): Descripción de Grecia (vol. III), Madrid, Gredos.
- PLATÓN (1986): Diálogos III, Madrid, Gredos.
- PRADOS, Emilio (1990): *Textos surrealistas* (ed. Patricio Hernández), Málaga, Centro Cultural de la Generación del 27.
- --- (2000): Jardín cerrado, Madrid, Cátedra Letras Hispánicas.
- RIBA, Carles (2011): *Elegías de Bierville*. *Edición bilingüe* (edición y traducción de Marta López Vilar), Madrid, Libros del Aire.
- VERNANT, Jacques (1953): *The Refugee in the Post-War*, New Haven, Yale University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2002): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza.
- ZAMBRANO, María (2004): De la aurora, Madrid, Tabla Rasa.

POESÍA MÍSTICA EN MÉXICO: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, JOSÉ GOROSTIZA Y OCTAVIO PAZ

GABRIELLA MENCZEL

Universidad Eötvös Loránd de Budapest menczel.gabriella@btk.elte.hu

"Con *Primero sueño* aparece una pasión nueva en la historia de nuestra poesía [hispánica]: el amor al saber." —constata Octavio Paz en su impresionante y muy sabia monografía sobre Sor Juana Inés de la Cruz— y más adelante añade: "El arrojo se vuelve desafío, rebeldía: el acto de conocer es una transgresión." (Paz, 504) Ya se ha afirmado en múltiples ocasiones que el poema de carácter sintetizador de Sor Juana se inscribe en las letras hispánicas como una de las cumbres del barroco mexicano e hispanoamericano. Fue publicado en 1692, pero "debe haber sido escrito alrededor de 1685, cuando [la autora] se acercaba a la cuarentena: es un poema de madurez, una verdadera confesión" (Paz, 469). Incluso, podemos estar de acuerdo con la interpretación del *Primero Sueño* como manifestación de una experiencia mística, pero al mismo tiempo, como representación de una ruptura con las tradiciones, una transgresión de límites.

Las primeras representaciones de la experiencia mística de la presencia divina en las letras hispánicas —tal como hemos visto ya en estas jornadas— se remontan a la Edad Media, se nutren de la tradición musulmana (sufí), y se introducen gracias al poeta-teólogo

catalán Raimundo Lulio de los siglos XIII-XIV. La época de plenitud de la mística castellana, sin embargo, se produce en el siglo XVI; Santa Teresa de Ávila, junto con San Juan de la Cruz, ambos de la Orden Carmelita, son los máximos representantes de lo que conocemos como misticismo universal. A propósito de este simposio conmemorativo en homenaje a Santa Teresa de Jesús, me permito navegar al otro hemisferio, a las colonias de España, y recordar otra poesía, no de menor envergadura, en México. Sor Juana Inés de la Cruz, poetisa del barroco tardío colonial, es heredera de la tradición teresiana, pues, el "trance" místico de las *Moradas* de Teresa puede ser comparado con su poema singular, el Primero Sueño (Oviedo, 246), pero que al mismo tiempo, "inaugura una forma poética que se inscribe en el centro mismo de la Edad Moderna" (Paz, 500). El mismo Octavio Paz vincula el poema de Sor Juana con las vanguardias del siglo XX, con Altazor (1919/1931) de Vicente Huidobro, con Muerte sin fin de José Gorostiza, o bien, con *Piedra de sol* (1957) del propio Paz.

Los paralelismos entre la vida y la obra de Santa Teresa de Ávila y Sor Juana Inés de la Cruz fueron resaltados en varias ocasiones: los estudios comparativos llamaron la atención, sobre todo, acerca de las similitudes en cuanto a sus actitudes frente a su situación como mujeres dentro de una sociedad primariamente varonil, a la hora de optar por la vida religiosa, por el convento que significaba refugio para las dos. Ambas escribieron su propia autobiografía para confesar las inquietudes y los combates que tuvieron que atravesar tanto dentro de la jerarquía eclesiástica como por su salud delicada y, por supuesto, también comparten el afán del saber y de la intelectualidad femenina (Martínez Cabrera, 2004; Wissmer, 2005).

Hoy, en esta ponencia, a mí me interesa más bien esbozar la naturaleza precursora de Sor Juana Inés de la Cruz, y examinar el *Primero Sueño* (1692) a la luz de la poesía extensa de las vanguardias mexicanas, *Muerte sin fin* (1939) de José Gorostiza, y observar en

qué sentido constituye la obra de la monja jerónima la profecía de la Edad Moderna, tal como señaló Octavio Paz. Este parentesco ya ha sido resaltado por muchos críticos (por ejemplo, Xirau, 75-79; Paz, 500; Oviedo, 394; Herrera, Garza Cuarón, 1130; Fernández, 116-120). Aunque Octavio Paz llegue a la conclusión de que en la silva de 975 versos de Sor Juana no hay nada de misticismo, puesto que no hay unión con Dios, y si encontramos contemplatividad alguna, esta contemplación se refiere no a Dios, sino al Universo, mi punto de partida es más bien la búsqueda de las supuestas brechas que abrió Sor Juana, por las cuales los poemas modernos pueden ser enlazados dentro de aquella tradición iniciada a finales del siglo XVII, en plena época virreinal.

La metáfora inicial, el vaso, alude ya en *Muerte sin fin* (1939) al Primero Sueño de Sor Juana, donde aproximadamente en el centro del poema, en el verso 558, aparece el "tan pequeño vaso", refiriéndose a la insuficiencia del entendimiento humano, incapaz de comprender siquiera la más mínima parcela de la realidad. La dualidad del "vaso" y del "agua" constituyen el eje central del largo poema de Gorostiza, donde "por el rigor del vaso [...] / el agua toma forma." Y a renglón seguido, este vaso se identificará con la muerte, más exactamente con su condición de "muerte niña", que es el estado previo a la muerte definitiva, a la "temprana madre de esta muerte niña", tal como se la nombra en el poema de Gorostiza, correspondiente al silencio (Baglyosi, 26). El vaso, por lo tanto, emerge como símbolo de esta inmovilidad, es el recipiente que encierra el agua, igual que el cuerpo que encierra el alma, o bien, el lenguaje que da forma a la poesía. Más tarde, en el segundo canto, se establece la analogía entre el vaso y el propio Dios "que nos amolda el alma perdidiza". El vaso es la forma, la limitación de lo inmaterial, de lo sustancial, de algo indeterminado, transcendental e intocable, pero que, posteriormente, en el séptimo canto, aparece nomás que

el espejo de sí mismo, manifestación del narcisismo que se absorbe a sí mismo en el propio acto de contemplación (Garza Cuarón, 1136). De tal manera, este vaso inevitablemente está condenado al estado constante de la muerte, forma del "agua estrangulada" (Gorostiza). Todo el poema se constituye como la representación de este proceso evolutivo a la inversa: de la totalidad del universo se nos desdibuja el procedimiento hacia la nada, hacia esta "catástrofe infinita". Mediante la figura del vaso, Sor Juana se refiere al entendimiento humano demasiado estrecho para captar la esencia del universo, mientras que José Gorostiza se vale de la dicotomía simbólica del vaso-agua, con la función de aludir a toda una serie de dualidades antitéticas (materia-forma, luz-oscuridad, fuegohielo, criatura-Creador, vida-muerte, caducidad-eternidad, etc.) que configuran la continuidad de la aniquilación (Reverte Bernal, 54), de esa "de-creación" que acaba en un espectáculo diabólico, un baile grotesco, de tono sarcástico que nos recuerda más la tradición barroca (Oviedo, 395). En su calidad simbólica tradicional, el vaso —debido a su forma simétrica— puede referirse a los dos hemisferios del universo, y así a la totalidad misma. En la mística musulmana se lo identifica con el corazón, con la adoración y el amor. En la simbología cristiana muchas veces lo interpretan como el cáliz en el que se consagra el vino en la eucaristía, por lo tanto, es la representación de la fidelidad, de la fe, de la comunidad con Jesucristo.¹ En todo caso, se trata de referencias que no se registran verbalmente, son misterios inefables del espíritu.

La dificultad del poema de Gorostiza —según concluyó Beatriz Garza Cuarón en su estudio estructural minucioso— no consiste tanto en la metaforización barroquizante, ni en los procedimientos retóricos o en el uso complicado de los tropos literarios, ni siquiera

¹ Szimbólumtár: kehely

en la insistencia de la alteración del orden de las palabras, los hipérbatos latinizantes, como en Sor Juana, sino más bien, en la extrema complejidad sintáctica, en el tejido de subordinaciones y coordinaciones que crean unas relaciones internas de significado (1142).

En el poema de Gorostiza hay otro motivo clave que evidentemente lo enlaza con el viaje espiritual de Sor Juana: el sueño. En cuanto a la temporalidad del poema, desde el inicio hasta el final, la oscuridad no se disipa; citemos las palabras exactas del poeta: "nada ocurre, no, sólo este sueño / desorbitado / que se mira a sí mismo en plena marcha". El estado onírico perpetuo se comprenderá precisamente como la "muerte sin fin", de la que no llega ningún despertar. Más aún, el texto termina con una fuerte ironía sarcástica, con "¡ALELUYA, ALELUYA!", como si fuera un salmo, que incluso desemboca en un baile frenético con el Diablo, claro antagonista de Dios (Reverte Bernal, 70). Pero la muerte sigue "acechando", y los "ojos insomnes" del sujeto lírico sugieren que el término del sueño no es más que la conciencia de que el único estado real y perdurable es la muerte misma, de la que no hay salida.

El Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz en México, y tal vez no sea muy atrevido afirmar que en toda América Latina, abre la tradición de una serie de poemas metafísicos, en los que la intención totalizadora es captar y expresar mediante el lenguaje, es decir, mediante un instrumento verbal, una experiencia imposible de plasmar, la experiencia mística de lo transcendental, de lo divino. Sor Juana emprende una misión ideal poética, la de "describir el mundo sólo a través de conceptos y figuras mentales" (Oviedo, 247). Por eso, precisamente, se pone en marcha su viaje imaginario, en un espacio y tiempo también imaginarios. El protagonista es el alma que se separa del cuerpo con el fin de descubrir los secretos del universo y llegar a entender los enigmas de la existencia. Para conseguir este objetivo

el estado ideal es el sueño, un sopor visionario, que permite recorrer espacios reales y ficticios, visibles y ocultos, externos e internos. Sin embargo, la trayectoria cósmica del alma de la monja mexicana, a diferencia de la marcha de Gorostiza hacia la nada, es transitoria, y termina con la salida del sol y el despertar del yo lírico, "restituyendo / entera a los sentidos exteriores / su operación, quedando a luz más cierta / el mundo iluminado, y yo despierta." (Sor Juana, 300).

Con el fin de ubicar el poema Primero Sueño en la literatura universal, es necesario constatar que la visión onírica, el sueño, en sus distintas acepciones que Sor Juana realmente actualiza, se constituye como el enlace entre la Divina Comedia de Dante, la poesía del Renacimiento y la de las vanguardias. Desde la segunda égloga de Garcilaso de la Vega, en la que hay un pasaje enigmático y curioso sobre el poder del sueño de provocar fantasías quiméricas (Paz, 475), Sor Juana, sin duda alguna, se ve influenciada por el matemático y astrólogo alemán, Atanasio Kircher, del siglo XVII, a través de quien le llega la visión del "alma liberada en el sueño de las cadenas corporales" (Paz, 477-480). El subtítulo explicita su vinculación con Góngora y, por otra parte, se ha demostrado incluso su inclinación conceptista. Tampoco se puede omitir la clara alusión a La vida es sueño de Calderón de la Barca. El sueño será además, el motivo que la inscribe en la continuidad de la tradición antigua, según nos demuestra en detalle Octavio Paz. No nos sorprende que la concepción del alma versus cuerpo se relacione con Platón, o bien con la *Ilíada* y la *Odisea* (472) de Homero, o con Aristóteles (473). Una fuente importantísima es la descripción que nos deja Cicerón sobre un sueño de Escipión, comentada por Macrobio unos seis siglos más tarde. Macrobio establece una tipología de los sueños, de las que son tres las clases que realmente cuentan: el sueño enigmático (oneiros, somnium), la visión profética (horama, visio) y el sueño oracular (chrematismos, oraculum), donde en cada una interviene una fuerza sobrenatural, un demiurgo, o un antepasado muerto. Los otros dos tipos, las pesadillas y las quimeras, no se deben tener en cuenta (Paz, 481). Muchos críticos han demostrado que el *Sueño* de Sor Juana se diferencia del concepto antiguo en el sentido de que en el suyo no aparece ningún elemento superior, ningún visionario antecedente, es solo el alma que emprende su viaje onírico (Paz, 482). Es en este contexto en el que Octavio Paz considera que el poema metafísico de Sor Juana representa, por un lado, la prolongación de la antigua tradición del desplazamiento del alma durante el sueño; pero, por otro, se comprende como una ruptura, un quebranto espirititual (482).

A pesar de que al final del poema lleguen la luz y el despertar, Octavio Paz dicta la sentencia de que en el Primero Sueño no hay revelación, falta el componente inherente de una revelación religiosa, mística, la vivencia de Dios. Para Octavio Paz, Sor Juana anticipa la espiritualidad del romanticismo, más exactamente, el reconocimiento de la condición solitaria del hombre, y el hecho de que "el mundo sobrenatural se ha desvanecido" (Paz, 482). Es cierto que el yo lírico se coloca en una posición final muy marcada, pues, las últimas palabras se refieren al "mundo iluminado, y yo despierta" (Sor Juana, 300), pero al mismo tiempo, sin lugar a dudas, con palabras de la monja-poeta, se restituyen enteramente los sentidos exteriores, y se reparten sus colores a las cosas visibles (300). El propio Octavio Paz admite que la estructura del poema es tripartita (El dormir, El viaje y El despertar), y termina subdividiéndose en siete partes más, simétricamente (483). Tras el recorrido del alma por todas las esferas del universo llega a la iluminación final, donde la luz del día emerge en su calidad metonímica del triunfo del Sol, las sombras nebulosas predominantes a lo largo de toda la obra se disipan aunque, por supuesto, el otro hemisferio necesariamente permanece en la oscuridad. El "yo" marcado en el final del poema se posiciona como centro del universo, y su despertar

simbolizará la revelación, una revelación por parte del sujeto. Más aún, según subraya Georgina Sabad de Rivers, es la firma no de un sujeto impersonal en general, sino la de una "yo despierta" femenina (1977: 150), condición que siempre le preocupaba (Sabad de Rivers, 1982: 278), abriendo paso a la larga trayectoria de las voces femeninas en las literaturas americanas.

Sor Juana inicia su camino anímico partiendo de una dimensión superior, desde una altura "piramidal", "celestial", de una esfera de sombras y llega al individuo despierto. Gorostiza, por su parte, emprende su recorrido desde el yo, precisamente desde el instante del autorreconocimiento, que evoca el mito de Narciso. Los versos iniciales de Muerte sin fin son los siguientes: "Lleno de mí, sitiado en mi epidermis / por un dios inasible que me ahoga, / [...] me descubro / en la imagen atónita del agua". A continuación, tras la evolución invertida, la caída a los abismos, y la muerte permanente que opera desde el inicio, al final acaba en el desastre de dimensiones universales, hasta cósmicas. En Sor Juana contemplamos el proceso creativo del sujeto, el yo lírico que se genera a partir del texto poético y paralelamente con el mismo, y así emerge como metonimia de la totalidad universal. El sujeto descubierto de Gorostiza, al contrario, es un vo desilusionado, ahogado por un dios, que se asombra al reconocerse en su propia imagen y que se destruirá a lo largo del texto, paralelamente con todas las partículas del universo cósmico, donde lo último que se ahoga es "la palabra sangrienta". La última carcajada es la del Diablo, que atribuye una voz irónica al texto, y de tal manera, lo pone todo entre signos de interrogación. Para Salvador Elizondo Muerte sin fin carece de significado, su centro es el vacío (Labastida, 276-277), lo que sin embargo generará el acto creativo, muy de acuerdo con el misticismo.

Si el *Primero Sueño* de Sor Juana es la representación del amor a la sabiduría, en la lectura de Octavio Paz (504), *Muerte sin fin*

de José Gorostiza es la anulación de todo conocimiento, de la existencia y de la expresión poética. Gorostiza maneja herramientas heredadas del barroco con el fin de contestar preguntas parecidas, referentes al conocimiento humano. Hay experiencias que son imposibles de registrar verbalmente, justamente por la condición insuficiente de la lengua y, al mismo tiempo, debido a la esencia mística que es en sí inabarcable e inexpresable, que no es más que una sustancia inapelablemente encerrada en su "vaso" hermético e impenetrable.²

OBRAS CITADAS

- BAGLYOSI, Leona (2012): "Cosmovisión poética de dos autores de las vanguardias latinoamericanas". *Vanguardias sin límites*. *Ampliando los contextos de los movimientos hispánicos II*. Eds. Gabriella Menczel, Katalin Perényi, Melinda Skrapits. Budapest, Departamento de Lengua y Literatura Españolas. Universidad Eötvös Loránd. 5-34.
- GARADNAY, Balázs (2004): *A keskeny út öröme és átjárhatósága*. Budapest, Szent István Társulat.
- GARZA CUARÓN, Beatriz: "Claridad y complejidad en *Muerte sin fin* de José Gorostiza", Universidad de Pittsburgh, *Revista Ibero-americana*, Vol. LV, No. 148-149, 1989 (julio-diciembre), 1129-1149.

² Véase la definición que otorga Balázs Garadnay a la "mística", según la cual el término se refiere al conocimiento trascendental vinculado con la mente, la visión y el habla. Es una sabiduría que proviene de Dios y que el hombre de ninguna manera será capaz de aprehender con ninguno de sus sentidos (385).

- FERNÁNDEZ, Teodosio (2010): "Lectura surrealista del barroco: Sor Juana Inés de la Cruz y Octavio Paz". *Parnaso de dos mundos. De la literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*. Eds. José María Ferri y José Carlos Rovira. Madrid, Iberoamericana. 95-122.
- HERRERA ZAPIÉN, Tarsicio: "Muerte sin fin, un homenaje al Primero sueño", Universidad Nacional Autónoma de México, Literatura mexicana. Vol. 1, No. 1, 1990, 145-152.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor (2001): "El Sueño". En su libro: *Poesía lírica*. Ed. José Carlos González Boixo. Madrid, Cátedra. 267-300
- LABASTIDA, Jaime (2008): "Muerte sin fin. Una posible interpretación". En su libro: La palabra enemiga, México, Siglo XXI Eds. 266-267.
- MARTÍNEZ CABRERA, Erika (2004): "Sor Juana y Santa Teresa: dos ventanas y una luz", CELEHIS, http://www.mdp.edu.ar/humanidades/letras/celehis/congreso/2004/actas/mesas.htm, 6-1-2016.
- OVIEDO, José Miguel (2001): "Los 'Contemporáneos". En su libro: *Historia de la literatura hispanoamericana 3. Posmodernismo*, *Vanguardia, Regionalismo*. Madrid, Alianza. 387-403.
- PAZ, Octavio (1985): Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. México, Fondo de Cultura Económica.
- REVERTE BERNAL, Concepción: "Una lectura de *Muerte sin fin* de José Gorostiza", Cádiz, *Anales de la Universidad de Cádiz*, No. 5-6, 1988-1989, 53-72.
- SABAT DE RIVERS, Georgina (1976): El "Sueño" de Sor Juana Inés de la Cruz. Tradiciones literarias y originalidad. London, Tamesis Books Limited

- SABAT DE RIVERS, Georgina (1982): "Sor Juana Inés de la Cruz". Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época colonial. Coord. Luis Iñigo Madrigal. Madrid, Cátedra. 275-293.
- XIRAU, Ramón: "Tres calas en la reflexión poética: Sor Juana, Gorostiza y Paz", Universidad Veracruzana, *La Palabra y el Hombre*, No. 17, 1961 (enero-marzo), 69-85.
- WISSMER, Jean Michel (2005): "Santa Teresa y Sor Juana: el diálogo de dos hermanas". *La Colmena*, No. 47, http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%2047/Aguijon/Jean.html, 6-1-2016.

LAS METÁFORAS DE *EL CASTILLO INTERIOR* Y EL LENGUAJE DE IMÁGENES EN LA MÍSTICA SUFISTA

ÁBEL STAMLER

Universidad Eötvös Loránd de Budapest stamlerabel@gmail.com

En los últimos cien años, la simbología de las obras de Santa Teresa de Ávila ha generado serios debates entre los investigadores. Desde hace treinta años, la atribución de las metáforas del castillo interior al sufismo árabe —conocido en la España de la época— está más o menos aceptada en la literatura. Los representantes más destacados de esta hipótesis son Miguel Asín Palacios y, sobre todo su discípula, Luce López-Baralt. Mientras que Palacios reclamó la atención con sus estudios sobre la relación entre la *Divina comedia* de Dante y la escatología musulmana (Asín Palacios, 1919), en el centro de la obra de López-Baralt se encuentra la relación entre el sufismo y el misticismo cristiano del siglo XVI (2010: 175-199).

Hay que resaltar que los dos autores hablan de préstamos y relaciones inmediatas, sin reflexionar sobre el carácter unívoco de las experiencias místicas, resaltado por algunos estudiosos del misticismo. El contraste entre los puntos de vista constructivista y perennialista — determinante en la perspectiva de los últimos treinta años — en este caso parece reforzar ambos. Porque si existe realmente un nexo genético entre el sufismo en idioma árabe y la mística católica

del siglo XVI, el paradigma constructivista, según el cual la mística es siempre propia de una religión en sí, llega a cuestionarse. En este sentido podemos hablar de mística específicamente judía, cristiana e islámica — naturalmente, sin negar las posibles influencias entre ellas. Al mismo tiempo, la toma de posición perennialista también perdería su validez, ya que en el sistema de los préstamos y de la genealogía no hay lugar para el estudio de la experiencia idéntica que está al fondo de las descripciones de diferentes casos individuales.

Sin apropiarme del todo de alguno de los dos paradigmas, estoy convencido de que los métodos elaborados por representantes de ambas concepciones son necesarios para examinar los textos místicos. Después de estas consideraciones introductorias, el título de este ensayo también necesita explicación. Mi propósito no es llamar la atención sobre semejanzas ya exploradas, así que no citaré ejemplos del sufismo árabe (de las obras de Suhrawardī, Rūmī y Hāfiz) sino del persa, excluyendo así la cuestión de la genealogía. A propósito de la división de los textos que tratan del misticismo, adapto el discernimiento muy citado de Irene Behn, que diferencia la mística, entendida como experiencia primordial, y la mistología, "que reflexiona y habla sobre la experiencia según un sistema categórico (incluso a falta de experiencia original). Como tercera categoría se puede mencionar la mistagogía, las indicaciones teóricas y prácticas para alcanzar la experiencia mística, facilitadas por los que ya han tenido tal experiencia" (Balthasar, 2008: 52). Según esta división, El castillo interior (en lo siguiente señalado con "M") pertenece sin duda a la mística y a la mistagogía, mientras que los textos en persa citados pertenecen a la mistología. Lamentablemente, en este sentido Lúce

¹ Si no hay indicación contraria en la bibliografía, los textos originarios de otro idioma han sido traducidos al castellano por el traductor de este artículo.

López-Baralt no prestó atención en la categorización de los textos por ella investigados.

La siguiente cuestión que me gustaría aclarar es el problema de la descripción de la vía mística. La suposición de una relación estrecha y de la identidad estructural entre micro y macrocosmos constituye la base tanto de la mística cristiana como de aquella islámica. De parte de la cristiana, constituye un buen ejemplo la cita de un tratado de San Buenaventura —supuestamente conocido por Santa Teresa en traducción al castellano—: "Se ha de observar, pues, que este mundo, que se dice macrocosmos, entra en nuestra alma, que se dice mundo menor, por las puertas de los cinco sentidos, a modo de aprehensión, delectación y juicio de las cosas sensibles" (Buenaventura, 10). La descripción de la vía mística puede ilustrarse, por ende, con un viaje tanto en el macro como en el microcosmos, y en varios casos, este es el principio fundamental de mis ejemplos.

En las obras de Ibn'Arabī, Al-Nūri Baġdādī y Ḥakīm al-Tirmidī el número siete se encuentra muchas veces como el número de moradas en el viaje, y el castillo hecho de cristal. La obra más famosa de este último autor es un tratado titulado "Las moradas del corazón" (maqāmāt al-qalb) que se concentra en la importancia del corazón (qalb), detallando su importancia metafísica. La simbología central del corazón en el sufismo se destaca en todos los libros introductorios² como tópico de lo divino y lo humano, presente a lo largo de toda la literatura del sufismo. Desde el punto de vista de los textos místicos, el corazón es fundamental también como hogar del alma o —debido a diferencias entre traducciones— del espíritu.

En el sentido más estricto de la palabra, la primera analogía es la cuestión de la diferencia entre estado $(h\bar{a}l)$ y morada $(maq\bar{a}m)$,

² Véanse los comentarios pertinentes de Annemarie Schimmel, Carl Ernst, Seyyed Hossein Nasr y Titus Burckhardt.

cuyo paralelo se encuentra también en la obra de Santa Teresa de Ávila. El *maqām* (estación, etapa — morada) no equivale al estado (*ḥāl*). Mientras que la morada se alcanza por medio de disciplina y esfuerzo, o sea por fuerzas propias, el estado (p. ej. tristeza, angustia, deslumbramiento) es un don divino en que interviene la gracia. En el lenguaje europeo, por tanto, estos últimos fenómenos transeúntes se traducen incorrecta e indeferenciadamente como "éxtasis". En cuanto a estos, Teresa también se pronuncia de forma análoga a la literatura sufí. No se puede, ni hay que aspirar a ellos, ya que nos los puede donar exclusivamente Dios. Además, tiene una opinión decididamente negativa sobre los que siguen la vía mística solo para conquistar los dones de gracia. El énfasis está, pues, en el avance por fuerza propia y por la gracia: el primero se obtiene mediante facultades y ejercicio, el segundo, solamente por gracia divina.

Las metáforas³ por detallar brevemente son:

- el diamante ğawhar/gūhar
- la prueba/el gusto dawa
- la fuente čašma
- la mariposa parvāne

El diamante, la perla como metáfora del alma no es nueva tampoco en la cultura cristiana (Meier, 1977). En Santa Teresa de Ávila se manifiesta de la manera siguiente:

- "considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos así como en el cielo hay muchas moradas" (M 1, 1, 1)
- "perla oriental" (M 1, 2, 1)
- "perla preciosa" (M 5, 1, 3)

³ A propósito de sus apariciones en la literatura sufí en persa, véanse Saǧǧādī, Dr. Sayyid Ğafar: *Farhang-i iṣṭilāḥāt wa ta'bīrāt-i 'irfānī*. Tahrān, 1370, Tahūrī.

Rūmī, en el segundo libro de su Matnawī, que se centra en el alma humana, dice lo siguiente en cuanto al alma (2683): "Si sirve al cuerpo, es un burro / si va al mar del espíritu, encuentra una perla". En el quinto libro (4035–4053) figura la historia del caudillo y del rey, en que el rey le da una perla de valor incalculable al caudillo, y cuando le pide que la quiebre, el caudillo no puede hacerlo: así es el alma transfigurada que ya no se dirige hacia el mundo físico. Suhrawardī, en uno de sus tratados, describe la creación del macrocosmos a través del simbolismo de la perla (Suhrawadi, 1999: cap. 1–3.). El entallador de piedras preciosas prepara el macrocosmos de la piedra o de la perla, y en su centro pone la perla extraída en el proceso de bruñir. Luego describe las variedades del conocimiento y del saber.

A propósito del gusto, Santa Teresa dice:

Mas no pienso que da muchos gustos si no es alguna vez, para convidarlos con ver lo que pasa en las demás moradas, porque se dispongan para entrar en ellas ... pues no está la perfección en los gustos, sino en quien ama más, y el premio lo mismo, y en quien mejor obrare con justicia y verdad. (M 3, 2, 9–10)

2. Los que yo llamo gustos de Dios que en otra parte lo he nombrado oración de quietud es muy de otra manera, como entenderéis las que lo habéis probado por la misericordia de Dios. Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua, que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua; y es, como sé poco y el ingenio no ayuda y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas; que en todas las que crió tan gran Dios, tan sabio, debe haber hartos secretos de que nos podemos aprovechar, y así lo hacen los que lo

⁴ Cito el Matnawī de la edición bilingüe conocida de Reynold A. Nicholson. Para que la identificación de los lugares sea más fácil, pongo los números de libro y de versos.

entienden, aunque creo que en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita.

- 3. Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchendo sin ningún ruido, y si es el manantial caudaloso, como éste de que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo; ni es menester artificio, ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo agua de allí.
- 4. Es la diferencia que la que viene por arcaduces es, a mi parecer, los contentos que tengo dicho que se sacan con la meditación; porque los traemos con los pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento ... Estotra fuente, viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos. (M 4, 2, 2–4)

Es sumamente interesante que la palabra utilizada por Teresa para designar esta experiencia mística sea "gusto", de sentido idéntico a la expresión *dawq*, utilizada en los textos místicos en árabe y persa. Justamente a propósito de la intuición, el capítulo 12 del tratado ya citado de Suhrawardī utiliza la expresión en sentido análogo, remitiendo al mismo tiempo a la inefabilidad de la experiencia mística —subrayada insistentemente por Teresa también—:

«Cuando se abre la vista, ¿qué ve el que mira?», pregunté. «Cuando la vista interior se abre», contestó, «la vista exterior tiene que cerrarse para todo, los labios sellarse, los cinco sentidos, disminuir, hay que lanzar los sentidos interiores para que este enfermo, si cogiera algo, que lo cogiera con la mano interior, y si viera algo que lo viera con los ojos interiores, y si escuchara algo, que lo escuchara con su oído interior, y si oliera, que lo oliera con su olfato interior, y que su gusto fuera de la naturaleza del

espíritu. Si esto se realizara, no pararía de escrutar el misterio de los cielos, y se enteraría en cada momento del mundo invisible. Entonces preguntaría qué veía. Vería lo que ve y lo que hay que ver. No sería capaz de hablar de las cosas que se le divisan, pero es posible conocerlas mediante su intuición, su gusto intelectual (dawq).» (Suhrawardī, 1999: cap.12.)

Así que el gusto es una gracia divina tal a la que el ser humano, como máximo, puede prepararse. La metáfora del recipiente vaciado —y rellenado por la gracia divina—, citada con frecuencia en los textos místicos, en este punto se relaciona estrechamente con la imagen de la fuente, importante también en la descripción de Teresa:

porque así como de una fuente muy clara lo son todos los arroyicos que salen de ella, como es un alma que está en gracia, que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres, porque proceden de esta fuente de vida ... así el alma que por su culpa se aparta de esta fuente y se planta en otra de muy negrísima agua y de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad. (M 1, 2, 2; véase además la parte ya citada: M 4, 2, 2–4)

La imagen citada aquí arriba, sobre la fuente de muy negrísima agua de muy mal olor, tiene su análogo perfecto en las parejas de versos n. 775 y 776 del primer libro del Matnawī: "El ídolo es el agua negra en una jarra / y su fuente es el alma. Este ídolo fabricado es como las cascadas negras / y el alma, fabricante de ídolos, es la fuente de toda su agua." Naturalmente hay ejemplos para el otro tipo de fuente, por ejemplo la pareja de versos n. 1253 del segundo libro: "El verdadero creyente es la fuente de la gracia / El espíritu pulcro del bienhechor es el agua de la vida." O en la pareja n. 1412 del tercer libro: "He bebido agua fría de esta fuente / y su agua renovó mi corazón y mi vista."

El alma que se dirige hacia sí misma o hacia el cuerpo (nafs) se convierte en ídolo, mientras que el espíritu puro, o sea el alma que se dirige hacia Dios, encuentra el agua de la vida. Desde el punto de vista de la antropología teológica, merecería un estudio detallado la estructura de los niveles de la vida descrita por los autores, y la exploración de otras analogías entre la mística de las diferentes religiones.

La imagen de la mariposa que se consume en la llama de la candela es tal vez una de las metáforas más conocidas de las obras de Hāfiz. En el trasfondo de esta simbología, citada varias veces en El castillo interior, está una de las moradas de la vía mística, en la cual la voluntad propia del aspirante se disuelve en la voluntad de Dios. Tanto en la mística cristiana como en la islámica, la voluntad es una de las facultades del alma, cuya rendición total a veces prefigura la unio mystica, otras veces es su cumplimiento. Teresa trata detalladamente la voluntad en M 5, 2, cap. 2–7., y al final concluye: "vese con un deseo de alabar al Señor, que se guerría deshacer, y de morir por Él mil muertes." En la séptima morada vuelve a aparecer la imagen de la mariposa: "así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo" (M 7, 2, 6). Así mismo en los *ġazales* 17. y 116. de Ḥāfiz, en que "el corazón del Amante consume al amado, como la llama consume a la mariposa." El Amante es Dios mismo, y el amado es el alma, su facultad y su personalidad en sentido estricto. Rūzbihān Bagli, el sufí persa, en sus comentarios a unos proverbios extáticos, utiliza la misma imagen. Interpretando una frase del místico sufí, Al-Hallāğ, que dice "Yo soy la Verdad", 5 opina que Hallāğ pudo haber dicho lo que dijo porque su voluntad y su personalidad se habían

⁵ La Verdad (Ḥaqq) es uno de los nombres de Alá, así que la afirmación es heterodoxa para un teólogo islámico ortodoxo.

consumido en las de Dios como la mariposa en la llama de la candela (Rūzbihān, 1966).

Cada autor místico habla mediante imágenes, ya que la experiencia mística es lo inefable en sí. Mi razón para elegir estas imágenes ha sido que cada una de las metáforas enumeradas iluminan de manera diferente la vía del alma hacia Dios. A la hora de seleccionar los autores, he seguido los principios ya expuestos. El místico de siempre —para ser comprendido por su audiencia y sus lectores— está obligado a tomar sus ejemplos de entre las imágenes que surgen de la experiencia cotidiana del ser humano. Por tanto, estoy convencido de que los ejemplos que muestran coincidencia o analogía no apuntan necesariamente a una relación genealógica, sino a las enormes semejanzas en las circunstancias de la existencia humana.

Traducción de Ádám András Kürthy

OBRAS CITADAS

- ASÍN PALACIOS, Miguel (1919): La Escatología musulmana en la "Divina Comedia". Madrid, Real Academia Española, 1919.
- BALTHASAR, Hans Urs von (2008): "Szempontok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához", *A misztika alapkérdései*. Trad. Tibor Görföl, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 52.
- LÓPEZ-BARALT, Luce (1985): San Juan de la Cruz y el Islam. Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística. México, Colegio de México.

- --- (2010): "Teresa of Jesus and Islam: The simile of the seven concentric castles of the Soul", *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Ed. Hilaire Kallendorf, Leiden–Boston, Brill, 175–199.
- MEIER, Christel (1977): Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert. Wilhelm Fink Verlag, München.
- RŪZBIHĀN, Baqli Širāzī (1966): *Commentaire sur les paradoxes des Soufis*. Ed. Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne 12., Tehran, Departement d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien.
- SAN BUENAVENTURA (---): *Itinerario del alma a Dios*. Universidad de Alicante, http://www.disc.ua.es/~gil/itinerarium-mentis-in-deum-esp.pdf, última consulta: 19-XI-2015.
- SANTA TERESA de Ávila (2015): A belső várkastély. Trad. Tamás Sajó Kata Templom, Jel Könyvkiadó, Budapest. Fuente del texto en castellano: Universidad de Alicante, http://disc.ua.es/~gil/lasmoradas-del-castillo-interior.pdf, última consulta: 19-XI-2015.
- SUHRAWARDI, Shihabuddin Yahya (1999): *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*. Trad. y ed. Wheeler M. Thackston, Jr., Costa Mesa, California, Mazda Publishers.

LA MÍSTICA DE MIGUEL DE MOLINOS Y LA ESTÉTICA DE VALLE-INCLÁN

LÁSZLÓ VASAS

Universidad Eötvös Loránd de Budapest lvasas@caesar.elte.hu

Sobre ascética y mística

Y fuy tan alto tan alto...
San Juan de la Cruz

En manuales, sermones fijados por escrito, guías espirituales, y confesiones de los grandes místicos se nota, al igual que en la poesía, la insuficiencia del lenguaje para representar las vivencias del momento del éxtasis, del amor en su grado máximo que espera al final del largo camino que recorre el hombre para alcanzar la unión del alma con Dios. Es habitual distinguir tres vías para articular este camino (Pedraza-Rodríguez, 445-472). La "purgativa" es una etapa que supone la decisión firme del individuo: liberarse de los lazos terrenales, por medio de la oración, penitencia, abnegación, mortificación. Se acentúan, entonces, la fe y la actividad: encontramos innumerables ejemplos de la vida ascética en las Sagradas Escrituras, en relatos hagiográficos, historias reales o leyendas de santos¹ que revelan esta

¹ Hay que señalar en este punto que no todos los santos eran místicos y tampoco fueron canonizados todos los pensadores y teólogos conocidos que la tradición reconoce como místicos. La religiosidad es una forma de vivir, el ascetismo es una práctica elegida, mientras que el encuentro místico es una vivencia para los elegidos.

disposición humana. Esta voluntad del hombre exige una capacidad de poder abandonar lo efímero de este mundo para entregarse a la acción del Espíritu Santo, experimentar un suave alivio del alma, una paz interna. En la segunda vía, la "iluminativa" el alma percibe la luz, la promesa de ser participante de la naturaleza divina. La tercera vía es la "unitiva", el estado de plenitud, el misterio en plena intimidad espiritual reservado a los elegidos. Entonces, el misticismo es un camino. El lenguaje no es suficiente para conceptualizar los hitos y el final de este camino, un estado de gracia por encima de los sentidos naturales, por eso el místico recurre a todo el arsenal poético profano y sagrado para visualizar esta elevación espiritual. Una imagen tomada de la cetrería en "Tras de un amoroso lance" (270-271) o subir por una escalera secreta en "En una noche oscura" (261-262) de San Juan de la Cruz bien ilustran este camino ascensional a una esfera que trasciende nuestro mundo material. Para llegar a este punto, las escuelas místicas predican diferentes actitudes, unas acentúan la importancia del sentimiento, del amor a Dios, otras el carácter intelectual, es decir, conocer los misterios divinos, otras tratan de asimilar ambas técnicas, como en la mística ecléctica de los carmelitas. Se alternan las técnicas que suponen actividad y pasividad para gozar del don divino, y en esta actitud encontramos divergencias entre las teologías místicas.

La mística española, tardía respecto a otras escuelas europeas, alcanza su auge en la segunda mitad del siglo XVI, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús y la escuela carmelita a la que pertenecen marcan la cumbre de toda la literatura de esta teología. Las doctrinas apuntan a diferentes antecedentes, pero, por el tema del presente trabajo preferimos centrarnos en algunos postulados del "misticismo especulativo" (Gilson, 664) del Maestro Eckhart, quien predica que el hombre tiene que despojarse de todo para alcanzar una total desnudez interior. La idea del momento de vaciamiento del alma, la desnudez espiritual, la entrega total está presente en numerosas obras de esta

teología, por ejemplo, en las palabras de San Juan de la Cruz: "Cessó todo, y dexéme, dexando mi cuydado entre las açucenas olbidado" (262). Sin embargo la herencia de la espiritualidad del dominico Eckhart desemboca en unas doctrinas místicas que causarán la excomunión del quietista Miguel de Molinos, máximo representante del misticismo español del siglo XVII. Doctrinas primeramente apoyadas por el Vaticano hasta convertirse en un verdadero credo, para dar lugar después a agudas disputas en círculos académicoteológicos (Valente, 15-16) que discurrieron entre dogmas oficiales y asuntos político-sociales de la jerarquía eclesiástica.

Misticismo y quietismo

Es necesario pasar de la meditación a la contemplación Miguel de Molinos

La obra más conocida y debatida de Miguel de Molinos (1628-1696) es la Guía espiritual, publicada por primera vez en 1675, que se propagó ampliamente en aquella época, para luego caer en el olvido por largos decenios. Según documentos fidedignos se reimprimió tres veces en España, fue traducida muchas veces al italiano (con profusa repercusión en Italia), al francés, inglés y alemán, incluso existe una versión en latín del año 1687. Debajo del título Guía espiritual leemos un subtítulo: "Que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz." Clara declaración del propósito del autor: ofrecer un manual práctico con las enseñanzas destinadas a todos los que buscan el camino que conduce a la perfección. "Guía" de un hombre que parte de su vivencia personal para dirigirse a todos los que aspiran ir más allá de las formas religiosas convencionales para alcanzar la paz interior. Palabras clave son el "interior camino" y "perfecta contemplación." No pretende ser un tratado doctrinal destinado a un público docto, sino a todos, aspecto que se nota en el estilo claro, sin "afeites" académicos. "Camino de perfección", alegoría que evoca una concepción tantas veces reescrita por los grandes maestros de la teología mística. La mayor controversia se produce, tal vez, en torno a la concepción del "interior camino", ya que en la doctrina del autor se trata más bien de un "estado" pasivo, contemplativo. En vez de meditación, la contemplación,² la suspensión de los medios y la doctrina de pasar a ser nada, una nada sin conciencia del yo.

Según la Iglesia Católica el quietismo es una tendencia errónea dentro de la teología mística.³ (Cabe mencionar que la Iglesia Católica observaba con cautela las doctrinas místicas, aparte de las conductas que predicaban. La condenación de las ideas heréticas de Molinos y de otros círculos quietistas aumentó el descrédito de la mística en la piedad católica.) Es verdad que la Biblia ofrece argumentos a favor y en contra del quietismo. Por ejemplo, frente a "Estad quietos, y conoced que yo soy Dios" (Salmos 46, 10) y muchos otros que invitan a la inactividad silenciosa, el Nuevo Testamento, en general

² Por supuesto, teniendo en cuenta las enseñanzas catequéticas, la vida religiosa no implica la preferencia absoluta del activismo, hay que encontrar sano equilibrio entre actividad y pasividad. Según las orientaciones de la Iglesia, la actividad excesiva, una oración o una liturgia precipitadas tampoco permiten ahondar en la esencia divina. Desde el *Génesis* hasta las *Epístolas Paulinas* encontramos numerosos pasajes referentes a la meditación y contemplación, por eso la tranquilidad del alma, el retiro, la sumisión a la voluntad de Dios no equivale al quietismo absoluto. Tampoco pierde validez la afirmación de San Agustín: "Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en Ti" (I, 1, 1).

³ Una falsa consecuencia de su teoría era que muchos clérigos llamaban a sus feligreses a seguir las enseñanzas de Molinos. Frailes y monjas dejaban de rezar el rosario o descuidaban la toma de sacramentos para dedicarse a la "oración interior". Durante un periodo de su estancia en Roma logró sumo prestigio como uno de los pensadores más respetados de la espiritualidad, su nombre fue conocido en la cumbre de la jerarquía del Vaticano, para convertirse luego en uno de los máximos enemigos de la fe cristiana.

acentúa la acción basada en la fe. Bien ilustran, por ejemplo, esta advertencia los versos de Santiago 2, 14-26: "así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma" (2:17). Entonces, ¿cuál fue la causa de la persecución? Entre otras, podemos aludir al prólogo en prosa de Juan Ruiz Arcipreste de Hita, quien (en su parodia de sermón) se centra en los tres dones que el hombre recibió de Dios: entendimiento, voluntad y memoria (5-11). Acentúa el segundo, o sea, el hombre con esfuerzo espiritual, la disposición a la actividad para ejercer las virtudes, obedece a las normas de la mayor empresa de su existencia terrenal: la salvación del alma. Frente a este imperativo el quietismo propugna una actitud pasiva, inactividad interna, el abandono, la entrega total al amor de Dios, prescindiendo de todo esfuerzo individual, para cumplir con la única condición de la unión mística: alcanzar una sequedad interior para entregarse a la obra exclusiva de la sustancia divina en el alma. Debemos reconocer, sin embargo, que la divinización del espíritu humano a la que pretende aspirar el quietista permite interpretar una indistinción entre el alma del hombre y Dios. Además, el situarse fuera del "mundanal ruido" insistiendo tan solo en la perfección espiritual puede orientar al cuerpo a comportamientos sin normas, a todo tipo de libertinajes. Por encima de todo, aceptar la oración interior, la oración de quietud como forma suprema e ideal, superior a los usos tradicionales (como liturgia, toma de sacramentos, etc.) significan un "atentado" contra la institución de la Iglesia. La reacción intransigente, iniciada principalmente por los jesuitas, llegó a las esferas vaticanas y al proceso inquisitorial que desembocó en la bula papal, en el año 1687, que por la "inmoralidad y la heterodoxia" condenó a Molinos y algunos fieles seguidores a cadena perpetua. (Molinos murió en Roma en 1696.)

En la teología de Molinos, en vez de esfuerzos intelectuales, estudio, lección de libros píos, se acentúa el plano sentimental, el amor desinteresado, según dice: "no entra en el alma por los oídos, ni por la

continua lección de los libros, sino por la liberal infusión del divino espíritu, cuya gracia se comunica con regaladísima intimidad a los sencillos y pequeños" (32). También cita e interpreta a San Bernardo: "La holgazanería es no vacar a Dios, porque éste es el negocio de los negocios" (Molinos, 56), es decir, estar "seca y tenebrosa" el alma en la "presencia de Dios" no implica pérdida de tiempo u holgazanería. En otro pasaje advierte que el individuo no tiene que hacer nada sino libremente dar "el consentimiento por la resignación, caminando por estos desiertos y tenebrosos caminos. Lo que tú has de hacer será no hacer nada por sola tu elección [...] únicamente callar y sufrir" (59). Esta forma de renunciar al *ego* implica la sequedad — un estado de alma que tantas veces evoca el autor: Para dar un solo ejemplo:

Asienta por cierto en tu corazón que se ha de quitar primero toda la sensibilidad para caminar por el interior camino, y el medio de que Dios se vale son las sequedades. Por éstas quita también la reflexión o vista con que mira el alma lo que hace, único embarazo para pasar adelante y para que Dios se comunique y obre en ella. (53)

En este orden de cosas distingue entre dos "maneras de oración": la primera que es "de principiantes", que da Dios para "ganar las almas", la segunda "de aprovechados" para "purificarlas" (53). Acopla esta tesis suya con los "niños y miserables" arguyendo con las palabras de Jesucristo:

Te confieso y doy las gracias, oh Padre eterno, porque escondiste esta divina ciencia de los sabios y prudentes, y la manifestaste a los sencillos y pequeñuelos (Mateo 11, 5) Y es cierto que éstos no pueden alcanzar la perfección por agudas meditaciones y sutiles consideraciones, pero son capaces como los más doctos para poder llegar a la perfección por los afectos de la voluntad... (51)

Se vislumbran aquí varios pasajes bíblicos, por ejemplo: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos" (Mateo 5, 3), o "Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el reino de Dios; De cierto os digo, que el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él." (Marcos 10, 14-15). En otras palabras, Molinos distingue dos vías para dirigirse a la esencia divina: la de la meditación y la de la contemplación. La primera es para principiantes que por medio del raciocinio experimentan un estado que creen trascendental; la segunda es más íntima, reservada a los que permanecen libres de razonamiento, dispuestos a someterse a la voluntad de Dios. Esta contemplación, esta actitud pasiva es la perfecta vía para que Dios obre en su alma.

La muerte mística

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

Santa Teresa de Jesús

Al llegar a este punto se nos ofrecen algunas reflexiones sobre ideas asociadas a la muerte. Si Jorge Manrique, en sus "Coplas por la muerte de su padre" hace alusión a tres vidas, en este caso también podemos hablar de "tres muertes": la mística, la física y la "eterna". En la tradición mística, la lucha perseverante contra el Mundo, contra las tentaciones de la Carne era representada mediante la imaginería de lo mortal. La muerte mística, una vivencia que anticipa la muerte del cuerpo, promete otra dimensión de la realidad, la divina, y (re) afirma la inmortalidad del alma. Morir para vivir, esta visión cíclica de la existencia alimenta las meditaciones de numerosos ejercicios

espirituales. Santa Teresa sintetiza este misterio en el estribillo anteriormente citado.⁴

Los grandes místicos recurren a diferentes estados y alegorías para articular el proceso de vaciamiento, y alcanzar el Todo por medio de la Nada, la muerte mística. Pero si traducimos la Nada como postura que conduce a negarse a actuar, entonces nos encontramos ante una amonestación esencial de la catequesis: abrir las puertas ante las fuerzas del Mal. Los términos recurrentes del Maestro Eckhart de "desasirse" o "anularse" hacen alusión a la muerte mística, al absoluto vacío interior de sí mismos, incluso de la propia imagen de Dios.⁵ "Que uno aprenda a desasirse de sí mismo hasta no retener ya nada propio" (93). El Maestro mismo enlaza esta tesis con el pasaje evangélico referente al mandamiento de humillarse.⁶ La advertencia fundamental de Eckhart incluye la necesidad del hombre de abandonar, expurgar todo lo que le ha alejado de su original pureza. "Pues toda nuestra esencia no se funda en nada que no sea un anularse" (97). O el "símil evidente" que se refiere a la búsqueda de lo esencial del ser:

Cuando un maestro hace una imagen de madera o de piedra, no hace que la imagen entre en la madera, sino que va sacando las astillas que tenían escondida y encubierta a la imagen; no le da nada a la madera, sino que

⁴ Idea que repite San Juan de la Cruz en un estribillo inicial: "Vivo sin vivir en mi / y de tal manera espero / que muero porque no muero" (267). Viene a propósito también la idea de Ortega y Gasset: "Toléreseme, a beneficio de concisión, una fórmula paradójica: la muerte de lo muerto es la vida." (324)

⁵ Merece atención la siguiente nota sobre la nulidad de la Nada: "El vacío místico no es el de un espacio desierto, una habitación desalhajada que dé cobijo a Dios, sino el de un espejo. En el espejo no permanece nada: todo es reflejado, todo rechazado, todo devuelto. ¿Qué mejor símbolo del puro desapego? [...] Y nada ve en él porque nada hay. La nada que allí descubre es su propia Nada" (Ezquerra Gómez, 170).

^{6 &}quot;¡El que se humillare, será ensalzado!" (Mateo 23, 12; Lucas 14, 11); "Si alguno quiere ser el más grande ¡que se haga el más humilde entre vosotros!" (Marcos 9, 34).

le quita y expurga la cobertura y le saca el moho y entonces resplandece lo que yacía escondido por debajo. Éste es el tesoro que yacía escondido en el campo, según dice nuestro Señor en el Evangelio (Mateo 13, 44). (Eckhart, 136)

La muerte mística según la doctrina cristiana nos lleva a la anteriormente mencionada metáfora del niño, según la encontramos en las ideas de Miguel de Molinos, es decir, volver a la inocencia, a la simplicidad originaria, dejando atrás todas las impurezas que se nos han sobrepuesto a lo largo de nuestra existencia terrenal. Morir para reiniciar el ciclo vital que lleva a lo universal eterno, el mundo de Dios. La muerte mística equivale, entonces, al triunfo del hombre sobre sí mismo para tener acceso al Reino de los Cielos ("al que venciere, le daré a comer del árbol de la vida, el cual está en medio del paraíso de Dios", Apocalipsis 2:7).

Santa Teresa, en sus *Moradas*, menciona de forma recurrente la alegoría del gusano de seda, a la que, en la segunda parte, tal vez confiere mayor importancia que al castillo interior. "Pues crecido este gusano, que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir" (326). Y la exhortación categórica: "Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado, y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza, como lo está este gusanillo en este capucho" (326).

Miguel de Molinos (1628-1696) también hace alusión a la muerte mística:

Sabe que tanto cuanto estará muerta tu alma en sí misma, tanto más conocerá a Dios. Pero si no atiende a la continua negación de sí misma y a la interior mortificación, no llegará jamás a este estado ni conservará a

Dios dentro de sí, con que siempre estará sujeta a los accidentes y pasiones del ánimo, como son juzgar, murmurar, resentirse, excusarse, defenderse por conservar su honra y estimación propia, enemigos de la quietud, de la perfección, de la paz y del espíritu. (143)

La estética de Valle-Inclán y el quietismo

Descubrir en el vértigo del movimiento la suprema aspiración a la quietud es el secreto de la estética.

Toda la ciencia mística, como toda la creación estética, es amor y luz. (Valle-Inclán)

Entre los escritores españoles del periodo finisecular fue Valle-Inclán el primero en reivindicar la "aniquilación" molinosista como meta del trayecto espiritual. Lo que busca el escritor gallego es la "eterna belleza", libre de todos los incidentes espacio-temporales. En *La lámpara maravillosa*, expone con absoluta lucidez los puntos cardinales de su estética. La obra fue publicada a comienzos de 1916, puede concebirse como una línea divisoria "a mitad de camino" de su carrera creadora, sin embargo, encontramos tal vez más reflexiones

⁷ El subtítulo *Ejercicios espirituales* establece un paralelismo con el espíritu sagrado de la *Guía espiritual*, ambos delinean el "camino de perfección", pero la meta final es distinta en ambos autores. Molinos busca la unión mística con Dios, es un discurso de *summo bono*. Valle-Inclán, a su vez, se sirve de esta alegoría teológica para encontrar la "suma belleza" artística. Él mismo pronuncia su credo a este respecto, en la introducción ("Gnosis"): "La Contemplación es una manera absoluta de conocer una intuición amable, deleitosa y quieta, por donde el alma goza la belleza del mundo, privada del discurso y en divina tiniebla. Es así como una exégesis mística de todo conocimiento, y la suprema manera de llegar a la comunión con el Todo" (7).

sobre el camino hecho que una guía para el camino por hacer.⁸ No es fácil hallar el hilo conductor, ya que estamos ante una obra enciclopédica, doctrinal, por esto una manera viable es buscar algunas ideas recurrentes. Según dice en el Capítulo IV "en los comienzos de mi estética sólo tuve ojos para gozar y amar el divino cristal del mundo" (100).

En el mismo capítulo pronto confiesa que

[...] en esta ansia divina y humana me torturé por encontrar el quicio donde hacer quieta de mi vida, y fui, en algún modo, discípulo de Miguel de Molinos: de su enseñanza mística deduje mi estética. Yo también quería advertir en la vana mudanza del mundo la eterna razón que lo engendra en cada instante, creando los ayeres con todos los mañanas. (100)

Una palabra clave puede ser, tal vez, "deduje." Las doctrinas de Miguel de Molinos son fuentes inspiradoras para Valle-Inclán, pero, a pesar de la sincera religiosidad, se aprovecha tan solo de los elementos inspiradores para su arte poética. No podemos ponerle el "estigma" de místico a Valle-Inclán, tan solo resaltar un principio común entre ambos: la inefabilidad de un sentimiento extático, por una parte, y la misma inefabilidad de la sensación que el artista quiere plasmar ante una realidad cuya esencia se alcanza solo por intuición, despojándola de todas las coordenadas físicas. El lenguaje no obedece, es el trauma de siempre de los escritores. "El verbo de los poetas, como el de los santos, no requiere descifrarse por gramática para mover las almas. Su esencia es el milagro musical" (36). Las palabras de Verlaine citadas

⁸ Por ejemplo, en el capítulo VII (10-112) encontramos claras reminiscencias de la etapa anterior, en concreto, alusiones a la *Sonata de otoño*, una gran obra de la prosa modernista, publicada en 1902.

por Valle-Inclán en el capítulo "El milagro musical" reafirman una vez más este dilema: "Elige tus palabras siempre equivocándote un poco, aconsejaba un día, en versos gentiles y burlones, aquel divino huésped de hospitales, de tabernas y de burdeles que se llamó Pablo Verlaine" (37). Para alcanzar el éxtasis tiene que situarse fuera del "antes y del "después" (20). En su "breviario" evoca varias vivencias personales de esta atemporalidad, por ejemplo, ante los vitrales de la catedral de León percibe la semejanza entre los senderos que el místico y el artista tienen que seguir: el primero para la unión con Dios, el segundo para sentir el misterio de la belleza eterna.

Aquella tarde tan llena de angustia aprendí que los caminos de la belleza son místicos caminos [...]. Esta emoción no puede ser cifrada en palabras. Cuando nos asomamos más allá de los sentidos, experimentamos la angustia de ser mudos [...] esta es la ilusión fundamental del éxtasis, momento único en que las horas no fluyen, y el antes y el después se juntan como las manos para rezar. (19-20)

La perfección, lo bello eterno es inefable con la palabra, se asoma tan solo por instantes en el interior del alma. ("Lo que ha sido instante pleno, ha sido absoluta, completa, redonda, acabada eternidad" (Jiménez, 313). Retener el "instante" y sentir la eternidad, suficiente paradoja en su dimensión espacio-temporal. Este es el misterio del presente constante en numerosas vivencias de Valle-Inclán: "En ésta ciudad [Santiago de Compostela] petrificada huye la idea del Tiempo. No parece antigua, sino eterna. Tiene la soledad, la tristeza y la fuerza de una montaña." (95); "Sólo buscando la suprema inmovilidad de las cosas puede leerse en ellas el enigma bello de su eternidad" (97).

Al buscar la eterna belleza, Valle-Inclán vuelve constantemente al misterio de la luz y a elementos del mismo campo semántico. (En su *Lámpara maravillosa* aparece la "luz" 68 veces, el "cristal" 35

veces, la "imagen" 43 veces.) Junto con el espejo aparecen como vínculos para revelar la oposición entre realidad, apariencia e ilusión; el portador es la palabra: "Son las palabras espejos mágicos donde se evocan todas las imágenes del mundo" (58), espejos mágicos que no son capaces de reflejar la realidad.⁹ En el capítulo sobre el quietismo estético de *La lámpara maravillosa* reflexiona sobre la fuerza mágica del espejo ("Como un viejo alquimista busqué el rostro de su inocencia en el espejo mágico." (101), en el estado original del hombre, "antes del pecado [...] la vida en sus espejos era eterno renacer, y toda la tierra era Paraíso" (103). Los cuentos de la vieja ciega,¹⁰ "nunca sucedían en el mundo de nuestros sentidos" (117), "tenía la quietud de las imágenes aprisionadas en los espejos mágicos" (117). Para Max Estrella, en *Luces de Bohemia* "el fondo del vaso" [de ginebra] sirve para "transformar con matemática de espejo cóncavo las normas clásicas" (Valle-Inclán, 1993: 163).

En resumen, la realidad efectiva y su imagen no coinciden, es una ilusión. Hay que vaciar la primera de todas sus coordenadas espaciotemporales y nos acercamos a su verdadera esencia. Las imágenes del recuerdo, la cesación del tiempo y del espacio, la búsqueda de "la eterna razón" más allá de la "vana mudanza del mundo", la "suprema

⁹ Entre paréntesis mencionar que en las *Moradas* de Santa Teresa también aparece este símbolo: "[...] mas como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida" (404). O podemos aludir al metaforismo del espejo en relación con el "vaciamiento", según leemos en la epístola paulina, "[Jesús] se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres" (Fil 2,7). En este sentido el "vaciamiento" lo puede simbolizar el espejo que se identifica con la imagen acogida ("nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor" 2Cor, 3,18).

¹⁰ El "misticismo estático" de la vieja es también un homenaje a la tierra natal del escritor, elemento recurrente en sus obras.

aspiración a la quietud", la "suprema inmovilidad" (97) explican el secreto de la estética valleinclanesca. En este aspecto la inmovilidad también se traduce en el estado original del hombre: el "comer del árbol de la vida" lo sugiere Valle-Inclán cuando alude al pecado original, al pecado del saber:

Todo el saber es un recuerdo. El Adamita al morder la simbólica manzana, contaminó de ciencia y de experiencia el inmaculado conocer de los sentidos, y desapareció de los ojos aquella visión gozosa del mundo, que aun cambiando bajo los números del sol, era quieta. Antes del pecado, la gracia colmaba las almas, y la vida en sus espejos era eterno renacer, y toda la tierra era Paraíso. (103)

Al reflexionar sobre el "ámbito sepulcral de Toledo" (92), asocia el arte de El Greco con la idea de la muerte, único momento cuando se vislumbra la verdadera esencia humana: "En el vértigo de evocaciones que producen sus piedras carcomidas, prevalece la idea de la muerte como en el trágico y dinámico pincel de Doménico Theotocópuli" (103). El retrato hecho sobre la máscara mortuoria del "terrible místico", Cardenal Tavera, presenta el "gesto único, aquel gesto que ha de restituirnos la muerte." (113)

La postura evasiva ante la sujeción a las normas espaciotemporales se efectúa también a través de la droga¹¹: el hachís y otros estupefacientes significan la potencia mágica que libera de las limitaciones de los sentidos corporales, fuerza que permite bajar a las esferas más profundas del ser, percibir lo esencial de la realidad, libre

¹¹ Algunos poemas de *La pipa de kif*, aunque en clave más bien irónica, con virtuosismo conceptista, sugieren el camino que aleja del "mundanal ruido".

de las coordenadas espacio-temporales, concebir el Todo exento de cualquier especulación mental.¹²

Encontramos pasajes en *La lámpara maravillosa* donde concurren ideas asociables a la filosofía de Miguel de Molinos: la droga de Valle conduce a la contemplación mística, la cesación del mundo perceptible, la aniquilación del alma, la unión trascendental con el Todo del universo, la experiencia del éxtasis. Una experiencia del escritor ilustra la serie de estas vivencias:

Yo volvía de un ferial con mi criado, y antes de montar para ponerme al camino, había fumado bajo unas sombras gratas, mi pipa de cáñamo índico. [...] Fui feliz bajo el éxtasis de la suma, y al mismo tiempo me tomó un gran temblor comprendiendo que tenía el alma desligada. Era otra vida la que me decía su anuncio en aquel dulce desmayo del corazón y aquel terror de la carne. Con una alegría coordinada y profunda me sentí enlazado con la sombra del árbol, con el vuelo del pájaro, con la peña del monte. La Tierra de Salnés estaba toda en mi conciencia por la gracia de la visión gozosa y teologal. (17-18)

Incluso una ciudad puede suscitar el efecto alucinógeno. La comparación de ciudades, como Toledo y Santiago de Compostela le sirve de prueba para manifestar sus ideas referentes a la contemplación del universo en su atemporalidad.

¹² La práctica, por supuesto, no carece de precedentes en la tradición literaria, desde el estado eufórico provocado por las drogas en los cultos animistas hasta el tópico *in taberna*. El don de la ebriedad que ofrece el vino (euforia, estado de éxtasis en este contexto) también nos lleva a la estrofa 26 del "Cántico espiritual" de San Juan de la Cruz ("En la interior bodega / de mi Amado beví, y, cuando salía / por toda aquesta bega, / ya cosa no sabía, / y el ganado perdí que antes seguía" (Juan, 255).

Toledo es alucinante con su poder de evocación. [...] Estas piedras viejas tienen para mí el poder maravilloso del cáñamo índico, cuando dándome la ilusión de que la vida es un espejo que pasamos a lo largo del camino, me muestra en un instante los rostros entrevistos en muchos años. (91)

En general, pululan en su "compendio" vocablos que evocan el registro estilístico de los místicos que pretenden transparentar el estado extático alcanzable por la contemplación quietista (sentimiento divino; vínculo eucarístico; en la estrella que nacía vi el rostro de Dios; gracia como en un huerto sagrado; deleite fragante; sagrado terror; amoroso deleite, etc.).

La oposición de Todo-Nada nos aproxima al mismo misterio. Fuera del tiempo, en la Nada encontramos el Todo. "Cuando nuestra intuición del mundo se despoja de la vana solicitación de la hora, se obra el milagro de la eterna belleza" (102). Idea que comparten otros poetas de la época. Por ejemplo, Juan Ramón Jiménez en uno de sus poemas ("El otoñado") intenta exteriorizar cierto misticismo cósmico, la unión del yo con la totalidad para vivir el momento del éxtasis ante la belleza absoluta: "Lo todo que es el colmo de la nada." La paradoja citada nos lleva al ideario de artes poéticas de todos los tiempos: la búsqueda de la plenitud, de lo esencial del universo, que los clásicos pretendían concebir como una simpatía cósmica, o sea, una concordia y "cooperación" entre las dos esferas, tierra y cielo.

Para finalizar: Miguel de Molinos en 1687 abjuró de los errores por los que fue acusado, pero no pudo evitar la condena "por inmoralidad y heterodoxia." Ha habido tentativas para la rehabilitación del gran místico inculpado de más de sesenta errores doctrinales; en nuestros días es reconocido por la Iglesia como un gran teólogo de su época, sin embargo, el credo que rememora su nombre sigue siendo herético. A pesar de todo debería ser respetado como uno de los personajes más

importantes de la historia de la espiritualidad. Según se atribuye a Juan Mairena [heterónimo de Antonio Machado]:

Algún día tendríamos que consagrar España al arcángel San Miguel, tantos eran ya sus Migueles ilustres y representativos: Miguel Servet, Miguel de Cervantes, Miguel de Molinos, Miguel de Unamuno. Parecerá arbitrario definir a España como la tierra de los cuatro Migueles. Sin embargo, mucho más arbitrario es definir a España [...] descartando a tres de ellos por heterodoxos y sin conocer a ninguno de los cuatro. (Machado, 10-11)

Valle-Inclán no tiene por qué reivindicar rehabilitación alguna, es un hombre con todas las perplejidades de los intelectuales de la época en que le tocó vivir. Nos presenta su camino de perfeccionamiento, la formación de su estética, basándose en las experiencias personales de un hombre de una vida agitada. Obra rigurosamente estructurada (un tanto laberíntica para el lector), redactada con el inconfundible estilo valleinclanesco, confesión personal, tratado que nos introduce en su credo estético con todas las dudas y angustias que experimenta un erudito en busca de la última razón de ser de lo bello artístico.

OBRAS CITADAS

AGUSTÍN, Santo (1968): Confesiones, Madrid, BAC.

ECKHART, Maestro: *Tratados y sermones*. https://hesiquia.files. wordpress.com/2010/02/muntzer-thomas-el-maestro-eckhart-tratados-y-sermones.pdf. 15-10-2015

EZQUERRA GÓMEZ, Jesús: *El desapego de Dios en Miguel de Molinos*, http://www.revistateruel.org/Convenios/IET/Revista.ns f/2AD7994A5A785BAFC12571E600333312/\$FILE/Teruel_87_ II_5.pdf. 18-11-2015

- GILSON, Étienne (2007): La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Madrid, Gredos, 664-678.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón (1967): *Estética y ética estética*. Selección, ordenación y prólogo de Francisco Garfias, Madrid, Aguilar.
- JUAN DE LA CRUZ (2002), Santo: *Poesía*. Edición de Domingo Ynduráin. Madrid, Cátedra.
- MACHADO, Antonio: "Sigue hablando Mairena a sus alumnos", *Hora de España*, número 3, 1937, 10-11. https://machadoenrocafort.files.wordpress.com/2015/09/03.pdf. 16-11-2015
- MOLINOS, Miguel de (1989): *Guía espiritual*. Prólogo y notas de José Ángel Valente. Madrid, Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, José (1966): "Meditaciones del Quijote", *OC*, Madrid, Revista de Occidente.
- PEDRAZA, Felipe-B., Rodríguez, Milagros (1980): *Manual de literatura española*. *II. Renacimiento*. Tafalla, Cénlit, 445-472.
- RUIZ, Juan, Arcipreste de Hita (1995): *Libro de buen amor*. Edición de Alberto Blecua. Madrid, Cátedra.
- TERESA DE JESÚS, Santa (1989): *La vida. Las moradas*. Edición de Antonio Comas, introducción y notas de Rosa Navarro Durán. Barcelona, Planeta.
- VALENTE, José Ángel (1989): "Prólogo y notas", Miguel de Molinos, *Guía espiritual*. Madrid, Alianza, 7-21.
- VALLE-INCLÁN, Ramón del (1974): *La lámpara maravillosa*. *Ejercicios espirituales*. Madrid, Espasa-Calpe.
- --- (1993): *Luces de bohemia*. Edición de Alonso Zamora Vicente. Madrid, Espasa-Calpe.

LA ASIMILACIÓN Y LA SEGREGACIÓN DE LOS JUDÍOS IBÉRICOS EN LOS SIGLOS XV–XVI

DÓRA ZSOM

Universidad Eötvös Loránd de Budapest zsomdora@hotmail.com

Es un hecho conocido que muchos de los representantes más eminentes de la vida literaria y cultural de la España del siglo XVI, entre ellos los dos colosos de la mística española (Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz), eran de origen judío. Se plantea automáticamente la pregunta de si su procedencia judía, así como su situación social y sus experiencias históricas derivadas de la misma, contribuyeron a que llegaran a desempeñar un papel tan importante en el Siglo de Oro.¹

Los grandes nombres de origen judío del Siglo de Oro eran, por lo general, conversos de segunda o tercera generación que no habían experimentado directamente la condición de judíos. Estaban definitivamente desvinculados del judaísmo no solamente por la conversión de sus antecesores, sino también porque los Reyes

¹ La historia de la cultura y de la literatura españolas generalmente emplea el término Siglo de Oro para referirse al periodo posterior a 1492, en especial al Renacimiento (siglo XVI) y al Barroco (siglo XVII).

Católicos (Fernando de Aragón e Isabel de Castilla) promulgaron un edicto en el que decretaron la expulsión de los judíos de sus reinos. Los que querían quedarse en esos territorios, tenían que convertirse al cristianismo. El decreto de expulsión fue seguido por una emigración y una conversión masivas. Sin embargo, mientras que la conversión consistía en un solo acto oficial, el proceso de la integración podía durar largas décadas y ser impedido por numerosas dificultades. La conversión masiva generó en la Península Ibérica tensiones sociales que hicieron imposible la integración sin dificultades de los conversos. Tanto los propios conversos como los cristianos viejos dejaban en evidencia el origen judío de los conversos incluso varias generaciones más tarde. Se hizo general la práctica de distinguir a los cristianos según su procedencia: se llamaba cristianos viejos a aquellos entre cuyos antecesores no había habido personas de origen judío (o árabe). En cambio, tanto a los judíos conversos como a sus descendientes, incluso varias décadas después de la conversión y pese a varios matrimonios mixtos contraídos con cristianos, seguían llamándolos cristianos nuevos. El origen judío, parcialmente oscurecido por el paso del tiempo, era una posible fuente de peligro y conllevaba desventajas evidentes: se denunciaba con regularidad a los conversos de generaciones posteriores ante los tribunales de la Inquisición por sus costumbres judías reales o presuntas. Además, con la propagación de los estatutos de limpieza de sangre las personas de origen judío llegaron a ser individuos estigmatizados que quedaron excluidos de numerosos terrenos de la vida social, económica y política.

En estas condiciones, no es de extrañar que los conversos intentaran mantener en secreto su procedencia judía o hasta la negaran. Santa Teresa de Ávila pertenecía al primer grupo: aunque en su obra autobiográfica habla detalladamente sobre sus antecesores, su infancia y sus circunstancias familiares, nunca mencionó que

su familia era de origen judío. Incluso a pesar de que su abuelo, un comerciante adinerado de Toledo, en 1485 fuera condenado por la Inquisición cuando se comprobó que seguía en secreto algunas prescripciones de la religión judía. Por tanto, la sangre de Santa Teresa no era "pura" en el sentido en el que muchas organizaciones de la España de la época lo exigían. En 1597, la Orden de los Carmelitas Descalzos (fundada por Santa Teresa) impuso como criterio ineludible para la entrada de los candidatos el deber superar las pruebas de los estatutos de limpieza de sangre. Así que a partir de ese año, Santa Teresa no podría haber accedido a la orden que ella misma había fundado.

Los antecedentes históricos

Este rechazo tan intenso contra los conversos hunde sus raíces en la historia de los siglos anteriores. Como es bien sabido, en la Edad Media había una minoría considerable de judíos en la Península Ibérica. Los judíos desempeñaron un papel importante en la vida económica, política y cultural tanto de los territorios ocupados por los musulmanes como de los dominados por los cristianos. Durante los siglos de la Reconquista los judíos ejercieron de intermediarios entre los territorios musulmanes y cristianos, principalmente en el ámbito del comercio y de la diplomacia. Los monarcas cristianos y musulmanes muchas veces arreglaban sus asuntos a través de sus delegados judíos, contrataban a intérpretes judíos y compraban los productos de los comerciantes a distancia de origen judío. Los comerciantes judíos que disponían de un mayor capital, en muchos casos daban préstamos a los monarcas. A consecuencia de todo ello, la presencia de los judíos resultó provechosa para la capa dirigente. Sin embargo, con el avance de la Reconquista, los monarcas cristianos requerían cada vez menos la presencia de sus súbditos judíos. En todo caso, los judíos siguieron siendo los encargados de recaudar

los impuestos y de conceder créditos, lo que despertó el odio de las clases más pobres de la población hacia ellos. Sin embargo, como existía una demanda constante por el préstamo con intereses, los cristianos se veían obligados a acudir a los prestamistas judíos. Para rebajar la carga de los intereses, muchas veces intimidaban o incluso asesinaban a los prestamistas. Debido al papel que desempeñaban en la sociedad, los judíos eran, con frecuencia, los mediadores o representantes directos de las cargas que los monarcas imponían a la sociedad. Cuando estas cargas resultaban excesivas, las clases sociales descontentas se volvían no contra los monarcas, sino contra los recaudadores, prestamistas, comerciantes de origen judío, y contra los judíos en general.

Los primeros disturbios antijudíos estallaron en 1391 en Sevilla, y al cabo de poco tiempo se extendieron a las ciudades grandes de Castilla y Aragón. La Iglesia tuvo un papel nada despreciable en desencadenar los disturbios: el arzobispado de Sevilla estaba encabezado por Vicente Ferrer, quien enardeció a los descontentos con sus predicaciones antijudías. Los barrios judíos fueron devastados y saqueados, sus habitantes asesinados o amenazados de muerte. La otra alternativa era la conversión inmediata al cristianismo. A consecuencia de los disturbios, muchas comunidades judías dejaron de existir: las sinagogas fueron transformadas en iglesias cristianas, los judíos amenazados de muerte se convirtieron masivamente a la religión cristiana, y muchos de los sobrevivientes de la matanza (tanto judíos como conversos) huyeron a tierras dominadas por musulmanes. Los monarcas cristianos normalmente prohibían que sus súbditos (tanto los judíos como los conversos) emigraran sin permiso a territorios musulmanes, puesto que la migración suponía una pérdida económica para los reinos cristianos. La emigración sin permiso se consideraba una traición y se reprimía con encarcelamiento, multa o confiscación de bienes.² (ver: Hinojosa Montalvo, 1993: 14-15)

Los sucesos del año 1391 hicieron surgir un nuevo grupo social: los judíos convertidos al cristianismo que se desvinculaban de los judíos no solo formalmente sino también y cada vez más en sus prácticas religiosas, pero que aún no se habían asimilado a los cristianos. Huelga decir que antes también había habido conversiones, ya fuera por convicción sincera o por interés personal, pero en número escaso. Sin embargo, en 1391, en el transcurso de tan solo algunos meses y sin preparativo alguno, una multitud compuesta por varias decenas de miles de personas se convirtió al cristianismo. Y como las manifestaciones antijudías continuaron durante el siglo XV, el número de los conversos creció imparablemente.

Los desencadenantes de la conversión y la heterogeneidad de los conversos

Los conversos constituían un grupo homogéneo: había entre ellos quienes ya llevaban mucho tiempo con la idea de cristianizarse porque la conversión les abría la posibilidad de un ascenso social que no habría sido posible para personas judías. Como judíos, no podían acceder a ciertos puestos, no podían ejercer diferentes profesiones y sus derechos

² La confiscación de los bienes de los expulsados también se menciona en las fuentes judías (ver: la decisión de derecho eclesiástico de Isaac ben Seshet Perfet (1326-1408) [Responsa, 2]; la decisión de derecho eclesiástico de Simeon ben Cernah Duran (1361-1444) [Responsa, 2:176]. Los textos de las responsa fueron consultados en los repertorios de responsa disponibles en Responsa Project Version 15 CD-ROM (Bar Ilan University), el cual es una versión digitalizada de las ediciones que siguen: Jichak ben Seset Perfet: Responsa. Nueva York, 1954 (edición facsímil de Vilna 1879); Simeon ben Cemah Duran: Szefer ha-Tasbec. Jerusalén, 1960. (edición facsímil de Lemberg 1791). La discusión detallada de cada decisión de derecho eclesiástico citado en el presente artículo se puede encontrar en Zsom (2014).

estaban limitados. Los pogromos antijudíos fueron el colmo para estas personas que no tardaron en convertirse. Otros se convirtieron por apremio, pero en realidad no podían decidirse entre las dos religiones: en ciertos aspectos seguían una de ellas, en otros casos se inclinaban por la otra. Probablemente, la inmensa mayoría de los conversos la constituían aquellos que oscilaban entre el cristianismo y el judaísmo. Esta incertidumbre identitaria no solo fue característica en la primera generación: tanto las actas inquisitoriales como los textos de derecho eclesiástico judío (decisiones de derecho eclesiático tomadas en casos concretos) dan testimonio de que la doble identidad de los conversos y sus descendientes se mantuvo durante generaciones. Esto resulta particularmente llamativo en el caso de los conversos de generaciones posteriores que se propusieron abandonar España para unirse a una comunidad judía en el extranjero y vivir como judíos: sin embargo, en muchos casos rehusaban cumplir ciertas prescripciones de la religión judía, o incluso regresaban a España donde volvían a vivir como cristianos.3

También hubo quienes solo se dejaron cristianizar para salvar su propia vida, sin embargo, en el fondo, rechazaban la religión cristiana y espiritualmente se mantuvieron apegados a la fe judía. El hecho de que buscaran refugio en la religión cristiana tampoco contradice este hecho: los judíos que vivían en la Península Ibérica obedecían a una tendencia legislativa que les permitía abandonar su fe en caso de que su vida corriera en peligro. Las autoridades de derecho eclesiástico judío de la Península Ibérica y del Norte de África rechazaban el

³ Ver, por ejemplo, Simeon ben Cemah Duran (Responsa Project Version, 1:66): "Vemos que muchos de los que vienen aquí [de Mallorca a África del Norte] son completamente cristianos [...] y ni hablar de los que han venido aquí y después han vuelto voluntariamente." Si no hay indicación contraria en la bibliografía, los textos originarios de otro idioma han sido traducidos al castellano por el traductor de este artículo.

ideal de la muerte martírica. El precedente de la conversión violenta fue la conversión llevada a cabo por los almohades en el siglo XII en toda Andalucía, después de la cual toda la población judía de la zona se convirtió formalmente a la religión musulmana. El rabino Maimónides, afectado personalmente por la conversión, redactó un extenso ensavo de derecho eclesiástico4 sobre la misma en el cual afirmaba que no era aconsejable elegir la muerte martírica en lugar de la conversión musulmana; había que negar la fe judía porque el objetivo de la enseñanza divina (la Torá) es que los individuos "vivan por ella" (Levítico 18:5) "y no que mueran por ella" (Talmud de Babilonia, Sanedrín 74a). Maimónides fue el pensador judío más influyente de la Edad Media, y su decisión ejerció de brújula durante siglos para los judíos que vivían en la Península Ibérica y en territorios musulmanes (ellos constituían el noventa por ciento del total en la Edad Media). Por lo tanto, mientras los judíos (askenazíes) asentados en tierras francesas y germánicas optaban por la muerte martírica en el caso de los pogromos, los judíos ibéricos más bien se inclinaban a negar su fe. Sin embargo, en la Península Ibérica también había quienes preferían la muerte martírica (ver: Gross 2004: 45-85). Las autoridades de derecho eclesiástico consideraban que la conversión cristiana y la almohade eran análogas, y analizando la decisión de Maimónides (y refiriéndose a la misma) la conversión formal les parecía aceptable (ver: Isaac ben Seshet Perfet [Responsa, 11]; Simeon ben Cemah Duran [Responsa, 1:63]; Zsom [2014: 108-110, 154-155]). Tanto en la carta de Maimónides como en las decisiones de derecho eclesiástico de los rabinos sucesores un elemento importante es la idea de que después de una conversión

⁴ Maimónides [Moshé ben Maimón] (1135, Córdoba — 1204, Fustat (El Cairo), teólogo y médico. El texto en hebreo de su carta sobre las conversiones realizadas por los almohades (*Iggeret ha-Smad*, Carta sobre las conversiones violentas) se puede consultar en Ben Maimon (105-120).

forzada, el converso no puede permanecer en el país que no le permite practicar libremente la religión judía, sino que tiene que emigrar obligatoriamente y hacer todo lo posible para crear las condiciones necesarias.

Después de los disturbios de 1391, una multitud de judíos y conversos abandonó la Península Ibérica y la mayoría se asentó en el Norte de África. Sin embargo, muchos permanecieron en los reinos cristianos. En las decisiones de derecho eclesiástico de los rabinos asentados en el Norte de África debido a las persecuciones, se mencionan numerosas causas de por qué muchos conversos postergaron la emigración o incluso renunciaron definitivamente a la misma: 1) no podían pagar los gastos del viaje; 2) solo podían pagar sus propios gastos de viaje pero no los de su familia; 3) temían ser denunciados ante las autoridades cristianas por los preparativos de la emigración; 4) creían que estaba permitido permanecer en los territorios cristianos porque los cristianos, de todas formas, los consideraban judíos y toleraban que siguieran costumbres judías (este argumento solo se registró en el caso de Mallorca); 5) aunque en un principio se convertían por apremio, poco a poco se acostumbraban a la forma de vida de los cristianos y ya no querían renunciar a la misma. (ver: Isaac ben Seshet Perfet [Responsa, 11]; Simeon ben Cernah Duran [Responsa, 1:63 y 1:66]; Zsom [2014: 114-115, 149, 1611).

Entre aquellos que permanecieron en territorio cristiano abundaban los que en secreto se aferraban a su condición de judío, y aunque fingían vivir una vida cristiana, se atenían a las prescripciones de la religión judía. (ver: Gitlitz [1996]) Los textos de derecho eclesiástico de los rabinos asentados en el Norte de África dan testimonio de que los conversos que se quedaron en territorio cristiano se alejaron progresivamente de la religión judía, aunque entre sus descendientes hubo, incluso varias décadas más tarde,

quienes hicieron caso omiso de las disposiciones que prohibían la emigración de los conversos y huyeron de los territorios cristianos para unirse a las comunidades judías norteafricanas.⁵

Sin embargo, muchos otros conversos se identificaron con su nueva fe hasta tal punto que se volvieron contra sus antiguos correligionarios. Los textos legales eclesiásticos judíos nos informan acerca de una abundancia de espías que denunciaban a los que procuraban cumplir las prescripciones de la religión judía en secreto o estaban preparándose para abandonar el territorio cristiano.⁶ Otros se destacaron en las disputas religiosas y en las polémicas antijudías, y muchos participaron incluso en la actividad de la Inquisición (es un hecho de sobra conocido que el primer inquisidor principal de la Inquisición Española, Tomás de Torquemada, era de origen judío).

⁵ Ver, por ejemplo, la introducción de un *responsum* de Simeon ben Slomo Duran (1438-después de 1510): "Hace unos 90 años muchos hombres, mujeres y niños se convirtieron al cristianismo debido a las persecuciones y conversiones constantes. La generación que lo hizo no huyó [de la Península Ibérica] ni volvió a la religión judía, aunque podría haberse desplazado a la tierra de Ismael [a territorios musulmanes] porque estaba cerca de ellos. Sin embargo, en vez de hacerlo se quedaron y vivieron como no judíos, engendraron hijos e hijas, y estos también vivieron toda su vida como no judíos. Y los descendientes de estas personas, ya fueran de la tercera o de la cuarta generación, quisieron regresar al Dios de Israel y huyeron de la tierra de Edom [de los reinos cristianos] a la tierra de Ismael." Simeon ben Slomo Duran: *Yakhin u-Voaz*, 2:31. Jerusalén, 1970 (edición facsímil de Livorno 1782). Utilicé el texto disponible en *Responsa Project Version*.

⁶ Isaac ben Seshet Perfet (*Responsa*, 4): "[Muchos de los judíos convertidos violentamente] persiguen a los judíos, montan todo tipo de acusaciones falsas para extinguirlos definitivamente ... hasta denuncian frente a las autoridades a sus correligionarios forzosamente convertidos que siguen apegados a la condición de judío y que hacen todo lo posible por dejar atrás la tierra de las conversiones violentas. Esto es lo que nos relataron los conversos de Barcelona y de Valencia."

Según los principios de la Iglesia Católica no es posible retirar el bautismo de ninguna forma. Aunque los dirigentes eclesiásticos desaprobaron la conversión violenta, la consideraron válida porque el bautismo es un sacramento y, como tal, es irrevocable. Por tanto, desde el punto de la vista de la Iglesia, a los judíos convertidos por la fuerza no les quedaba otra opción que vivir según las prescripciones de su nueva fe.

La actividad misionera y las disputas religiosas

La Iglesia desarrolló una actividad misionera de múltiples facetas entre los judíos, pero esta actividad no estuvo exenta de elementos de presión ni de amenazas directas e indirectas. En las sinagogas y en las plazas mayores de las ciudades aparecieron predicadores acompañados por una multitud cristiana enardecida y obligaron a los judíos a escuchar las predicaciones de los misioneros. (Roth, 1946: 25)

La otra forma de la actividad misionera la constituyeron las disputas religiosas celebradas lujosamente y en público, las cuales servían de instrumento propagandístico para la Iglesia. El evento más importante del siglo XV fue la disputa de Tortosa, que tuvo lugar entre 1413 y 1414 (a lo largo de veinte meses) y constó de un total de sesenta y nueve sesiones. En esta disputa, en la cual el antipapa Benedicto XIII también participó activamente, la parte cristiana fue representada por Jerónimo de Santa Fe. Las comunidades judías de Aragón y Castilla fueron obligadas a tener representantes en la disputa. Los delegados judíos estuvieron más de un año lejos de sus casas debido a la obligación de participar: durante este tiempo no pudieron seguir con sus actividades anteriores y la mayoría se sumió en la pobreza. Pidieron reiteradamente que se les eximiera de tal obligación, hasta intentaron boicotear la disputa: no respondían a los ataques o simplemente decían que los rabinos de la época del Talmud

podrían reaccionar debidamente a las acusaciones de los cristianos pero que a ellos no les alcanzaban los conocimientos. (Beinart, 2007: 60-63)

La asimilación

Como consecuencia de la conversión a la fe cristiana, los conversos tendrían que haber suspendido sus prácticas religiosas y su forma de vida anteriores de un día al otro. Pero esto no sucedió sin estorbos: por un lado, no se podía acabar en unos días con unos reflejos condicionados de varias décadas y, por otro, tampoco era fácil asimilar las nuevas costumbres. Además, la religión judía regula todos los terrenos de la vida, por lo tanto asuntos tan cotidianos como la manera de vestir o la comida pertenecen al dominio del ejercicio de la religión. Es bien sabido que las prescripciones alimenticias judías constituyen un sistema peculiar y complejo. De acuerdo con la prohibición más conocida, los judíos no pueden consumir ciertos alimentos como, por ejemplo, carne de cerdo. Sin embargo, después de su conversión al cristianismo, se les exigió que se alimentaran igual que los cristianos, porque en caso contrario se les acusaba de cumplir las prescripciones de la religión judía. La abstinencia de la carne de cerdo era una acusación recurrente en las actas de la Inquisición. Sin embargo, como para una parte de los judíos la carne de cerdo era incluso repugnante, supuestamente había entre ellos quienes rehusaban consumirla porque les daba asco. Los gustos y las costumbres alimenticias no se pueden modificar de golpe.

Además de lo arriba expuesto, los judíos no estaban familiarizados con las prescripciones de la religión cristiana, y la Iglesia tampoco organizó cursos para darles una educación religiosa. Las predicaciones misioneras y las disputas religiosas tampoco transmitieron un saber práctico. Después de la conversión masiva de 1391, los concejos

municipales y los dirigentes eclesiásticos tardaron décadas en plantear la idea de facilitar la asimilación de los conversos por medio de la enseñanza de los requisitos prácticos de la religión y de la forma de vida cristianas. Un ejemplo ilustrativo es la disposición relativa a los conversos emitida por el concejo municipal de Valencia en 1413, según la cual

[c]om experiencia maestra de les coses haja mostrat que los christians novells, los quals ha prop de XXII. anys se convertiren en la ciutat de Valencia e foren batejats sens gran informacio e instruccio de la sancta fe catholica conversan, habitan e stan ensemps, han reebut fort poch mellorament en la religio christiana e no son be informats en co que de necessitat de salut deven creure ni menys en les devocions e actes de la dita sancta ley (Hinojosa Montalvo, 1993: 487-488)

El concejo (siguiendo la propuesta del ya mencionado Vicente Ferrer) decidió dejarles a los conversos un plazo de cincuenta días para abandonar el barrio judío, y prohibió que tanto ellos como sus descendientes volvieran a vivir allí. Sin embargo, su enseñanza siguió siendo un asunto pendiente.

Los conversos generalmente no abandonaban sus viviendas, sino que después de las conversiones seguían conviviendo con los judíos, en los mismos barrios, en las mismas calles o incluso en las mismas casas. Había casos en los que una parte de la familia podía huir de la conversión forzada, pero para cuando volvían, algunos familiares suyos ya se habían convertido al cristianismo. Desde luego, en estos casos no tenían la posibilidad (ni la intención) de separarse de inmediato. Tanto las decisiones legales como las actas inquisitoriales dan testimonio de que los judíos y los conversos colaboraron en muchos terrenos de la vida y de que los judíos ayudaron a los

conversos en el cumplimiento clandestino de las prescripciones de la religión judía.

La colaboración entre judíos y conversos no pasó desapercibida ante la Iglesia Católica, por tanto los eclesiásticos volvieron a hacerles propuestas a los monarcas en las cuales se argumentaba a favor de la separación de ambos grupos. Hubo varios intentos de hacerlo, sin embargo la comunicación entre ambos grupos no se pudo interrumpir. Esta fue una de las razones por las cuales los Reyes Católicos optaron por expulsarlos. Según lo declarado en el decreto de expulsión,

...en nuestros reynos auia algunos malos christianos que judaysauan e apostotauan de nuestra santa fe catolica, de lo qual era mucha cabsa la comunicaçion de los judios con los christianos; en las cortes que hesimos en la cibdad de Toledo el anno pasado e mill e quatroçientos e ochenta annos, mandamos apartar a los dichos judios en todas las cibdades, villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios e dalles juderias e lugares apartados donde biuyesen, esperando que con su apartamiento se remediaria, e otrosy ouymos procurado e dado horden como se hiziese ynquisiçion [...] e por ella se han fallado muchos culpantes segund es notorio ... consta e paresçe el grand danno que a los christianos se ha seguido y sigue de la participaçion, conversaçion, comunicaçion que han tenido e tienen con los judios, los quales ... procuran ... los ... atraer e pervertir a su dannada creençia ... por ende nos ... acordamos de mandar salir todos los dichos judios e judias de nuestros reynos e que jamas tornen ...que fasta en fin del mes de jullio primero que viene deste presente anno, salgan de todos los dichos nuestros reynos e sennorios con sus fijos e fijas ... asy grandes como pequennos de qualquier hedad que sean e non sean osados de tornar a ellos ...so pena ... de muerte ... E mandamos e defendemos que ningunas ni algunas personas de los dichos nuestros reynos ... non sean osados de reçebir reçebtar ni acojer ni defender ni tener publica ni secretamente judio ni judia, pasado el dicho termino de fin de jullio en adelante para

syenpre jamas ... so pena de perdimiento de todos sus bienes ... E asy mismo damos liçençia e facultad a los dichos judios e judias que puedan sacar fuera de todos los dichos nuestros reynos e sennorios sus bienes e hasienda por mar e tierra con tanto que non saquen oro ni plata ni moneda amonedada ni las otras cosas vedadas... ⁷

El último fragmento del edicto significaba en la práctica que los judíos que se veían obligados a abandonar el país, aun si vendían sus bienes muebles e inmuebles, no podían llevarse su contravalor porque no estaba permitido traspasar la frontera en posesión de metales preciosos ni de moneda. De todas formas, por influjo de la noticia de la expulsión, los precios de las casas y de las fincas bajaron drásticamente, porque todo el mundo sabía que los judíos no estaban en condiciones de exigir precios equitativos.

Los judíos fueron expulsados, y los que decidieron quedarse, se convirtieron al cristianismo y se unieron al grupo numeroso de los que ya lo habían hecho antes. Los monarcas pretendieron llevar a cabo la asimilación de los cristianos nuevos con medios violentos: la separación y la expulsión de los judíos, más el control continuo ejercido a través de la Inquisición. Sin embargo, había otros factores que facilitaban la asimilación de una manera pacífica: la desaparición de las diferencias religiosas abrió el camino hacia los matrimonios mixtos. A pesar de que muchos conversos preferían casarse con otro miembro del mismo grupo, los matrimonios mixtos también eran corrientes, aunque no disponemos de datos estadísticos al respecto. Los fragmentos relevantes de las decisiones de derecho eclesiástico judío es preciso manejarlos con la debida circunspección porque las constataciones de los diferentes rabinos resultan contradictorias,

⁷ El texto del decreto de expulsión se puede leer en español en Beinart (1996: 41-44).

muchas veces dependen del objetivo de la argumentación y, por si fuera poco, no se basan en informaciones de primera mano.⁸

También favoreció la asimilación el hecho de que a los conversos se les abrieron posibilidades que siendo judíos no podrían haber aprovechado: podían desempeñar cualquier cargo. Las disposiciones restrictivas que habían entrado en vigor en las décadas anteriores excluyeron a los judíos de ciertos terrenos de la vida económica, política y social: no podían montar negocios en colaboración con cristianos; no podían abrir tiendas en las calles habitadas por cristianos; no podían ser los médicos ni los abogados de personas cristianas; no podían encuadernar los libros de los cristianos; no podían dedicarse al cambio de dinero; etc. A veces retiraban estas disposiciones, luego volvían a ponerlas en vigor, y en la práctica probablemente tampoco las cumplían siempre. Desde el siglo XIV, el papel político de los judíos

⁸ Ver, por ejemplo, a Isaac ben Seset Perfet (Responsa, 6): "...la mayoría [de los conversos mallorquines], prescindiendo de unas pocas excepciones, hasta en los años de la persecución religiosa establecían relaciones sexuales con mujeres no judías..." — aunque en este caso no se trata de matrimonio. Sin embargo, desde la perspectiva de la jurisdicción judía no se puede contraer matrimonio con una mujer no judía, sino tan solo mantener relaciones sexuales o convivir con ella, por consiguiente el rabino, queriendo ser preciso, no puede usar el término "matrimonio". No obstante, la mayoría no es tan precisa, ver Simeon ben Slomo Duran: Yakhin u-Voaz, 2:3: "...aunque algunos [de los conversos] se casan con mujeres no judías y contraen matrimonio con hijas de no judíos, el número de estos casos es insignificante; una persona de una ciudad, dos personas en una familia. Y se desprecia y se excluye a los que lo hacen, nadie se casa con sus hijos porque no se les considera judíos — algo que se corresponde con el derecho eclesiástico, porque el hijo de una mujer no judía tampoco es judío."; ibid. 2:31: "después los hijos [de los judíos forzosamente convertidos] de la tercera y cuarta generación querían volver al Dios de Israel, huyeron de la tierra de Edom [de los territorios cristianos] a la tierra de Ismael [a los territorios musulmanes] y regresaron a la religión de sus antecesores. La mayoría de esta gente contrajo matrimonio con mujeres de destino similar, es decir con mujeres cristianas de origen judío. Solo la minoría se casó con mujeres cristianas de origen cristiano."

disminuyó poco a poco hasta desaparecer y su papel fue asumido por los conversos. (Hinojosa Montalvo, 1993: 19-20)

Por influjo de los factores que facilitaron la asimilación y de las medidas que la impusieron, el número de los conversos fue creciendo continuamente hasta que llegaron a constituir una proporción tan grande de la población que se despertó la preocupación de los cristianos viejos. La sociedad cristiana ibérica que previamente se había propuesto integrar y asimilar las minorías religiosas, experimentó cambios sustanciales. El miedo a la infiltración de las personas de origen no cristiano llegó a ser mayor que la pretensión de asimilarlos.

Los estatutos de limpieza de sangre

El miedo a la infiltración tuvo su manifestación más conspicua en los estatutos de limpieza de sangre. Los estatutos de limpieza de sangre incluían disposiciones que discriminaban negativamente a las personas convertidas al cristianismo (de la religión judía o musulmana) y a sus descendientes, y los excluían de muchos terrenos de la vida social, económica, cultural o política. El primer estatuto de limpieza de sangre se promulgó en 1449 en Toledo, año en el que Castilla gravó un impuesto muy alto sobre la ciudad y como, tanto el tesorero real como el funcionario encargado de recaudar los impuestos eran conversos, los conversos fueron acusados colectivamente de atormentar a los cristianos con impuestos injustos. En la ciudad estallaron disturbios bajo el liderazgo del alcalde mayor (Pedro Sarmiento), los comerciantes conversos adinerados fueron ahorcados en la plaza mayor de la ciudad, y sus casas fueron saqueadas e incendiadas. Se decretó la exclusión de todos los conversos de la administración de la ciudad. Aunque la primera sentencia-estatuto de limpieza de sangre promulgada en Toledo fue desaprobada por el papa Nicolás V porque despojaba a los cristianos nuevos de unos derechos que les correspondían por cristianos, cada vez más ciudades y organizaciones adoptaron este mecanismo, hasta que los estatutos de limpieza de sangre llegaron a ser un instrumento de difusión general y un factor determinante de la vida pública por varios siglos. (En Toledo los estatutos de limpieza de sangre fueron definitivamente abolidas en 1865.)

Entre las organizaciones que exigían demostrar la limpieza de sangre figuraban, además de los cuerpos directivos de las ciudades, los gremios, las universidades, los clubes estudiantiles, las órdenes religiosas, los cuerpos armados y la Inquisición. Los que querían ingresar en alguna de las organizaciones mencionadas tenían que justificar con carácter retroactivo que entre sus antecesores de las cuatro (o en algunos casos incluso más) generaciones pasadas no había habido judíos o moros convertidos al cristianismo. Una de las tareas de la Inquisición era precisamente la expedición de certificados de limpieza de sangre. En la práctica, los que solicitaban alguna membresía primero se presentaban ante un tribunal donde tenían que explicar su genealogía. Después el secretario del tribunal calculaba los gastos aproximados del procedimiento, los cuales el candidato debía pagar de inmediato (era obligatorio pagar los gastos con antelación). El siguiente paso era el procedimiento de demostración, la inspección de la autenticidad de la genealogía, la audición de las declaraciones de los testigos, etc. El procedimiento podía prolongarse durante años, sobre todo porque los tribunales también inspeccionaban las denuncias anónimas. Esto, naturalmente, hacía posible los abusos más diversos. Al final del procedimiento se decidía por medio de votación secreta de mayoría sobre si el candidato era de sangre limpia. (ver: González [1972: 1297-1298]; Domínguez Ortiz [1992: 137-172])

Los conversos pretendieron burlar los estatutos de limpieza de sangre de las formas más diversas: falsificaban genealogías, compraban certificados de limpieza de sangre falsos y ocultaban los indicios que denunciaban el origen de la familia (como los sambenitos). El sambenito era una prenda decorada con llamas, figuras diabólicas y cruces que las personas condenadas por la Inquisición tenían que lucir. Como parte de su penitencia, los condenados tenían que llevar obligatoriamente este vestido en las procesiones penitenciales. Luego, como una humillación de por vida, el sambenito se exponía en la catedral junto con el nombre del condenado. Es preciso añadir que el sambenito podía tener otra función: los miembros de las familias conversas muchas veces contraían matrimonio con algún miembro de otra familia conversa, y el origen judío de la familia en cuestión se podía certificar, a falta de mejor prueba, con el sambenito colgado en la catedral. (Roth, 1946: 141)

El entremés titulado *El retablo de las maravillas* de Miguel de Cervantes es un exponente ilustrativo de que la sociedad era consciente del carácter absurdo de los estatutos de limpieza de sangre porque nadie podía saber si entre sus antecesores había habido algún judío o moro. Según la historia, unos pícaros entran en un pueblo y declaran que su función la verán solamente los espectadores de sangre pura. Después no se ofrece ninguna función, sino que se comenta solo verbalmente lo que (supuestamente) se desarrolla ante el retablo. La perplejidad inicial del público muy pronto se convierte en un entusiasmo general, todos hacen como si vieran lo que los pícaros les van relatando. Nadie reconoce que no ve nada porque nadie quiere arriesgar que se ponga en duda su procedencia. La pieza refleja las circunstancias sociales de la España del momento: si el público consideró que la obra era graciosa, también se rió de sí mismo.

La integración de los conversos en la sociedad española

Muchos investigadores de la historia española suponen que los conversos no quisieron integrarse, hasta se opusieron activamente a la asimilación. Esta suposición deriva del hecho de que la base de la reconstrucción de la historia de los conversos son las actas inquisitoriales, y eso que estas fuentes en sí proporcionan una imagen incompleta y distorsionada. Sin embargo, como los conversos desempeñaron un papel indiscutiblemente relevante en la vida cultural, social y científica de la España del siglo XVI, cabe decir que su integración fue, al fin y al cabo, exitosa, lo que se debió probablemente a que ellos mismos también procuraron asimilarse. Numerosos creadores, pensadores e innovadores del Siglo de Oro español fueron conversos. Vale la pena destacar a Mateo Alemán, autor del Guzmán de Alfarache; a Jorge Montemayor, autor de Los siete libros de la Diana; y también a Juan Luis Vives, cuyo padre fue mandado ejecutar por la Inquisición en 1524 por sus costumbres judías, y los huesos de cuya madre fueron desenterrados para ser quemados simbólicamente en 1528. Los conversos, al igual que los judíos en épocas anteriores, se destacaron en la medicina, así como en las ciencias naturales, en la filosofía y en la teología. 9 Jugaron un rol importante en la renovación de la religión cristiana, en la difusión de las nuevas corrientes; los grandes de la mística española, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, procedían de familias judías. Se aproximaron a la religión cristiana de una manera individualista: para ellos el papel de la Iglesia era secundario porque el individuo podía comunicarse con Dios sin intermediario alguno, es decir directamente, y podía unirse con él por medio de la unio mystica.

⁹ Sobre el papel desempeñado por los conversos en el Siglo de Oro español, ver Domínguez Ortiz (1992: 209-220), Belmonte Díaz (2010: 159-198).

El trasfondo familiar de Santa Teresa de Ávila

Santa Teresa de Ávila nunca reveló el origen judío de su familia, aunque en su autobiografía habla extensamente sobre su familia, sus antecesores y su infancia. Este silencio se puede explicar con la hipótesis de que el origen judío, parcialmente difuminado por el tiempo, en la España del siglo XVI seguía siendo algo que era mejor mantener en secreto y no revelar.

Los rasgos que generalmente caracterizaban a los conversos también se podían detectar en la familia de Santa Teresa.¹⁰ Su abuelo, Juan Sánchez, fue un adinerado comerciante toledano de tejidos. A finales del siglo XV la familia seguía residiendo en Toledo, ciudad de unos cien mil habitantes y centro de comercio en plena ebullición en aquel entonces. A pesar de ello decidieron trasladarse a Ávila, ciudad de apenas mil habitantes, lo que significó un claro retroceso desde la perspectiva de los negocios. Pero no lo hicieron porque Ávila fuera un centro de comercio en auge, sino para huir de la humillación pública sufrida por la familia. En 1485 la Inquisición de Toledo acusó al abuelo de Santa Teresa de practicar clandestinamente la religión judía. Como castigo, junto con los demás condenados, tuvo que recorrer las calles de Toledo de iglesia en iglesia en una procesión penitencial durante siete viernes seguidos. Igual que los demás, él también tuvo que llevar el sambenito (la capa larga de los penitentes), que más tarde, de acuerdo con la práctica habitual, se expuso en la Catedral de Toledo junto con el nombre del condenado para que las generaciones venideras tuvieran claro que la buena fama y el honor de la familia se habían manchado. De esta manera la humillación también se extendió a los descendientes de los condenados. Por tanto, les fue conveniente mudarse a otra ciudad donde nadie los conociera y en cuya catedral no estuviera expuesto su pecado junto con su nombre.

¹⁰ Sobre la vida de Santa Teresa de Ávila, ver Rossi (2015).

Pero el abuelo dio un paso más: para que nadie cuestionara su origen "puro", se compró un título nobiliario falso, porque según la opinión pública los nobles eran de "sangre pura". Pese a esto, más tarde se puso en duda la condición nobiliaria de la familia, y ya después de la muerte del abuelo, en 1519, se inició un proceso de hidalguía contra la familia. Los testigos de la defensa afirmaron que se trataba de una familia nobiliaria ancestral de Ávila, mientras que los de la acusación constataron haber visto en la procesión penitencial de Toledo no solo al abuelo luciendo el sambenito, sino también al futuro padre de Santa Teresa que solo tenía cinco años. (Belmonte Díaz, 2010: 315) Santa Teresa tenía aproximadamente la misma edad en el momento del proceso.

Colofón

Santa Teresa, figura destacada de la mística española, ejemplifica bien a las personas de origen judío que, integrándose en la sociedad cristiana, aceptaron los valores de la misma y se identificaron con ellos, pero que en su propio ámbito actuaron con un espíritu innovador. Los grandes de origen judío del Siglo de Oro formaron parte orgánica de la vida cultural de la época, incluso desempeñaron un papel protagónico. Ellos mismos se identificaron con la cultura española cristiana, pero, desgraciadamente, no todos los grupos sociales los aceptaron. La integración y la asimilación de los conversos despertaron el recelo de muchos y los llevaron a realizar actos y a tomar medidas que impidieron el desarrollo de la propia cultura que procuraban proteger. Los miedos de esta índole condujeron a la situación absurda de que a finales del siglo XVI, 15 años antes de su muerte, Santa Teresa no solamente no podría haber fundado ninguna orden religiosa, sino que ni siquiera podría haber entrado en la orden fundada previamente por ella misma. Sin embargo, ya no lo llegó a vivir.

Traducción de Zoltán Kristóf Gaál

OBRAS CITADAS

- BEINART, Haim (1996): The Expulsion of the Jews from Spain. Jerusalem, Magnes.
- --- (2007): "Disputation of Tortosa", *Encyclopaedia Judaica*, *Second Edition*, *Vol.* 20. Jerusalem, Keter.
- BELMONTE DÍAZ, José (2010): *Judeoconversos hispanos*. Bilbao, Ediciones Beta.
- BEN MAIMON, Mose (1998): *Iggerot*. Jerusalem, Moszad ha-Rav Kook.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1992): Los judeoconversos en la España moderna. Madrid, Mapfre.
- GITLITZ, D. M. (1996): Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Philadelphia, Jewish Publication Society.
- GONZÁLEZ, R. (1972): "Limpieza de sangre", *Diccionario de historia eclesiástica de España II*. Madrid, Instituto Enrique Florez.
- GROSS, Abraham (2004): Struggling with Tradition. Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages. Leiden y Boston, Brill.
- HINOJOSA MONTALVO, José (1993): The Jews of the Kingdom of Valencia. Jerusalén, Magnes.
- BAR-ILAN UNIVERSITY (1972-2007): Responsa Project Version 15 [CD-ROM].
- ROSSI, Rosa (2015): Teresa de Ávila. Biografía de una escritora. Madrid, Trotta.
- ROTH, Cecil (1946): *La historia de los marranos*. Buenos Aires, Editorial Israel.
- ZSOM, Dóra (2014): Conversos in the Responsa of Sephardic Halakhic Authorities in the 15th Century. New Jersey, Gorgias, Piscataway.

Con los ocho estudios convocados en la presente colección se pretende ofrecer un manojo de acercamientos novedosos a una de las figuras colosales de las letras hispánicas, las semillas de cuya concepción literaria no solo dieron una cosecha copiosa en la Península Ibérica, sino que también se transportaron al Nuevo Mundo para impulsar el surgimiento de un corpus sumamente rico cuya ampliación y diversificación sigue en marcha hasta nuestros días, y cuyas brisas también han llegado hasta Hungría.

Nuestra colectánea, convocada a propósito del V centenario de la muerte de Santa Teresa de Ávila, alberga un amplio abanico de propuestas que permitirán al lector ahondar en la noción de "lo místico" en los herederos de esta tradición inaugurada en la España del siglo XVI, acercándose a las obras desmanteladas desde esta perspectiva particular y desentrañando algunas interacciones tal vez latentes hasta el momento.

