

ACERCAMIENTO DE LA FILOSOFIA A SANTA TERESA

(Apunte bibliográfico)

Miguel de Unamuno sentenció en su peculiar decir que Santa Teresa «vale por cualquier *Crítica de la Razón Pura*». La sentencia ha escandalizado a más de uno. Sin embargo ahí está como un reto que incita a reflexionar en esta doble conmemoración del centenario de la obra de Kant y de la muerte de la Santa, cerca de donde escribimos.

En la autorizada *Historia de la Filosofía* de Fr. Ueberweg se afirma que en la península ibérica se llegó en el siglo XVI a una floración de la mística católica cual no se ha logrado en ningún otro país —«zur einer Blüte der katholischen Mystik, wie sie kein anderes Land aufzuweisen hat»—. Al filósofo este texto le encara con una problemática muy seria ante la bibliografía actual sobre Santa Teresa, flor esplendente y única del misticismo hispánico. Ante él surge ineludiblemente este pregunta: Los múltiples estudios que están apareciendo con ocasión del centenario, ¿iluminan mejor ese camino misterioso del que Santa Teresa ha venido a ser una representante máxima en la mística mundial?

No intentamos dar una respuesta categórica en este «apunte bibliográfico», sino tan sólo ofrecer unas pautas que puedan ayudar a valorar las múltiples obras que se han escrito en estos últimos años y que van apareciendo con ocasión del centenario. Punto de partida imprescindible para esta valoración nos parece la distinción precisa que se ha llegado a establecer entre «*explicar*» y «*comprender*» —«*erklären-verstehen*», según la terminología alemana que justamente se ha ido imponiendo—. Es sabido que al «*explicar*», el investigador se atiene a los conocimientos que han hecho posible el surgir de la obra literaria. Este *método explicativo* nos da, por lo mismo, algo siempre periférico a la íntima trama de la obra, a su sentido más profundo. Por el contrario, todo intento de «*comprender*» se dirige a lo hondo de la obra para captar lo que tiene de único y de mensaje eternamente válido. El *método comprensivo* quiere intuir la esencia de la obra, percibiendo, dentro de la riqueza de la misma, lo que tiene de más propio y singular.

Este contraste entre el método *explicativo* y el *comprensivo* motiva el que tengamos que distinguir en la producción bibliográfica teresiana entre las obras que dan cuenta de su entorno circunstancial, al que llamamos ambiente socio-cultural, y las que se esfuerzan por penetrar en la intimidad de su espíritu. Unas son «*explicativas*»; otras, más bien, «*comprensivas*».

Pero sucede que la comprensión del mensaje de la Santa puede hacerse por un procedimiento doble. Es patente que este doble procedimiento sólo puede ser admitido por el que lee la obra de la misma, no sólo bajo la acción de las fuerzas de su psicología sino también, y primariamente, bajo la acción de la gracia divina. Al filósofo, por supuesto, le está vedado entrar por los misteriosos caminos de la gracia. Se atiene, por lo mismo, de un modo exclusivo a leerla «desde esta ladera». Expliquemos esta expresión que se está haciendo ya clásica. Acuñada por Dámaso Alonso en su interpretación de la poesía mística de San Juan de la Cruz, a la que Menéndez Pelayo no se atrevía a juzgar, pensamos que los logros obtenidos por el maestro académico son tan valiosos que no sólo el crítico literario tiene que aprender mucho de estos análisis, sino también el teólogo, que profesionalmente estudia al místico «desde la otra ladera». Es obvio que en una revista de filosofía miremos la obra de Santa Teresa desde los estudios que la han visto «desde esta ladera». Es nuestro deber profesional. Pero ello no quita el que hagamos algunas observaciones sobre el rezumo filosófico que dejan en pos de sí los libros sobre la Santa. También los elaborados por teólogos.

Con una mínima pretensión, bien señalada en el subtítulo que damos a esta reflexión, intentamos que ésta sea un breve, pero «intencionado apunte». Digamos en claro que aquí se quieren señalar caminos por los que se sienta venir la promesa de una nueva floración de la mística española. Se nos perdone el que inicialmente indiquemos no sentirnos satisfechos con la mucha palabrería insustancial y con la repetición de frases gastadas, aunque haya que reconocer que son casi ineludibles de homenaje en todo centenario. Pero bien deseáramos que se nos mostrara cómo la Santa puede ser un punto de partida para ampliar y enriquecer su rico legado místico. Con dolor tenemos que anotar que de ampliaciones y enriquecimientos apenas hemos podido tomar alguna nota. Pero el tomar conciencia de ello es ya ponernos en camino hacia otros campos con mejor cosecha.

1. «MÉTODO EXPLICATIVO» APLICADO A SANTA TERESA

La antipatía de M. de Unamuno hacia los cervantistas —prescindimos de si justa o no— pone en relieve la razón y la sin razón del método explicativo. A Unamuno le sacaba de quicio el que los cervantistas se mostraran muy orondos por haber hallado un nuevo dato que explicara el origen histórico de algún pasaje del Quijote. A él le preocupaba, ante todo, el sentido hondo del quijotismo tal como lo rezuma la gran novela. Es posible que no todos acepten la visión que él da del mismo en *Vida de Don Quijote y Sancho*. Pero nadie podrá negar que allí realiza un noble esfuerzo por calar en eso único a lo que llamamos *quijotismo*. Es esto lo que Unamuno ha querido leer en el Quijote, al margen de los cervantistas.

Hacemos esta observación inicial para poner mejor en relieve la directriz de algunos estudios últimos sobre Santa Teresa con afán renovador. En vez de tirar a calar hondo en esos estados de conciencia que Santa Teresa ha tenido el don único de describir con sin igual candor

y plasticidad, estos estudios anuncian una revisión histórica de la Santa por la pluma de Teófanos Egido. Esta revisión histórica se nos ofrece como programa para el futuro y como crítica de las anteriores biografías teresianas. Bien claramente se propone esta meta en estos dos estudios de Teófanos Egido: *La necesaria revisión histórica de Santa Teresa*, en *Revista de Espiritualidad* (1981) 163-69 y *Tratamiento histórico de Santa Teresa*, en *idem*, 171-89. Si extraemos el jugo de ambos estudios lo hallamos en este inciso del autor cuando escribe que la grandeza de Santa Teresa «no acaba de situarse en los condicionamientos sociales, económicos, políticos y mentales» (p. 180). Este inciso es revelador de lo que se pretende con el intento de ir «hacia una renovación de la biografía teresiana».

Lo primero que hay que advertir es que esta tendencia se halla muy en conformidad con lo que pide la calle de hoy con su sobreestima de lo social-político-económico. Pero será perenne motivo de discusión si a la historia la dirigen los hombres de carne y hueso, condicionados por su ambiente, o las ideas señeras que lucen en el firmamento de los siglos. Lo que parece ya totalmente inaceptable es que a un pensamiento se lo quiera interpretar primariamente por sus condicionamientos ambientales, según pide el marxismo. El clarividente H. Bergson, con un tinte que nos parece algo exagerado, ha llegado a afirmar que un pensador auténtico sólo tiene que decirnos una gran verdad a lo largo de su vida, aunque lo haga del mil modos y maneras, al margen de su situación histórica. Más aún: que, nacido siglos antes o después, hubiera dicho lo mismo, aunque cambiara mucho en su presentación didáctica y en su terminología.

Ahora bien, razonemos por nuestra parte. Si del pensador auténtico hay que decir que pronunciará su mensaje peculiar filosófico al margen de condicionamientos externos, a *fortiori* lo tenemos que afirmar del alma mística, abierta primariamente al influjo eterno superior a sí misma, aunque en su praxis religiosa tenga siempre muy en cuenta la realidad envolvente. Esto es lo que acaece en Teresa de Avila. Es un caso único en la trasmisión de sus vivencias espirituales. Los condicionamientos que la rodean no pasan de ser minucias intrascendentes frente a su admirable experiencia mística.

Sin embargo, T. Egido, *La novedad teresiana de Américo Castro*, en *Revista de Espiritualidad* 32 (1973) 82-94, juega o que en la condición social de Santa Teresa se halla la clave para interpretarla. Tan exagerado es este estudio que es de temer que la letra del autor haya ido más allá de su intención. De modo distinto enjuicia a A. Castro, Ciriaco Morón Arroyo, *La originalidad cultural de Santa Teresa*, en *Crisis* 20 (1973) 234, quien denuncia como absurdo convertir el tema de la honra «en panacea explicativa de la historia de España». Alude con ello a A. Castro, cuya mentalidad no puede aceptar.

La obra de Américo Castro que tienen muy presente tanto T. Egido como C. Morón Arroyo es la siguiente: *Teresa la Santa, Gracián y los separatismos con otros ensayos* (Madrid 1972), segunda edición que refunde sustancialmente la primera de 1929. En esta primera A. Castro ve a Santa Teresa como eclosión mística del Renacimiento español. Esta

eclosión viene a ser el final del encuentro de una red convergente de caminos desde Flandes y Germania a través de París, teniendo por fondo la Edad Media. De esta convergencia surge Teresa de Ahumada como «una flor tardía y hermosa de la vieja cultura en engarce con la tradición franciscana y neoplatónica». En la refundición de 1929 A. Castro ya conoce que el origen judío-converso de Teresa de Ahumada es innegable. Y sobre él teje la nueva interpretación que hace de la Santa. Es un caso más de lo que C. Morón Arroyo llama «panacea explicativa de toda la historia de España».

Con sinceridad de crítico nos vemos forzados a denunciar este método como radicalmente insuficiente. No me siento tan conoedor de Santa Teresa, pese a mis asiduas lecturas de la misma, como para determinar hasta donde llega el influjo de su condición judeo-conversa en ciertas actitudes de su vida. T. Egido señala algunas: sentido de la honra, preocupación por las exigencias materiales, actitud ante el trabajo, etc... Podemos aceptar plenamente todos estos influjos. Y, reconociendo ulteriormente su parcial importancia en algunos aspectos de su vida, nos parece, sin embargo, que con todo ello nos quedamos en la periferia de eso algo único que fue Teresa de Jesús. Su situación social puede explicar detalles de la organización que dio a su vida. Pero en modo alguno toca ello a su alma mística. Y es sólo esta alma mística la que seguirá fascinando a los espíritus que bucean en la conciencia humana para extraer de ella las perlas preciosas de sus mejores vivencias. El cielo de la conciencia de Teresa no se nos muestra más luminoso al probar su ascendencia judeo-conversa. Y es este cielo de la conciencia teresiana, tan incomparablemente descrito por ella, lo único importante ante la mística mundial. Todo lo demás es constitutivamente accesorio, con réplicas por doquier, sin ninguna genial originalidad.

Hasta nos parece necesario tener que protestar contra esta nueva historiografía de la Santa por pretender subrayar en ella más lo social que lo cultural, al dejar a trasmano los influjos ambientales filosóficos y la presencia en Santa Teresa de la espiritualidad anterior. Robert Richard, *Notas y materiales para el estudio del «Socratismo Cristiano» en Santa Teresa y en los espirituales españoles*, en *Estudios de Literatura Religiosa Española*, trad. esp. (Madrid 1964) p. 22-129, ha querido poner en relieve el posible influjo de Sócrates en la mentalidad de la Santa. Lo hace desde el conocido aforismo socrático: «*Conócete a tí mismo*». Aunque en este estudio se tiende a exagerar el influjo histórico del dicho socrático, nos parece que se halla aquí una oculta veta de espiritualidad que debe ser ulteriormente explorada.

Otro influjo que merece reflexión es el de San Agustín. Su presencia en la Santa es atestiguado por ella misma. Algunos estudios se limitan a constatarlo, como el del P. Alberto de la V. C., *Presencia de San Agustín en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad*, 14 (1975) 170-84, y Leandro Rodríguez, *San Agustín y Santa Teresa*, en *Augustinus* 6 (1961) 330-58. Por el contrario, ofrece perspectivas prometedoras la temática propuesta por Pierre Planchard, *La structure augustinienne de la pensée thérésienne*, en *Divinitas* 7 (1963) 351-86. Da en la primera parte la información sabida sobre las lecturas que hizo Santa

Teresa de las obras de San Agustín. Pero en la segunda aborda una serie paralela de temas agustinianos y teresianos de alto bordo: 1) La vida como obra de alabanza a Dios. 2) Miseria y misericordia. 3) Verdad y experiencia. 4) Conversión e interioridad. 5) Exploración de nuestro mundo interior. 6) Conocimiento de Dios y de sí mismo. 7) Esclavitud y libertad. 8) De la inquietud al reposo. Ante este elenco de temas, imposible de ser desarrollado en un breve artículo de revista, tenemos que decir que nos hallamos en un excelente camino de investigación y de comprensión históricas. Muy lejos de los meros influjos externos y periféricos, ambientales y situacionales.

Sobre el influjo franciscano en Santa Teresa son ya clásicos estos dos estudios de Filde de Ros: *Un Maître de Ste. Thérèse. Le P. François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, (Paris 1936); *Un inspirateur de Ste. Thérèse, le Fr. Bernardin de Laredo*, (Paris 1948). Últimamente, el documentado investigador de nuestra teología, Melquiades Andrés Martín, ha insistido en sus estudios sobre este influjo. Por nuestra parte dejamos el tema para otra ocasión en la que lo podamos abordar con mayor amplitud y reposo.

Este mismo investigador, M. Andrés, aborda otro discutido influjo en Santa Teresa en su estudio: *Erasmismo y tradición en las «Cuentas de Conciencia»*, en *Revista de Espiritualidad* (1981) 253-75. Reacciona justamente el autorizado investigador contra el intento de ver el gran movimiento espiritual hispánico que surge en la primera mitad del siglo XVI y culmina en las dos conocidas lumbreras de la mística católica, bajo el signo del humanista Erasmo, «sub specie Erasmi». De modo ejemplar ha elaborado en los estudios que él mismo cita, en nota de p. 254, la *cartografía interna* de la espiritualidad española desde 1470 a 1770. No niega el indudable influjo de Erasmo en el desarrollo de la misma. Pero advierte que fueron sobre todo sus fallos internos los que le llevaron al fracaso. Y por lo que toca a Santa Teresa, sin negar que pudiera haber leído alguna obra de Erasmo, advierte que «Erasmo y Santa Teresa son dos mundos del todo diversos en sus planteamientos y soluciones. Me atrevería a indicar que la Santa, en cuanto autora mística, comienza un poco más allá de donde termina el insigne humanista holandés» (p. 264).

Todavía se declara más contrario a este pretendido influjo de Erasmo en Santa Teresa C. Morón Arroyo, cuando escribe en el estudio ya citado: «La magna obra de M. Bataillon se ha tomado como una panacea, y se suele ver erasmismo en los contextos más disparatados, incluso donde no lo ve Bataillon. Los místicos españoles concuerdan con Erasmo en ciertos aspectos negativos, sobre todo, en la crítica dura de las manifestaciones religiosas puramente exteriores; pero los místicos españoles parten de una metafísica radicalmente distinta del nominalismo erasmiano» (p. 215). Y unas páginas después resume en estas líneas otro aspecto de este mismo problema: «Al acentuar el sentido ético del amor en nuestra Santa, podría imaginarse alguna relación con Erasmo; no falta algún punto de concordancia, como la crítica de los frailes y monjas relajados; pero... las posiciones teóricas entre los dos son opuestas; para Erasmo «*Monachatus non est pietas*», es decir, el hacer votos de fraile no indica perfección, sino que es simplemente un género de vida más

o menos propicio; para Santa Teresa la llamada a la vida religiosa es gracia especial de Dios, y, aunque el individuo no sea perfecto, los votos religiosos en sí contienen un estado objetivo de perfección» (p. 220).

Ante la tendencia invasora de hoy a ver *erasmismo* en la médula de nuestra mejor vida cultural, creemos necesario tener en cuenta estos testimonios autorizados para que el libro de M. Bataillon no venga a ser remedio socorrido de nuestra pereza e invidencia.

Queremos cerrar esta reseña sobre el *método explicativo* aplicado a Santa Teresa con la referencia a uno de los influjos que juzgamos de gran significación en su obra y en su época, con un peso específico mayor que el del erasmismo. Nos referimos a la *corriente neoplatónica*. Tal vigencia tuvo esta corriente en todo el Renacimiento español que Menéndez Pelayo graciosamente recuerda que vino a ser una filosofía popular que se deslizaba en los libros que iban en las canastillas de labor de las muchachas. Según ella razonaban los idílicos pastores de *La Galatea* de Cervantes. Saturado el ambiente de esta filosofía y abierta Teresa de Ahumada a la lectura de las obras de diversión, ¿no se dejó impregnar su mente de esta corriente doctrinal, cuando de muchacha leía a hurtadillas de su padre libros que estaban impregnados de la misma? Sin embargo, tenemos que constatar que, en las últimas publicaciones sobre la Santa, los condicionamientos sociales son más tenidos en cuenta que esta dirección filosófica. Y sin embargo, es ésta de primaria significación, pues si algún sistema filosófico ha influido en nuestros místicos es precisamente el platónico, por la corriente filosófica de los diálogos del mismo Platón y obras de los neoplatónicos, y por la corriente teológica del Pseudo-Dionisio.

Ante este influjo filosófico, advertimos que los comentaristas de hoy pasan de largo. En este sentido, es un ejemplo de omisión Secundino Castro, en este pasaje de su obra, *Ser cristiano según Santa Teresa* (Madrid 1981). Primeramente acota este texto de la Santa: «¡Oh Emperador nuestro, sumo Poder, suma Bondad, la misma Sabiduría...! ¡Son infinitas, sin poderse comprender, un piélago sin suelo de maravillas, una *hermosura que tiene en sí todas las hermosuras!*». Como comentario al mismo añade S. Castro: «Dios vendrá denominado Hermosura. Una Hermosura que excede todas las hermosuras creadas. Por eso podía (la santa) contemplar la creación y descubrir en ella el paso de Dios, su aroma. La creación venía a ser como el manto o vestido de Dios a través del cual se traspasan las irradiaciones de su belleza... Así podría describirse la vida espiritual como un camino ascensional en pos de la belleza» (pp. 175-176). Este pasaje de la Santa y de su comentarista rezuma platonismo por todos sus poros. Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, dijo, muchos siglos antes, lo mismo que Teresa de Ahumada, al definir a Dios como Hermosura en sí y fuente de toda otra Hermosura. ¿Por qué entonces no calar en este lenguaje de la Santa hasta llegar a sus fuentes? De seguro que en las obras que ocultaba en su cestillo de labores leyó las expresiones de Diótima que según Menéndez Pelayo estaban por aquel tiempo en la mente de todos.

Una excepción en el silencio de los investigadores sobre la presencia de la filosofía platónica en Santa Teresa es el estudio de Francisco

González F. Cordero, *La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo neoplatónico*, en *Revista Española de Teología* 30 (1970) 3-38. Este investigador ha tenido la serena osadía de enfrentarse con este grandioso tema cultural del que penden multitud de preguntas y respuestas en la historia de nuestro misticismo. Lo enorme del caso es que este estudio hace cambiar los esquemas aceptados en la interpretación de San Juan de la Cruz y de su vinculación mental con Santa Teresa. La opinión corriente aceptaba el juicio autorizado del P. Crisógomo, quien afirma en *La escuela mística camelitana* (Ávila 1930): «La mística que es eminentemente descriptiva en Santa Teresa, adquiere en él (San Juan de la Cruz) toda la luz y la firmeza de una demostración racional. No es que el Doctor extático prescindiera de ese método llano, de exposición; es que con él va ese otro método científico en el rigor del vocablo, y cuya ventaja está en que con la descripción del hecho nos da la razón del mismo. Porque San Juan de la Cruz tenía, al igual que Santa Teresa, la experiencia de lo que escribía, pero tenía además profundos conocimientos filosóficos y teológicos, que le permitían penetrar hasta la esencia de los hechos» (pp. 79-80).

Con el estudio de F. González F. Cordero este esquema se viene abajo, al distinguir dos momentos en el misticismo de San Juan de la Cruz: el de la *Subida al Monte Carmelo* y *Noche Oscura* y el del *Cántico Espiritual*. Piensa que es necesario vincular el primer misticismo a Fray Juan de Santo Matía, siendo el segundo el propio de San Juan de la Cruz. El primero sería un misticismo de escuela, supeditado al *negativismo neoplatónico*, que ve en la materia un obstáculo a la ascensión del espíritu. Tan allá llevó Juan de Santo Matía su escolasticismo neoplatónico, que llega a afirmar que el sentido corporal se halla tan lejos de lo espiritual como lo está el jumento de lo racional. Esto, arguye, F. González F. Cordero, era destruir la unidad del conjunto humano. En esta ocasión, Juan de Santo Matía olvidó su aristotelismo escolástico para dejarse llevar del neoplatonismo desintegrador de la unidad sustancial entre cuerpo y espíritu. Pues bien; es dentro de este esquema mental neoplatónico donde hay que situar el «*nadismo sanjuanista*».

Pero llegó un día en el que Fray Juan de Santo Matía dio paso a San Juan de la Cruz. En dicho día repudia el santo su negativismo neoplatónico, bebido en el Pseudo-Dionisio, para, en su *Cántico Espiritual*, admirar la grandeza del Creador en sus creaturas. En la declaración de la quinta de sus canciones: «Mil gracias derramando...», escribe el santo doctor: «En ellas (las creaturas) dejó un rastro de quién El era», «las creaturas son como el rastro del paso de Dios», «con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas», «el mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo su Hijo» (citas extractadas del Santo en p. 17). De estos textos nuestro comentarista deduce esta conclusión: «¿Cómo puede ser coordinada esta doctrina con las enseñanzas antes vertidas sobre la improporcionalidad entre la creación y la divina Esencia? No hallamos otra explicación que la distinción entre Juan de Santo Matía y San Juan de la Cruz, entre el escritor que ahonda sus ideas en la tradición, y el místico

que narra sus personales experiencias, pero sin examinar si éstas sintetizaban con sus escritos científicos» (p. 17).

La dualidad de la mística sanjuanista no puede quedar más al descubierto. Con esto de notar: que en un primer momento la filosofía neoplatónica del ambiente exige el radical nadismo purificador de la *Noche Oscura*. Mientras que en el segundo momento la experiencia cristiana se impone al espíritu de San Juan de la Cruz para que éste entone su *Cántico Espiritual*. Con esta su experiencia mística, el Santo elimina radicalmente el dualismo platonizante para aunar todas sus virtualidades anímicas y con ellas dirigirse en plenitud vivencial hacia Dios.

Lo notable del caso es que Santa Teresa había precedido en esta interpretación unitaria de la vida mística a su extático Fray Juan. F. González F. Cordero hace notar que Santa Teresa nunca fue doctrinaria. Tan sólo, y esto es mucho, una mística experimental. Desde ella reacciona contra el platonismo destructor de la unidad de la persona humana. Por ello, desconoció el negativismo de Fray Juan de Santo Matia, pues toda su espiritualidad se halla matizada de este cooperativismo totalitario psicológico. También las fuerzas sensoriales debían colaborar a la gran faena del espíritu. No era, por lo mismo, la espiritualidad teresiana una espiritualidad deshumanizada. Hincaba sus raíces en la totalidad de lo que es el hombre.

Ni siquiera el que Santa Teresa constate que en los raptos, éxtasis y arrobamientos las fuerzas naturales del cuerpo son incapaces de soportar las hondas impresiones del amor, hay que interpretarlo desde la doctrina disgregadora plotiniana. Este desgarró místico se debe tan sólo a la imperfección del sujeto que aún no ha logrado reagrupar y controlar todas las fuerzas naturales. Santa Teresa llega a afirmar que esto se obtiene en lo que este investigador llama: «totalitarismo psicológico de la unión transformante» (p. 29). He aquí la gran conclusión que F. González F. Cordero deduce de su meditado estudio: «El Cristianismo está muy lejos del dualismo platónico, de la bisectriz trazada entre cuerpo y espíritu, entre el mundo y la Divinidad, en el sentido explicado. Santa Teresa, cabal ejemplar de alma cristiana, alcanzó el totalitarismo de la unión transformante, y lo ha hecho asequible a los cristianos» (p. 30).

Al llegar aquí en nuestra reflexión crítica advertimos que el neoplatonismo hace presencia en Santa Teresa por su veta más inmortal: la alabanza de la Hermosura Eterna de Dios, reflejada en la hermosura menor de las creaturas. Pero a su vez la Santa rechaza de plano ese nefasto dualismo disgregador que, según F. González F. Cordero, domina en la temática sanjuanista de las *Noches*. Creemos que no es un flojo problema el que nos ha salido al paso. Y surge en nuestro espíritu una avidez por adentrarnos por la senda que puede hacer accesible esta serranía mística. Pero no es esta la ocasión para hacerlo. Otros hay más preparados. Nos place, con todo, haber dado aquí una voz de alerta. Que ella contribuya a despertar con decisión a estos altos temas, dando de mano a tantas quisicosas que meten hoy ruido de verbena para trocarse a la mañana siguiente en negruzcos palitroques de los que nos vemos forzados a prescindir.

2. «MÉTODO COMPRENSIVO» APLICADO A SANTA TERESA

Insistimos en que esto que nos aporta el *método explicativo* puede juzgarse extraordinariamente valioso en alguno de sus aspectos. Pero no nos ha abierto el *sancta sanctorum* de su vida íntima. Con él no hemos hecho más que entrar en el vestíbulo exterior de este maravilloso templo espiritual. Sólo el *método comprensivo*, si logra darnos una visión intuitiva del alma de la Santa, puede descorrer el velo de este templo misterioso. Pero, ¿cómo obtener esta intuición? *Hic Rhodus...* que decía el conocido aforismo latino. Aquí topamos con la gran incógnita, difícil de descifrar. Por lo mismo, cualquier intento de lograrlo debe ser tenido en cuenta. Y si faltan intentos, deber nuestro es denunciarlo para enmendar esta página mal escrita en la historia de nuestro misticismo.

En las discusiones de la *Semana de Espiritualidad* en esta Universidad de Salamanca con motivo del séptimo centenario de la misma, año 1954, una de las más acaloradas y que más me interesó como simple oyente, fue la distinta valoración por unos y por otros de la mística descriptiva y de la mística fundada en principios teológicos. Nos parece que este tema tiene en España una larga y triste historia. La obra citada del P. Crisógono muestra, tal vez sin pretenderlo, la esterilidad a la que llega nuestra mística por los secarrales de la sistematización escolástica, dejando a trasmano el campo siempre frondoso y original de la descripción de las experiencias místicas. Al comentar la obra del P. José de Jesús María (Quiroga) escribe el P. Crisógono: «El P. José debe ante todo su gloria de místico a la *Subida del alma a Dios*. Es el último escritor descriptivo de la escuela. Después, nuestros autores seguirán el método rigurosamente científico» (p. 165).

Con este texto nos despedimos de la mística en lo que ésta tiene de más vivo: las experiencias vividas por las almas cara a Dios. De ahora en adelante tomará la primacía, hasta llegar al exclusivismo, la descarnada exposición de los estados místicos en el frío lenguaje de la escuela. El P. Crisógono nos da de ello un espécimen: «El P. Felipe (de la Sma. Trinidad) realizó, el primero, esta obra de construcción escolástica. El místico francés se propuso determinar las causas y propiedades de los principales fenómenos místicos, usando la terminología de las escuelas. El señala y determina las cuatro causas de la purgación pasiva del sentido: la *material* es la parte sensitiva, el sujeto que se purga; la *formal* la privación de gustos y la sequedad del sentido; la *eficiente* Dios, y la *final* la conformación de la parte baja a la espiritual. Las de la purgación pasiva del *sentido* (equivocación de imprenta por *espíritu*) son: la *material* el espíritu donde radican y descansan el entendimiento y la voluntad; la *formal* la luz de la infusa contemplación; la *eficiente* es Dios, y la unión del alma con el es la *final*» (pp. 186-87). Con ironía escribimos que da gusto, repugnancia en verdad, pasar de la lectura de uno de los capítulos de *Las Moradas* a este jerga escolástica, propia para hacer creer que se enseña mucho, cuando en realidad es poco, respecto del fenómeno místico. El P. Crisógono, que parece satisfecho por este camino, se detiene a analizar el *Cursus Theologiae Mystico-scholasticae* del P. José del Espíritu Santo. Con sus seis volúmenes, escritos en el siglo XVIII

parece que ya se sabe todo lo que hay que saber sobre teología mística. Casi se nos invita a sestear y repetir. De hecho esto ha sido la mística española durante dos siglos hasta que, en el actual, las nuevas descripciones místicas del P. González Arintero y Angeles Sorazu nos han vuelto a recordar que todavía en España puede seguirse haciendo mística de altura.

Pensamos que la disyunción entre mística descriptiva y mística teológica ha sido mal planteada a la luz de ese gran método filosófico de hoy que llamamos *fenomenología*. Ha sido deplorable que los teólogos no se hayan aprovechado de él, sobre todo en España. Recordemos que en Alemania, R. Guardini y D. von Hildebrandt lo han utilizado muy ampliamente. No han sido los únicos. En España, un laico, P. Laín Entralgo, se atrevió a escribir su bella obra, muy abierta a la teología, *La espera y la esperanza*, en la que sigue este camino espacioso y promotor de la *fenomenología*. Pero nuestros teólogos no lo quisieron comprender. Uno de ellos, muy afamado, replicó con un tratado *De spe*, con todo el alegato de definiciones y divisiones, de objeto material y formal, etcétera... No tenemos nada que alegar contra la sabia terminología escolástica, cuando estamos convencidos, con X. Zubiri, que ha llevado la finura del análisis conceptual a un grado infinitésimo. Lo malo no está en su uso sino en que éste sea excesivo, es decir, en su abuso. Y a propósito de nuestro tema, tenemos que decir que, si en mística necesitamos claridad y precisión de conceptos, nos es igualmente imprescindible conocer el contenido de la inmensa riqueza de esas vivencias misteriosas por las que Dios va aupando a las almas hasta unir las consigo. Las vivencias de Santa Teresa son admirables, pero no son únicas. Por lo mismo, creemos necesario que la Santa sea una paradigma que ilumine las nuevas vivencias que se seguirán dando en el *Cuerpo Místico* de Cristo. La filosofía puede dar a ello una aportación extraordinaria con sus nuevos métodos, sobre todo con la *fenomenología*.

Una página de A. Castro, tan utilizado en la vertiente socio-ambiental, pone al rojo vivo este problema. Llena esta página un texto acotado de Santa Teresa, al que añade A. Castro dos líneas de comentario, para nosotros de un valor histórico. Escribe la Santa en la acotación de A. Castro: «En esta oración de que hablo, que llamo yo de quietud, por el sosiego que hace en todas las potencias... parece que todo el hombre interior y exterior conhorta, como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima; a manera de un gran olor; como si entrásemos en una parte de presto, donde le hubiese grande, no de una cosa sola sino muchas... Así parece ser este amor suavísimo de nuestro Dios: se entra en el alma, y es con gran suavidad, y la contenta y satisface, y no puede entender cómo ni por dónde entra aquel bien: querría no perderle, quería no menearse, ni hablar, ni aún mirar, porque no se le fuese». Ante este cuadro de tan trasparente vida interior, A. Castro comenta: «Un intento así de descripción directa de la vivencia de un estado íntimo, no se halla antes de Santa Teresa» (*o.cit.*, p. 76).

Se advierta que A. Castro clava su atención en la descripción directa dada por la Santa. ¿No es esto la más refinada expresión del mejor contenido de la *fenomenología* como *método descriptivo*? Lo admirable del

caso es que Santa Teresa no sólo se anticipa en sus descripciones al método fenomenológico. Es la originalidad genial con que lo ha practicado. Con esto que es necesario añadir: Si Santa Teresa no ha tenido precursores, como advierte A. Castro, después nadie la ha podido seguir de cerca. Lo mejor que después de ella se ha hecho en la descripción de los estados místicos, ha quedado siempre muy por debajo de la misma. Y es esto lo grande y lo único de Santa Teresa. Por eso es ella el gran ejemplar de la mística católica. Y ante esta singular genialidad resulta hasta ridículo cualquier ponderación sobre su linaje, ambiente y otras nimiedades, muy aptas para satisfacer a los investigadores del positivismo histórico, con su ciclópea mole de documentos, pero incapaces de calar en eso hondo y único que es la personalidad íntima del biografado.

Ante este esquema mental que podrá ser discutido, pero que le hallamos muy motivado, y es del que partimos en nuestro enjuiciamiento de la bibliografía actual teresiana, se explica nuestra decepción y nuestra añoranza por algo mejor ante lo mucho que se escribe de la Santa y lo poco que se nos da a conocer de la misma.

Unas líneas del docto investigador M. Andrés, *Teresa y Juan de la Cruz: proceso de clarificación de la mística*, en *Revista de Espiritualidad* (1977) 481-91, resumen cuanto venimos diciendo. En ellas sintetiza el nuevo método de nuestros grandes místicos, sobre todo de Santa Teresa: «Los místicos, escribe, no siguen en sus obras un método de análisis conceptual, escolástico, universitario, sino de intuición de experiencia, de vivencia. Viven y describen su experiencia; pero no la definen por el género y la diferencia específica» (p. 482). ¿Se puede poner más en claro la necesidad de que los doctores escolásticos tomen conciencia de que al margen de su terminología refinada les queda a trasmano lo mejor de la vida mística?

En la misma línea escribe C. Morón Arroyo: «Santa Teresa traza un camino absolutamente nuevo; una mística ontológica, basada en la experiencia de la inhabitación personal de Dios en el alma... Por esta novedad y grandeza que alcanza, Santa Teresa construye la mística española. Sin ella y sin San Juan de la Cruz España tendría algunos místicos, dignos de estudio, como lo es toda expresión del espíritu humano; pero no sería el país de la mística por excelencia» (o.cit., p. 221).

Otro problema místico con acusada vertiente filosófica es el del lenguaje. Reiteradamente la Santa lamenta su dificultad en poder trasladar al papel lo que siente en lo hondo de su espíritu. Pero lo intenta. Y lo logra mejor que nadie. Esta *inefabilidad* de lo místico, en cuanto intento de exponer lo trascendente en palabra humana, tiene una larga historia. Todo el neoplatonismo rezuma este problema sin hallar para él solución. Se ha remansado en un tratado teológico, *De divinis nominibus*, cuya fuente es el Pseudo-Dionisio y cuyo comentario lo hacen incontables teólogos y místicos. También Santa Teresa se ha topado con lo inefable y realizado un esfuerzo de expresión. Este esfuerzo no ha sido objeto de los estudios aclaratorios que está pidiendo.

El ya citado M. Andrés tiene una página que pudiera servir de punto de partida en estudio tan interesante. Después de afirmar que la Santa tiene el cuidado de perfilar los conceptos más vidriosos y ambiguos y de

seleccionar las palabras precisas hasta poseer el don de la *efabilidad*, escribe: «La Santa distingue, lo mismo que Francisco de Osuna, recibir una gracia, tener conciencia de ella y acertar a expresarla debidamente. Preocupación permanente suya fue dar a conocer la experiencia única y maravillosa que la tocó vivir y asegurarse, en lo posible, que era obra de Dios. Nunca se permitió una redacción descuidada e imprecisa. Casi siempre sus expresiones son cinceladas y definitivas desde el punto de vista ideológico y práctico... Describe repetidamente los mismos fenómenos, multiplica las imágenes, los sinónimos, los modos de decir personales suyos, siempre buscando la máxima claridad y el planteamiento pleno, no parcial del asunto... ¡Qué necesidad tenemos de estudiar los procedimientos de creación, clarificación y fijación del lenguaje místico y de su conceptualización desde 1490 a 1650! El estudio filológico, verbal y de imágenes constituirá una aportación decidida al de los conceptos, clave imprescindible para trazar la historia de las ideas, de las mentalidades, de la vida» (*Erasmismo... o.cit.*, pp. 262-63).

Ante este programa tan nítidamente propuesto tenemos que evocar el popular «amén» de la aquiescencia. Pero es poco lo que se está haciendo de esto que se pide aquí en la actual bibliografía teresiana.

— «*Desde esta ladera*» hemos titulado esta sección de nuestro estudio, tan relacionada con nuestras preocupaciones filosóficas. Pero no podemos quedar satisfechos con lo logrado. Ya es hora de lanzarnos a la conquista de los mejores métodos del pensar para poder lograr así esa clarificación que tanto deseamos de nuestra vida interior. Especialmente en su zona más encumbrada: la *mística*.

— «*Desde la otra ladera*». Con esta expresión es claro que entendemos el estudio de la Santa desde la teología, pues sólo ella es capaz de adentrarse por el misterio de la acción divina en las almas. El tema rebasa la pura filosofía. Pero creemos muy adecuado a nuestro ambiente el hacer breve referencia a su problemática.

Urs von Balthasar, en *Teresa de Lisieux*, trad. esp. (Barcelona 1957), ha planteado luminosamente esta vertiente de la hagiografía al distinguir en la interpretación de la santidad tres diversas categorías: las históricas, las psicológicas y las teológicas. Las primeras quedan incorporadas al llamado método histórico-crítico de la historiografía positivista; las segundas tienen muchos cauces para su uso, siendo uno de los principales el que brinda la actual fenomenología. De ambos hemos hablado en esta reflexión. Resta ahora tener en cuenta las categorías teológicas.

Urs von Balthasar no rehuye en este momento hablar de una *fenomenología sobrenatural* cuya incumbencia primaria ante el santo consistiría en mostrar qué misión ha recibido de Dios como nuevo carisma otorgado por el Espíritu a la Iglesia. Esta misión del santo debe mostrarse encarnada en la vida, en los hechos, en los sufrimientos del mismo. «No se trata, por lo mismo, afirma este teólogo, de una abstracción de lo viviente, de ideación de lo concreto, sino del hilo conductor del *método fenomenológico* que deletrea, en cuanto el hombre alcanza, en lo concreto la esencia, en lo sensible lo inteligible: *intelligibile in sensibili*.

Sólo que lo inteligible es aquí un hecho sobrenatural y su comprensión supone la fe y hasta la participación en la vida de santidad» (p. 23).

Urs von Balthasar no se ha quedado en teorías. En su obra citada, dedicada toda ella a intimar con la Santa de Lisieux, pide que la teología le desvele el misterio de aquella alma. Cree hallar la esencia de aquella vida en que ésta estuvo sellada por la *verdad pura* frente a toda mentira, ñoñez y empalago. Esta *verdad pura* se dio la mano con una humildad de total disposición ante el Padre celestial del que Teresa quiere ser la hija querida, mejor diríamos, la «niña» de ingenuidad heroica, puesta siempre en las manos de Dios. Este es el «caminito» que vino a enseñar Teresa de Lisieux, recordando al tortuoso hombre de nuestro tiempo que todavía la simplicidad infantil del Evangelio puede ser *praxis* eficaz en el día de hoy.

Algo semejante hubiéramos deseado que se hiciera con la biografía teológica de Santa Teresa. La crítica ha ponderado algunos estudios de teólogos, especialmente los de Secundino Castro, *Cristología Teresiana* (Madrid 1978) y *Ser cristiano según Santa Teresa* (Madrid 1981). El mismo cita a otros colaboradores en esta alta empresa, como el prometedor y decepcionante, *Santa Teresa por dentro* (Madrid 1973) de Efrén de la Madre de Dios. La impresión que dejan estos escritos es que se nos informa de lo que ya sabíamos por la leve lectura de la Santa. Pero que no calan en el misterio que se verificó en ella.

Ponemos tan sólo un ejemplo para fundamentar esta crítica que lamentamos vaya siendo, contra nuestro deseo, demasiado negativa. Nos referimos a lo que S. Castro llama «la famosa conversión». Tiene ésta lugar cuando Teresa ve una imagen de Cristo llagado. «En *mirándola*, escribe en *Vida*, IX, 1, toda me turbé tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros». Una mirada de Teresa a Cristo llagado fue capaz de cambiar la dirección de su vida. ¿No era, por tanto, llegado el momento de que los comentaristas se detuvieran en penetrar en la profundidad de esta mirada y con un análisis natural y sobrenatural ponernos en claro qué pasó por el alma de la Santa? Hoy estamos muy sobreaviso ante el tema de la mirada. Los análisis de J.-P. Sartre vienen a la memoria. En ellos se nos dice que hay miradas que raptan o que aniquilan. No fue así la de Teresa. Con menos pesimismo pero con más riqueza la describe en estos términos Ortega y Gasset en *El Espectador*, VII (*Obras Completas* II, p. 589): «Es inconcebible que no se haya hecho aún —que yo sepa— el vocabulario de la mirada, que no se hayan identificado los modos de ella. La mirada recta y la de través, la mirada prensil que llega al objeto y queda en él agarrada y la mirada blanda que resbala sobre su forma sin prenderla, en un deslizamiento de caricia. La mirada que mira como más allá de lo que mira, y la otra, corta, que parece no llega a la superficie. La mirada indiferente, la intensa, la vaga. La mirada voluptuosa y la reflexiva, la clara y la turbia, etc., etc... He aquí otros tantos títulos de problemas antropológicos que es preciso elaborar uno a uno minuciosamente». Problema antropológico dice Ortega que es el tema de la mirada. Pero debemos añadir que no sólo de antropología filosófica sino igualmente de antropología teológica.

Ante análisis de preclaros como este de Ortega sobre la mirada es

obvio que nos hagamos esta pregunta: ¿Se han aplicado estos análisis a la «mirada» que transformó la vida de esa mujer española que un día se llamó Teresa de Ahumada y que hoy el mundo cristiano la celebra como la gran Teresa de Jesús?

Antes estos esquemas mentales, una multitud de libros y artículos sobre la Santa no nos han podido satisfacer. Y lamentamos que divergencias internas del Carmelo, ineludibles en toda institución humana, hagan perder la directriz en el prometedor panorama que presenta la Santa al hombre del siglo XX. Celebramos el título de libros como el del P. Daniel de Pablo Maroto *Santa Teresa de Jesús, doctora para una Iglesia en crisis* (Burgos 1981). Pero quisiéramos más hondura en el análisis de la crisis y más clarificación en las aportaciones magnas que puede dar la Santa a la solución de la misma.

* * *

Este apunte bibliográfico ha estado motivado por una encendida admiración por la gran Santa, cuyo centenario celebramos. Y ha sido escrito con una reflexión muy prolongada que resume largos años de preguntas sin respuesta ante los misterios del misticismo. Grandes pensadores, desde Plotino hasta eBrgson, han atisbado sin resolverlos estos misterios. A su vez, insignes teólogos han pretendido esquematizarlos en rígidas fórmulas que libran del error, pero que disecan la vida mística. Bien deseáramos que el centenario de Santa Teresa fuera algo más que una colección de ditirambos resabidos. Es hora de que sus escritos sean punto de partida para una renovación del conocimiento de las vías misteriosas por las que Dios se comunica a las conciencias. La conciencia desgarrada de este hombre del siglo XX necesita que se le muestre esa secreta senda por la que él pueda ascender desde su tecnicismo agostador hasta las espirituales praderas, tan bellamente cantadas por San Juan de la Cruz y vividas con clarificadora experiencia por la Santa de Avila, Teresa de Jesús.

ENRIQUE RIVERA