



HAL
open science

La soledad en los místicos españoles (Santa Teresa de Ávila)

Vincent Pelbois

► **To cite this version:**

Vincent Pelbois. La soledad en los místicos españoles (Santa Teresa de Ávila). Journée d'étude des hispanistes sur le thème de la solitude, Jan 2010, Reims, Francia. hal-00492954

HAL Id: hal-00492954

<https://hal.science/hal-00492954>

Submitted on 25 Jun 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La soledad en los místicos españoles (Santa Teresa de Ávila)

Vincent Pelbois (vincent.pelbois@univ-reims.fr)

Université de Reims, CIRLEP EA 4299 (Centre Interdisciplinaire de Recherches sur les Langues et la Pensée)

Résumé : Face au message d'amour du Christ, l'appel à la solitude des mystiques espagnols semble paradoxal. L'homme contemporain n'a plus une vision théocentrique du monde, mais anthropocentrique, et souvent subjectiviste. Du point de vue de la philosophie, la phénoménologie a essayé de retrouver une interpersonnalité, sans renier les prémisses dérivées du kantisme. Et certains phénoménologues se sont intéressés à Thérèse d'Avila. Cette mystique ne prétend pas s'élever à Dieu par voie de contemplation « pure », mais par la médiation de l'humanité du Christ, perçu comme vraiment homme inséré dans l'histoire.

Mots clés : solitude, transcendance, humanité du Christ, relation (trato). Thérèse d'Avila

Estas jornadas de estudio nos han llevado desde la novela como sustituto de lo sagrado hasta la soledad del místico pasando por poetas cuyo quehacer rozaba con la mística. Y quizás, sin que lo hubiéramos pretendido, dimos a esta labor intelectual del departamento de español una unidad que proviene de los interrogantes más acuciantes del hombre arrojado, sin haberlo pedido, a este mundo.

Arrojado al mundo en el nacimiento, el hombre sufre solo y muere solo. La soledad es la de los pobres, la de los oprimidos por dictaduras, la de los regímenes sin libertad en los que reina la violencia ciega, tal como la estigmatiza García Márquez, cuando pinta el sinsentido de quienes sufren a la vez los extremos de una naturaleza hostil y de una humanidad despiadada.

Frente a esta soledad originaria del hombre, y a aquella con la que el hombre “crucifica al hombre”, como decía Roa Bastos al final de *Hijo de Hombre*, se yergue el mensaje cristiano de la fraternidad universal, no limitada a aquellos que sienten, que piensan, que opinan o que viven como yo, según mis criterios personales o los de mi grupo. El cristianismo, que aparentemente, empapa el siglo XVI español, sostiene, en palabras de Pablo, que “ya no hay judíos ni griegos, ni esclavos ni libres, sino que todos somos uno en Cristo Jesús”. Aparentemente, vuelvo a decir, esta prédica deja caducas las viejas distinciones entre los hombres, rompiendo su soledad con el vínculo del amor fraterno. “No hay mayor amor que dar su vida por aquellos a quienes se ama” (Juan 13,35).

Y sin embargo, florece en el siglo XVI español una corriente mística que parece encerrar de nuevo al hombre en las redes de la soledad, materializadas por las clausuras de los conventos y monasterios, y teorizadas en los escritos de aquellos escritores.

Hoy me fijaré en Teresa de Cepeda y Ahumada, y me plantearé la pregunta siguiente:

¿De qué naturaleza es la soledad buscada por esta fundadora de quince conventos de clausura, en los que muchachas jóvenes van a pasarse toda la vida en una comunidad de “trece pobrecitas”, aparentemente más cortadas del mundo que muchos secuaces de las sectas de hoy? ¿No está esa soledad en perfecta contradicción con el mensaje de caridad, de paz y de amor del que la Iglesia de Cristo hace alarde?

Otro acercamiento a Teresa se puede hacer desde el punto de vista de la filosofía.

Se sabe que la visión antropológica medieval era teocéntrica, y que el renacimiento da un vuelco hacia una visión antropocéntrica. En el ámbito del pensamiento, este vuelco se inicia con el filósofo jesuita Francisco Suárez, cuyos discípulos serán en La Flèche profesores del joven Descartes: éste, con su famoso *cogito*, será el verdadero iniciador del vuelco antropológico de la filosofía. Este vuelco culminará en Emmanuel Kant. Con él, el yo humano se verá intelectualmente limitado por las categorías *a priori* de su entendimiento, sin poder trascender hacia el mundo nouménico. El hombre no tiene certeza más que del fenómeno, de aquello que a él le aparece, y en cuanto a la existencia de un mundo “real”, que le sería exterior, el se encierra en un agnosticismo que va a ser una de las características del pensamiento contemporáneo.

Lo transcendental ya no es el mundo exterior, lo transcendental, en Kant, es el yo. El hombre se va hundiendo en una soledad ontológica irremediable. Sólo existe el orden fenoménico, y en ese orden, sólo tiene vigencia lo que se puede averiguar con la experiencia, lo positivo. Allí tenemos la fuente de los positivismos, con el pensamiento de la superación de la religión y de la metafísica por la ciencia positiva. Pero a nivel antropológico, el yo transcendental kantiano desemboca directamente en el existencialismo: el ser no es en sí, sino para mí. Para Martín Heidegger, el ser se hace palabra en el hombre, el hombre es el pastor del ser. Pero no se sale de la soledad radical del hombre, y desde el punto de vista social, lo único que puede poner límites a mi libertad, es el choque con el ámbito de la libertad de los demás. De allí las problemáticas de Jean-Paul Sartre y de Albert Camus. Frente a esta soledad filosófica instaurada por el solipsismo alemán, Edmund Husserl reacciona en sus meditaciones cartesianas con el *ego cogito cogitatum*: pienso un objeto de pensamiento. Intenta el filósofo alemán salir por varias *épouquès* filosóficas; y por las variaciones eidéticas, recuperar la posibilidad de una comunicación interpersonal entre los humanos, la posibilidad de salir de su soledad ontológica.

Hay en España dos discípulos de Husserl y de Heidegger: don José Ortega y Gasset, con su sistema del perspectivismo, y Javier Zubiri. Este último, que dialogó mucho con Einstein y Schrödinger, como Kant había dialogado con Newton, intenta salir de la soledad ontológica del hombre sin volver al viejo realismo escolástico, arrancando de los presupuestos mismos de Ortega y de Heidegger. Paralelamente a la obra de Zubiri, hubo en Alemania un esfuerzo semejante, el de otra discípula de Husserl, Edith Stein (1891-1942), profesora judía de filosofía, convertida al catolicismo tras la lectura, en el verano de 1921, de la vida de Santa Teresa de Ávila, y luego carmelita en Colonia y en Holanda, y muerta en Auschwitz el 9 de agosto de 1942.

Tenemos pues que una mística apartada en la soledad del convento va a influir en el pensamiento para que salga de sus soledades ontológicas. ¿Cómo es posible?

En el *Libro de su Vida*, Teresa cuenta sus inicios en el convento como novicia, tras haber sido, en su adolescencia “enemiguísima de ser monja”¹.

“Olvidé de decir cómo en el año del noviciado pasé grandes desasosiegos con cosas que en sí tenían poco tomo, más culpábanme sin tener culpa hartas veces. Yo lo llevaba con harta pena e imperfección. Aunque con el gran contento que tenía de ser monja todo lo pasaba. **Como me veían procurar soledad**, y me veían llorar por mis pecados algunas veces, pensaban era descontento, y así lo decían”².

¹ *Vida*, 2, 8

² *Vida*, 5, 1,6.

Aquí la soledad está vista desde el punto de vista de los demás. Es cierto que ella procuraba soledad, pero aquí no dice por qué, sino sólo que la juzgaban mal, y que eso le costaba, porque en el fondo, hacía todavía mucho hincapié en la opinión de los demás. Su soledad está lejos de ser perfecta, porque sigue gobernada por el pundonor, el “punto de honra”, que consiste en hacer hincapié en lo que pueden pensar los demás. En el capítulo siguiente, tras contar una de sus enfermedades, habla del deseo de soledad: “Quedóme **deseo de soledad**, amiga de tratar y hablar en Dios”³. Ella ve la soledad como un medio para apartarse de los hombres y quedarse “en” Dios (no dice “con” Dios). Aparece ya una soledad con sentido, cercana al “en moi”, [en mí] del evangelio de Juan. Pero en esa época, está muy pendiente todavía de la opinión que los demás pueden tener sobre ella: se lo reprocha como una gran imperfección.

Este tema de la soledad va vinculado en Teresa al de la oración: “no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando **a solas con quien sabemos nos ama**”⁴. Se podría hablar de una soledad relativa, de una soledad habitada. ¿Pero no sería esto un mero diálogo con su propia imaginación, o con lo que ella misma se imagina que es Dios? ¿Existe una mediación creada, verificable por vía de historia, y no perteneciente únicamente al orden supuesto de lo inabarcable trascendente, que la pueda llevar a un “trato” no meramente subjetivo e imaginado con quien Teresa sabe que la ama?

No hay que olvidar que al principio del *Libro de su vida*, ella habla de los principiantes, de aquellos que justito empiezan a tener oración. En el capítulo célebre en el que describe los cuatro grados de oración, con la metáfora del pozo, de la noria, del río y de la lluvia, como cuatro modos de regar la tierra del alma, dice:

“De los que comienzan a tener oración, podemos decir son los que sacan el agua del pozo, que es muy a su trabajo, como tengo dicho, que han de cansarse en recoger los sentidos, que como están acostumbrados a andar derramados, es harto trabajo. Han menester irse acostumbrando a no dárseles nada de ver ni oír, y aun ponerlo por obra las horas de oración, sino **estar en soledad**, y, apartados, pensar su vida pasada; aunque esto, primeros y postreros, todos lo han de hacer muchas veces”⁵.

Aquí, el consejo de soledad tiene algún parentesco con la disciplina del budismo, que intenta llevar al hombre a cierta indiferencia de las cosas exteriores, de las preocupaciones diarias, del hábito de mirarlo todo, de oírlo todo, de probarlo todo, de la persona que vive tan al exterior de ella misma que es incapaz siquiera de la concentración necesaria para estudiar o para pensar. Eso es lo que llama ella “andar derramados”, y la soledad aparece como una terapia contra el mariposeo superficial.

Y no hay que olvidar que Teresa es católica en un periodo en que la Reforma luterana está muy mal vista en España. Y como tal católica, propone el ejemplo de los santos:

“También se pueden imitar los santos en procurar **soledad** y silencio y otras muchas virtudes, que no nos matarán estos negros cuerpos que tan concertadamente se quieren llevar para desconcertar el alma”⁶.

³ *Vida*, 6,4.

⁴ *Vida*, 8,5

⁵ *Vida* 11,9

⁶ *Vida* 12, 7

Notemos de pasada la dicotomía cuerpo-alma, en la que el cuerpo se percibe como traba al progreso en la oración. Hay algo aquí del maniqueísmo agustiniano (Teresa cita muchas veces a San Agustín) que tan arraigado quedara en la tradición y en la vida de las iglesias cristianas, y que no es genuinamente bíblico. Vuelve la pregunta: esa soledad, ¿no andará encaminada a fabricarse un Dios imaginado y a vivir una especie de solipsismo en su propia imaginación?

La respuesta la da Teresa en el capítulo 22 de la *Vida*, y en el 26 del *Camino de perfección*. Se opone vigorosamente a aquellos que quieren que la oración haga abstracción de toda imaginación corpórea: “nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpos”⁷. Y por eso, ella propone volver a la humanidad de Cristo, conocida en la Biblia, la Sagrada Escritura.

“...en negocios y persecuciones y trabajos, cuando no se puede tener tanta quietud y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos y es compañía. Y habiendo costumbre, es muy fácil hallarle cabe sí, aunque veces vendrán que lo uno ni lo otro no se pueda”⁸.

En el Cristo hombre, histórico, tal y como se conoce a través de los testimonios concretos de los que “estuvieron con él”, Teresa encuentra la reconciliación con la corporeidad, con el cuerpo. Es el hombre Cristo quien le permite que la oración a solas no sea mera imaginación.

Teresa fue conocida como la monja andariega. Se pasó la vida viajando y fundando, aunque con bastantes momentos de oración y calma. La soledad que propone es una soledad habitada, una soledad **con**, que le permite luego volver al trato con los hombres. Lo seguro, es que ella no se encerró en el solipsismo, y que su experiencia, misteriosamente, se comunicó a otros muchos hombres y mujeres. Esta comunicación, esta interpersonalidad, es también lo que intentaron recuperar algunos filósofos a partir de Edmund Husserl, como Edith Stein y Xavier Zubiri, (del que fue en parte discípulo Levinas) de modo que alguna continuidad se puede ver entre la mística española del siglo XVI y la filosofía española del siglo XX.

Mucho más que Juan de la Cruz, teólogo más sistemático y cerebral, Teresa, en la soledad de la oración, busca lo concreto, y propone el acceso a la persona (divina) de Cristo a través de la contemplación de su humanidad, conocida mediante su palabra. Por eso dice en las *Séptimas Moradas*: “La palabra de Dios se hace vida en nosotros”. Y hubiera querido ser “letrada”, (y varón, no por antifeminismo, pues es muy “feminista” y consciente de tener “animo más que de varón”), para tener el derecho de leer en el texto la palabra de Dios, la Biblia. Por eso la soledad poblada de Teresa la llevaba, en tiempos de Reforma, a sentir pesar por el acceso restringido a la Sagrada Escritura. Hasta en su modo de encarar la oración, Teresa pudo resultar sospechosa a los ojos de la Inquisición. Llevaba cuatro siglos de adelanto.

⁷ Vida 22, 10.

⁸ Vida, 22,10