

**IGLESIA, CULTURA
Y SOCIEDAD
EN LOS SIGLOS XVI-XVII**

**EDS. REBECA LÁZARO NISO,
CARLOS MATA INDURÁIN, MIGUEL RIERA FONT
Y OANA ANDREIA SÂMBRIAN**



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2016

IGLESIA, CULTURA Y SOCIEDAD
EN LOS SIGLOS XVI-XVII

REBECA LÁZARO NISO, CARLOS MATA INDURÁIN,
MIGUEL RIERA FONT Y OANA ANDREIA SÂMBRIAN
(EDS.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)

COLECCIÓN «BATIHOJA»

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)

SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)

SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)

TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)

SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)

ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)

PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)

LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)

ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)

VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)

ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)

GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA / REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)

GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)

HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

Impresión: Ulzama digital

© De los autores.

ISBN: 978-1-938795-11-4

New York, IDEA/IGAS, 2016

IGLESIA, CULTURA Y SOCIEDAD
EN LOS SIGLOS XVI-XVII

REBECA LÁZARO NISO, CARLOS MATA INDURÁIN,
MIGUEL RIERA FONT Y OANA ANDREIA SÂMBRIAN
(EDS.)

ÍNDICE

EDITORES	
Presentación	9
GABRIEL AMENGUAL	
Interioridad y modernidad. La exploración de los espacios del alma en Santa Teresa de Jesús	13
GABRIELA BOANGIU	
The Church Fresco as Ethnological Document: Voronet̃ Monastery	27
VÍCTOR GARCÍA RUIZ	
Teresa de Jesús y Eduardo Marquina: Iglesia y patria en los siglos XVI y XX	37
ISABEL HERNANDO MORATA	
Paravicino y las letras	51
LUIS IGLESIAS FEIJOO	
La Iglesia y la censura de libros en el Siglo de Oro	63
CONSTANTIN ITTU	
Church, Orthodoxy and Society in the 16 th -17 th Century Transylvania	79
GU DRUN-LIANE ITTU	
Johannes Honterus (1498-1549), Humanist, Printer, Professor, Theologian and Religious Reformer of the Transylvanian Saxons ...	95

RENATA LONDERO

Poesía laudatoria y relaciones entre corte, Iglesia y teatro en
algunos certámenes litúrgicos madrileños del reinado de
Felipe IV (1653-1664) 113

MIGUEL RIERA FONT

Mirabilia y omnipotencia divina. La cuestión de la autoridad
filosófica en *Jardín de flores curiosas*, de Antonio de
Torquemada 127

OANA ANDREIA SÂMBRIAN

La representación del enemigo en el teatro del Siglo de Oro
durante la guerra de los Treinta Años 137

CONSTANTIN ZAMFIR

The Virgin Mary in the Vision of the Cathars 153

INTERIORIDAD Y MODERNIDAD.
LA EXPLORACIÓN DE LOS ESPACIOS DEL ALMA
EN SANTA TERESA DE JESÚS

Gabriel Amengual
IEHM/Universidad de las Islas Baleares

Se trata de situar a santa Teresa dentro de la modernidad desde la perspectiva filosófica, trazando un cierto paralelismo con su primer referente, Descartes. Ello tiene a su vez un efecto en la propia comprensión de la modernidad, poniendo de manifiesto un concepto que fácilmente pasa desapercibido. No se va a hacer de la santa una filósofa, simplemente se intenta mostrar el carácter moderno de su modo de pensar.

Interioridad no es de los términos que suelen usarse para determinar la modernidad. Normalmente se la caracteriza por la revolución científica, operada especialmente por Galileo, o bien por el giro antropológico, del que directamente se reclama Kant, o bien por el *cogito* cartesiano, que pone el yo como punto de partida de la filosofía y como primera verdad clara y distinta sobre la cual se puede construir el sistema filosófico. Y, sin embargo, es uno de los conceptos que bien puede expresar lo que significa la modernidad, aunque obviamente no sin relación con los acontecimientos históricos mencionados.

Una primera aproximación a este enfoque lo encontramos en la caracterización de la modernidad, como la época que se distingue por el principio de la subjetividad. En efecto, entendemos por modernidad aquella época que se caracteriza por su novedad, buscada siempre de

nuevo en un incesante esfuerzo por superar a la anterior¹ y, por tanto, desenvolviéndose esencialmente desvinculada de las tradiciones, autoridades o modelos recibidos². Ahí radica su diferencia fundamental respecto del Renacimiento, el cual pretende retomar los modelos clásicos. La Modernidad, en cambio, se ve remitida a sí misma, al uso de la razón, a la propia subjetividad y autonomía.

El inicio de esta nueva navegación de la filosofía se ha fijado siempre en Descartes³. Con él empieza una filosofía toda ella orientada a la búsqueda de la certeza y a la certificación del conocimiento, el cual, a su vez, ha de fundamentarse en la propia autocerteza del sujeto. Gracias a este planteamiento, «con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía»⁴. Según esta conocida caracterización hegeliana, con Descartes empieza el principio de la autocerteza, el principio del pensamiento que parte de sí mismo, desde el cual, por tanto, puede trazarse una línea continua hasta el idealismo. «Con Cartesio —afirma Hegel— entramos, en rigor, [...] en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. [...] Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa»⁵.

I. EL CONTEXTO DE REDESCUBRIMIENTO DE LA INTERIORIDAD EN LA MODERNIDAD

¿De dónde o cómo surge esta vuelta sobre sí? Surge porque el hombre se ve obligado a buscar certeza, asegurarse de sus conocimientos, y en definitiva de quién es él. El mundo ya no es visto como la plasmación de la verdad y belleza de Dios, sino que se ha convertido en algo enigmático. Es un libro, pero escrito con caracteres matemáticos, redactado en un código que hay que descifrar.

En los tiempos clásicos y en la Edad Media el conocimiento del mundo estaba dominado por el pensamiento de la analogía. Todo estaba relacionado con todo, los cielos hablaban de la grandeza de Dios y del

¹ Sobre el significado de moderno como actual, nuevo, provisional, ver Amengual, 1998, pp. 71-79.

² Amengual, 1996, p. 57 y 1998, pp. 36-41.

³ Sin que puedan negarse antecedentes, especialmente Francisco Suárez.

⁴ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 252.

⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 252.

hombre. Era un mundo limitado, finito, casi al alcance del hombre. «El siglo xvii sufrió y llevó a cabo una revolución espiritual muy radical»⁶. Incluso puede generalizarse un poco más y afirmar que en los siglos xvi y xvii se dio «una profunda revolución que transformó el marco y los patrones de nuestro pensamiento, de la que la ciencia y la filosofía constituyen a la vez la raíz y el fruto»⁷.

Uno se ve obligado a buscar certeza no porque el hombre ha perdido su lugar central y se experimenta como un punto perdido que no sabe hacia dónde va, como afirmará Nietzsche⁸, sino porque el mundo se ha vuelto infinito, inconmensurable, inabarcable para el hombre. La pérdida del geocentrismo y con él del antropocentrismo es considerado, de acuerdo con una visión histórica más fiel, no como una «humillación» o una ofensa, como dirá S. Freud⁹, sino como una ampliación del universo y una exaltación del espíritu.

En efecto, los descubrimientos científicos, resumidos en la denominación de revolución copernicana, son sin duda factores de crisis, pero no tanto por lo que destruyen cuanto por lo que abren. En astronomía rompen «el mundo cerrado» cuya organización interna hablaba de la providencia divina y la ascensión espiritual, de esfera en esfera, desde la concavidad terrestre del cosmos hasta su empíreo¹⁰. Si por una parte el mundo del hombre parece reducirse, ello es solamente una cara de la medalla, la otra es la expansión cultural humana. Al desmitificarse su saber y su poder, al perder el cosmos que formaba el marco de su existencia y el objeto de su saber,

el hombre de este tiempo está confinado a buscar *en él* una certidumbre y una regla: a través de la ola del escepticismo y la del estoicismo, a través de la crítica de la tradición y de las instituciones, lo que surge por todas partes es la cuestión del sujeto, la de una autonomía testigo y creadora de razón, la de una individualidad que sea «mundo» ella misma y verdad del mundo como *cogito*¹¹.

⁶ Koyré, 2000, p. 5.

⁷ Koyré, 2000, p. 1.

⁸ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885-Herbst 1886, en Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, p. 127: «Desde Copérnico el hombre rueda desde el centro hacia x».

⁹ Freud, 1974, p. 2434.

¹⁰ Certeau, 2006, p. 52; Koyré, 2000.

¹¹ Certeau, 2006, p. 53.

Según Hegel el principio de la modernidad es la subjetividad o interioridad, es decir, «el estadio del espíritu que se sabe libre, queriendo lo verdadero, eterno y universal»¹². Este principio se da en la «intimidad del espíritu germánico», por lo que «solamente de esta simplicidad y sencillez pudo surgir la gran obra», la Reforma, en la que cristalizó «el principio de la libertad espiritual» en la que se «llevó a cabo la profunda revolución». «Mientras los demás pueblos habían salido al mundo, habían ido a América, a las Indias Orientales, a adquirir riquezas, a fundar una dominación mundial, cuyo territorio debía circundar la tierra y en que el sol no se ponía»¹³; mientras los demás pueblos se afanaban por buscar en el exterior riquezas exteriores, los germánicos realizaban la Reforma, que «hizo brotar en su espíritu [su interior] la perfección»¹⁴, la libertad. Seguro que Hegel desconocía que las Indias ya habían servido de metáfora para expresar el espacio infinito del alma, que en su interior esconde las mayores riquezas, tal como había hecho en pleno siglo XVI el poeta Francisco de Aldana (1537/1540-1578), hablando de las «Indias de Dios»: «¡Oh grandes! ¡Oh riquísimas conquistas / de las Indias de Dios, de aquel mundo / tan escondido a las humanas vistas!»¹⁵.

Otra circunstancia que obliga a buscar certeza es el clima de crisis y reforma religiosa, tan propia del siglo XVI que vive no sólo la reforma luterana y la tridentina, sino también la carmelitana, la jesuítica, la agustiniana, la franciscana, etc., además de otros movimientos erasmistas y los reunidos bajo el nombre de «alumbrados». Fue un tiempo que hizo necesario mucho discernimiento, no en vano en este tiempo se planteó el proceso de discernimiento o discreción de espíritus de modo muy formal y formulado por San Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*¹⁶.

2. LOS ESPACIOS DE LA INTERIORIDAD

Habiendo puesto de relieve cómo la modernidad consista en un redescubrimiento de la interioridad, quisiera mostrar cómo en Teresa de Ávila (1515-1582) se da este giro al sujeto y a la interioridad, propia de la modernidad, para ello habrá que considerar antes cómo la presenta y

¹² Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 657.

¹³ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 657.

¹⁴ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 658.

¹⁵ Aldana, 1985, p. 450.

¹⁶ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, pp. 167-177.

la describe la santa. El gran tratado de mística de la santa, las *Moradas*, se presenta como un descubrimiento interior, propone

considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal [...]. No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza (1M 1,1)¹⁷.

La metáfora es todavía cosmológica, pero «el “motivo” simbólico de Teresa no habla ya de un *objeto cósmico sino del sujeto*; transpone la antigua cosmología en una antropología. El cosmos [...] se convierte en microcosmos humano»¹⁸.

En sus escritos santa Teresa lleva a cabo una verdadera exploración de los espacios del alma. Frecuentemente se sirve de términos espaciales para describir la interioridad; quizás ahí resida la paradoja de esta clase de discursos. Si el uso de tales términos no es totalmente nuevo, sí lo es, en cambio, el fuerte giro antropológico, subjetivo, interior, de modo que sufren una cierta transformación, que integra el tiempo y la acción. De entre todas las imágenes, hay dos grandes que destacan: el huerto y el castillo o moradas¹⁹. El primero la desarrolla en el libro de la *Vida*, el segundo en el libro de las *Moradas*.

2.1. El huerto

La metáfora del huerto es usada por la santa sobre todo en doce capítulos de la *Vida* (V 11-21), donde con esta semblanza explica los modos y las etapas de la oración. El huerto²⁰ es un tópico simple y estático, con fuertes resonancia bíblicas.

El huerto somos nosotros mismos; es un solo lugar, aunque pueda ser extenso. Parece que santa Teresa está pensando en el huerto de una casa o de un convento, donde se cultivan las cuatro cosas necesarias para la vida diaria, flores y verduras y algún árbol frutal. Con ser claramente

¹⁷ Las obras de santa Teresa se citan según las siglas habituales: V: *Libro de la Vida*; M: *Moradas del castillo interior*; C: *Camino de perfección*; CC: *Cuentas de conciencia*.

¹⁸ Certeau, 2006, pp. 54-55.

¹⁹ Cabría considerar otras metáforas, como «esponja» (CC 15, 53), «espejo» (V 40, 5), «abismo» (V 40, 5). Ver Kralj, 2014, pp. 239-243.

²⁰ Chrétien, 2012, p. 203.

espacial es una imagen con mucho movimiento; es un espacio habitado y trabajado. Nosotros nos encontramos en él, estamos en él trabajándolo, transformándolo, es decir, transformándonos. El huerto requiere un trabajo diario. En este huerto tiene lugar el despliegue de nuestra existencia, entendida —de un modo algo semejante a Kierkegaard— como existencia de cada uno ante Dios, aunque, a diferencia del danés, en Teresa no aparece indicio alguno de angustia y en cambio es muy destacada la obra y gracia de Dios.

El cultivo/la cultura/el cuidado de sí se presenta bajo la metáfora de la cultura de la tierra, la agricultura: una imagen que también se remonta a la patristica y a la biblia misma. Lo que importa es la transformación de la tierra en un jardín para Dios.

La acción de Dios se presupone, pues ha dado el campo, pero también acompaña la acción del hombre. Ahí entra en juego la metáfora del agua, que se da de manera más o menos gratuita y generosa, que va desde el esfuerzo por sacar el agua del pozo, hasta su mera conducción desde el río por la acequia, e incluso la pura donación por la lluvia, que aligera enormemente el trabajo humano y enriquece el campo. Teresa no se recrea en la descripción del lugar; lo importante es lo que acaece en él y en concreto cómo se cultiva.

En cambio, es digno de notar que para explicar los modos de oración, los modos del cultivo del huerto, es decir de nosotros mismos, Teresa despliega toda una hidráulica espiritual, que organiza los diversos grados de oración, es decir, la vida espiritual, según cuatro modos de regar el huerto, cada uno de los cuales tiene su mecánica y sus medios físicos y psíquicos:

[1] sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; [2] o con noria y arcaduces, que se saca con torno [...]: es a menos trabajo que estoto y sácase más agua; [3] o de un río o arroyo: esto se riega muy mejor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha de menester regar tan a menudo, y es a menos trabajo mucho del hortelano; [4] o con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho (V 11,7).

Esta hidráulica es a la vez una energética: los diferentes modos de regar son otras tantas economías psíquicas, donde están en juego nuestras propias fuerzas (o su suspensión) y las fuerzas divinas.

2.2. *El castillo*

La imagen del castillo no presenta rasgo alguno de carácter cabaleresco o romántico²¹. La fortaleza de antaño se ha convertido en el castillo de nuestra conciencia. Esta idea moderna de la conciencia puede entreverse en Teresa, por cuya mano el castillo se ha convertido en morada; no es un lugar para observar, sino para encontrarse con alguien y para ello la luz, como en el primer día de la creación, crea el espacio adecuado para la morada. No hay nada que ver, pero sí hay un camino hacia él, un camino hacia lo íntimo y hacia una presencia en nosotros infinitamente más alta e íntima que la nuestra, que santa Teresa pretende darnos a conocer mediante un gran esfuerzo de exteriorización y expresión.

Mientras en el huerto uno ya se encontraba en él, en el castillo todo gira en torno a cómo entrar; una entrada que atraviesa moradas hasta llegar al «centro y mitad de todas éstas [donde el castillo] tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (1M 1,3). La santa es muy consciente de la paradoja que supone preguntarse cómo entrar, si adonde hay que entrar es uno mismo (1M 1,5). La paradoja se resuelve distinguiendo diversos modos de estar: «va mucho de estar a estar» (1M 1,5), pues uno puede estar «en la ronda del castillo» sin importarle entrar ni saber «qué hay en aquel tan precioso lugar ni quien está dentro» (1M 1,5).

Uno puede estar en sí como si se encontrara fuera de sí. La razón de ello es que todo está en función del encuentro que se da en plenitud en el centro del castillo. Uno está en sí cuando está con Alguien, el Rey dicho metafóricamente, Dios Nuestro Señor, hablando propiamente.

Lo decisivo del centro es que es la morada del Rey, y por consiguiente «es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (1M 1,3). Lo primero pues que se requiere es poner «los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey» (1M 2,8). Este «poner» es lo que debe aportar cada uno, es la acción del alma. Sin embargo por sí misma no podrá llegar a su centro, sólo Dios puede «meter» al alma en su centro: «Su Majestad nos ha de meter y entrar Él en el centro de nuestra alma» (5M 1,12). Uno puede proponerse la meta de entrar, pero es conducido al interior de sí mismo por otro, por aquel con quien nos queremos encontrar.

²¹ Chrétien, 2012, p. 206.

2.3. *La entrada*

La posibilidad fundamental para la entrada viene dada por ser criatura, hecha a imagen del creador, lo cual permite entender «la gran dignidad y hermosura del ánima» y a la vez «comprender la hermosura de este castillo» (1M 1,1). La respuesta a dicha invitación es lo que marca el camino de entrada, camino que se anda por medio de la oración y del conocimiento de sí mismo; ello se debe a que, curiosamente estamos fuera de nosotros mismos y se trata de entrar en nosotros (un tema muy agustiniano). La entrada como tal no se describe, aunque sea lo decisivo, en cambio, lo que se desarrolla a lo largo de toda la obra es el itinerario que atraviesa las moradas del castillo hasta llegar al centro.

Este itinerario ha empezado con la exhortación «poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey» (1M 2,8). Pero pronto se da un cambio de registro: del «ver» se pasa al «oír»; del griego y moderno «ver» se pasa al bíblico «escuchar y seguir», recordando que la primera dificultad para entrar es el «gran ruido» (4M 1,10, pról. 1) que impide escuchar al «gran Rey» y «buen pastor», que «con un silbo tan suave, que aún casi ellos mismos no le entienden» invita a entrar, a «que se tornen a su morada» (4M 3,2).

2.4. *La alteridad en el propio centro*

Lo que constituye la tónica cristiana como tal, y que rompe sobre todo con las tónicas psicológicas,

es que el espacio interior forma un habitáculo o una morada para Dios mismo que puede venir a residir en ella. [...] El centro de nosotros mismos debe hacerse lugar de hospitalidad para Dios y esto determina el conjunto de la concepción y de la descripción de la vida psíquica y de la arquitectónica de las potencias o facultades que son nuestras. Todo está pensado en función de tal acontecimiento, fugaz o duradero, porque tal es el fin más alto y el más específico como hombres²².

Este modo de concebir y describir la interioridad tiene la peculiaridad de poner la alteridad en el mismo centro de la propia interioridad. El Otro, en mayúscula, se encuentra en el corazón mismo de la identidad²³. Podría pensarse que la afirmación de la alteridad dentro del

²² Chrétien, 2012, p. 211.

²³ Chrétien, 2012, p. 212.

uno es una proposición platónica o plotiniana, pero la diferencia estriba en que aquí se parte de una dualidad, se llega a la unidad sin anular la dualidad, de modo que en todo momento se da la dimensión personal del encuentro. Dicha dualidad se ve reforzada en la reversibilidad de las relaciones entre el alma y Dios; así tanto puede afirmarse que Dios tiene en el alma su morada (7M 1,1), como también que Dios mismo es «como una morada o palacio muy grande y hermoso» (6M 10,3), al que somos invitados entrar.

3. AUTOCONOCIMIENTO Y CONOCIMIENTO DE DIOS

Las metáforas de huerto y castillo son espaciales, y sin embargo, no son estáticas, más bien aluden a un trabajo continuo y, tratándose de uno mismo, presentan al alma como algo en construcción y en búsqueda, un *work in progress*. Dicha elaboración de sí mismo sólo puede realizarse sobre la base del conocimiento de sí mismo. Si en toda la obra teresiana el conocimiento de sí tiene un lugar central, como la piedra angular sobre la cual se ha construido todo el edificio, «lo que más importa» (1M 2,13), «es quizás en *Moradas* donde aparece con toda su fuerza y valor capital»²⁴. La relevancia, de que goza en este escrito, se debe a que su tema es precisamente el viaje interior que es a la vez hacia el pleno encuentro con Dios y un proceso de conocimiento de sí.

Pero ¿qué significa conocerse? Lo primero y más básico es lo que la Escritora abulense llama «andar en verdad». Con esta expresión define ella la humildad: «la humildad es andar en verdad» (6M 10,8). Y explica que

«andar en verdad» no consiste sólo en «que no digamos mentira, [...]»; sino que andemos en verdad delante de Dios y de las gentes de cuantas maneras pudiéremos, en especial no queriendo nos tengan por mejores de lo que somos, y en nuestras obras dando a Dios lo que es suyo y a nosotras lo que es nuestro, y procurando sacar en todo la verdad (6M 10,7).

Se trata sobre todo de no mentir con la vida, con las actitudes y las acciones, que todas ellas respondan a lo que se es, sin fingimientos ni enmascaramientos. El andar en verdad remite, pues, a lo que se es en propiedad, propia y auténticamente, pero remite también a la relación con el otro que nos configura: el Otro y los otros, Dios nuestro Señor y

²⁴ Sancho Fermín, 2014, pp. 319-320.

la gente. El autoconocimiento no se da en una irreductible soledad, sino en diálogo con los otros, aunque sea un diálogo que tenga lugar en lo más interior del corazón humano.

El castillo es el yo que somos o que habitamos. Se trata de conocerlo para poder transitar de morada en morada hasta llegar a lo más interior, donde reside el rey. Para dicho viaje interior hemos de conocer los recursos con que contamos: la razón, la fe, la memoria, la voluntad, el entendimiento, la imaginación, etc. (2M 1,4). De entrada la santa advierte, como si se anticipara a Freud, que el yo no se caracteriza por la paz y armonía, sino más bien semeja un campo de batalla, puesto que «los demonios de mil maneras» dan aquí «la batería» (2M 1,3).

El autoconocimiento se despliega sobre todo en dos dimensiones, que resultan complementarias, de tal manera que se alimentan recíprocamente: la humildad respecto de sí mismo y la admiración o acción de gracias respecto de Dios.

En la doble dimensión del autoconocimiento, la humildad y la admiración, se tematiza la relación entre el conocimiento de sí y el conocimiento de Dios. En efecto, la humildad, lejos de provenir de una baja autoestima, surge del mismo encuentro con Dios, en el que uno choca de inmediato con la condición pobre y miserable, precisamente por experimentar algo que no es fruto del propio esfuerzo, sino de su misericordia, «como quien se ha escapado de una batalla peligrosa con haber ganado la victoria, queda alabando a nuestro Señor, que fue el que peleó para el vencimiento; porque conoce muy claro que ella no peleó» (6M 1,10).

4. DE LA DUDA A LA CERTEZA: EL *COGITO* TERESIANO

No resulta difícil ver en la interioridad teresiana anticipos del proceso cognitivo que un siglo después expondrá Descartes en sus *Meditaciones*, especialmente en la segunda y tercera meditación. Estos anticipos se descubren ciertamente después de haber conocido las explicaciones del filósofo, pero tienen el interés de mostrar lo que debe caracterizarse como yo moderno de santa Teresa, que sabe de sus dudas y se pone en búsqueda de aseveración y certificación, tan propias del espíritu de la modernidad.

A pesar de que partía siempre de experiencias, le asaltan las dudas. Así afirma:

hasta que la experiencia es mucha queda el alma dudosa de qué fue aquello: si se le antojó, si estaba dormida, si fue dado de Dios, si se transfiguró el demonio en ángel de luz. Queda con mil sospechas, y es bien que las tenga, porque —como dije— aun el mismo natural nos puede engañar allí alguna vez (5M 1,5).

Como buen espíritu moderno no sólo constata las dudas, sino que las considera propias del espíritu humano; cuenta con la posibilidad del engaño y del autoengaño. De manera algo cartesiana la santa sitúa la duda en tres fuentes: los sentidos (V 28,4), la imaginación (6M 9,9) y el demonio (V 27,6-7). En definitiva, intenta superar el reproche de la autosugestión y del maligno influjo exterior del demonio. En este sentido cabe constatar un grado más de autocrítica que en el planteamiento cartesiano, puesto que se pone en cuestión la misma certeza de sí mismo, que Descartes admite convirtiéndolo en el punto de partida indiscutible.

¿Cuál es el proceso de aseveración y certificación que emprende la santa? Se pueden distinguir tres vías por las que afirmará la verdad de su experiencia. En primer lugar está la reivindicación de la verdad de su certeza, de su seguridad. Este es el punto de partida, pues si su propia experiencia no resiste su propia verdad, sobran las otras dos vías. Para ello va a insistir en cómo la experiencia en cuestión la ha marcado, que la lleva grabada, que forma parte de su sí mismo más íntimo y configura su existencia y que, por otra parte, no miente ni finge.

El primer paso consiste, pues, en afirmar lo vivido subjetivamente y el hecho objetivo, el dato fenomenológico esencial, en este caso, el sentimiento vivo de la presencia de Cristo junto a ella. Lo vivido no se afirma independientemente del hecho objetivo. La misma fuerza de convicción le viene de la propia experiencia.

La aseveración de la verdad de su experiencia implica que la visión es una información que le viene del exterior (escapando de esta manera al reproche de la autosugestión) y que no puede ser obra del demonio, pues ahí «paréceme que es adonde el demonio se puede entremeter menos», por dos razones: primera, porque el contenido no encaja con dicho autor; y segunda, porque con dichas visiones Dios hace «que entienda el alma lo que Él quiere y grandes verdades y misterios» (V 27,6).

Otra razón a favor de la verdad de la experiencia es la confesión de una pasividad, que es el paso de otro en uno mismo, de sentirse tan cogido y sobrecogido por Dios, que, a la vez que se proclama que todo

es gracia, se confiesa la propia humildad. «Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre, que en ninguna manera se puede dejar de creer» (V 18,14).

A este primer proceso de autoverificación le acompañan dos nuevos argumentos o motivos externos de certeza: los frutos y la comunión eclesial. Con la apelación a los frutos se busca una verificación por la práctica; y con la comunión eclesial se apela a los otros, a una verificación intersubjetiva, a la propia comunidad cognitiva dentro de la cual se tiene la experiencia.

5. CONCLUSIÓN: INTERIORIDAD DESFONDADA, HABITADA

El paralelismo con Descartes (1596-1650) resulta fácil establecerlo²⁵. El *Discurso del método* (1637) es también un relato autobiográfico, que empieza «como un hombre que camina solo y en las tinieblas»²⁶ y en su interior descubrirá no sólo el punto de partida, la verdad inconcusa, indubitable, clara y distinta, el yo que piensa, sino también la idea de Dios, especialmente en las *Meditaciones metafísicas* (1641)²⁷. Teresa (1515-1582), en cambio, hace su descubrimiento correspondiente casi un siglo antes: *El libro de la Vida* (1562) y *Las moradas* (1577).

Sin embargo, estos paralelismos ponen de relieve todavía más las diferencias. La primera: en Teresa el punto de partida no es la duda, sino la confianza y se llega a una mayor confianza y determinación. Incluso podría decirse con más propiedad que el punto de partida es la llamada, la experiencia y la confianza. El punto de partida es sugerido e inducido. Sin embargo, también en Teresa lo experimentado requiere una certificación frente a las dudas que asaltan desde diversos frentes. Y ahí es donde aparece una segunda diferencia tanto o más radical. En efecto, aunque no pueda negarse la búsqueda de certificación, el proceso no se juega sólo en el campo de la reflexión del sujeto sobre sí, sino en el ámbito del encuentro. Más que un proceso de aseveración es un proceso de encuentro. La interioridad misma es pensada y vivida como lugar de encuentro. Nos encontramos, pues, lejos de todo solipsismo, puesto que el otro está en mí: «hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo [un] edificio para tal Señor» (C 28,9).

²⁵ Ver Certeau, 2006, pp. 56-57.

²⁶ Descartes, *Discurso del método*, p. 22.

²⁷ Descartes, *Meditaciones metafísicas*.

«No nos imaginemos huecas en lo interior» (C 28,10). «Alma, buscarte has en mí / y a mí buscarte en ti»²⁸.

Se trata de un verdadero *cogito*, de una autoaseveración, de un encuentro con uno mismo y, sin embargo, no es solipsista, es un encuentro con Alguien, hay una experiencia de alteridad en lo más profundo de la subjetividad. Se trata de una subjetividad o una interioridad desfondada, habitada.

BIBLIOGRAFÍA

- Aldana, Francisco de, *Poesías castellanas completas*, ed. José Lara Garrido, Madrid, Cátedra, 1985.
- Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid, Caparrós, 1998.
- Amengual, Gabriel, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996.
- Certeau, Michel de, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Chrétien, Jean-Louis, «L'espace intérieur dans la pensée de sainte Thérèse d'Avila», en *Le défi de l'intériorité. Le Carmel réformé en France, 1611-2011*, ed. Jean-Baptiste Lecuit, Paris, DDB, 2012, pp. 201-222.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Freud, Sigmund, «Una dificultad del psicoanálisis» (1917), en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva 1974, vol. III, pp. 2332-2336.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, México, FCE, 1977.
- Ignacio de Loyola, san, *Ejercicios Espirituales*, ed. Cándido del Dalmasses, Santander, Sal Terrae, 1990.
- Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 2000.
- Kralj, Robert, *El problema de la certeza en la experiencia mística de Santa Teresa*, Salamanca, 2014 (Univ. Salamanca, tesis doctoral en filosofía).
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885-Herbst 1886*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, vol. XII, Munich, De Gruyter, 1980.
- Sancho Fermín, Francisco Javier, «Una puerta para la esperanza: el conocimiento de sí y la oración en el *Castillo Interior*», en *Las Moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, ed. Rómulo Cuar-

²⁸ Teresa de Jesús, *Obras completas*, p. 655.

tas Londoño, Burgos, Monte Carmelo/Universidad de la Mística-CITES, 2014, pp. 317-341.

Teresa de Jesús, santa, *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, BAC 2002, 9ª ed. (se citan según las siglas habituales: V: *El libro de la Vida*; M: *Moradas*; C: *Camino de perfección*).

C o l e c c i ó n B a t i h o j a



El presente volumen recopila una serie de trabajos que, con enfoque multidisciplinar, abordan la relación entre Iglesia, cultura y sociedad en los siglos XVI y XVII. Los temas varían desde la perspectiva filológica e histórica hasta la teológica y filosófica, todas las cuales aplican su método específico de análisis a las obras del Siglo de Oro español (con extensión, en algunos casos, a la cultura rumana), destacando así la multitud de perspectivas desde las que dicho periodo se puede pensar y (re)interpretar.

Rebeca Lázaro Niso es profesora de la Universidad de La Rioja e investigadora del grupo BITAE de la misma universidad.

Carlos Mata Induráin es investigador y Secretario del Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra.

Miguel Riera Font es investigador de la Universidad de las Islas Baleares (beca pre-doctoral de la comunidad balear financiada con fondos FEDER).

Oana Andreia Sâmbrian es investigadora titular de la Academia Rumana. Su especialidad son los estudios culturales y las relaciones rumano-españolas.



**UNIVERSIDAD
DE LA RIOJA**



La BIBLIA
en el
TEATRO AUREO ESPAÑOL



**Govern
de les Illes Balears**



**Universitat
de les Illes Balears**

Instituto de Estudios
Hispanicos
en la Modernidad



Universidad
de Navarra | **GRISO**



instituto de estudios auriseculares

IGAS Institute of Golden Age Studies / IDEA Instituto de Estudios Auriseculares