

Mística y vitalismo espiritual

Isabel García Magaz¹

Recibido: 18/04/2019 / Aceptado: 14/02/2020

Resumen: Desde unos de los versos más conocidos de la mística española, se tratará de mostrar, mediante una reflexión que contextualice su lenguaje, el trasfondo vital que subyace en la espiritualidad que los formula.

Palabras clave: alumbradismo, conversión, deseo, espíritu, oración, recogimiento, unión, vitalismo.

[en] Mysticism and spiritual vitalism

Abstract: From ones of the best-known verses of Spanish mysticism, we will try to show, through a reflection that contextualizes its language, the vital background that underlies in the spirituality that formulates them.

Keywords: alumbradism, conversion, desire, prayer, retreat, spirit, union, vitalism.

Sumario. 1. Unión y amor puro, 2. Aspectos del deseo de morir, 3. La lucha espiritual, 4. La altura, 5. Vitalismo y vigilia, 6. Conclusión, Bibliografía.

Cómo citar: García Magaz, I. (2020): Mística y vitalismo espiritual, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2), 235-245.

Muero porque no muero²
*Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero*

El objetivo de este ensayo es solamente el de llevar a cabo una reflexión sobre estos versos que sea capaz de contextualizar, de alguna manera, su lenguaje, el lenguaje de la mística, en su espiritualidad religiosa. Por ello trataré de acompañar los primeros versos de este canto con algunos otros ecos de la mística que quizá puedan devolverles la profundidad espiritual que poseen y hacer advertir, al mismo tiempo, el vitalismo que subyace en ellos. Esta reflexión parte así de la necesidad de meditar sobre la distancia que nos separa de estos versos. Sobre la distancia temporal, perceptible en el lenguaje y en el uso que de las palabras hacemos para significar cosas tan distintas. ¿Qué eran la vida y la muerte para los hombres del siglo XVI, qué significaban estas palabras, en

su contexto, qué valoraciones, qué valores, se escondían detrás de ellas? ¿Qué decían sus palabras no sobre la realidad, sino sobre ellos mismos, sobre sus propias realidades, sobre sus anhelos? ¿Y qué subyacía en los anhelos de estas palabras, en los anhelos de la espiritualidad que las formula?

Creo que es fundamental meditar sobre esa distancia antes de aproximarse a estos versos, a cualquiera de los versos que la mística ha producido. Considerar, por simple que sea, que la vida que se vive no es la misma, la vida que se significa, y menos todavía la muerte. Que nada queda quizá tan vaciado de su sentido hoy como las palabras que entonces se usaban para significar las vivencias de una espiritualidad apasionada, sincera y viva. Con todo ello, no pretendo abstraer con una reflexión lo que no lo era, ni ensordecir y agotar con ella este canto; pero creo que es necesario, precisamente para escucharlo, no obviar el contexto espiritual en que se sitúan sus palabras. Y ese contexto es la religión, la religión

¹ isabeg04@ucm.es
Universidad Complutense de Madrid
<https://orcid.org/0000-0002-6913-7289>

² Cito los primeros versos de la conocida “letrilla” sin identificar autor, ya que, recogidos con sus variaciones tanto en la obra poética de Santa Teresa como en la de San Juan, lo que interesa es más bien lo representativo de los mismos por la inspiración común que despertaron y por la tradición bíblica y popular compartida que subyace en ellos.

cristiana y católica con todo el peso y la determinación verdadera que ésta ejercía en el mundo interior y exterior del siglo XVI. Intentemos por tanto recordar que estos versos no son simples versos como los que hace la poesía profana, como no son simples imágenes los iconos. Que lo que los saca de la profanidad es, precisamente, ser la expresión de una vivencia religiosa, es decir, ser expresión de una experiencia que trasciende en todo a las vivencias comunes. Con un trasfondo de profanidad si se quiere, pero sublimada, llevada hasta su límite más profundo, hasta su trascendencia. El amor y el dolor llevados, en relación con Dios, hasta sus últimas consecuencias, hasta “lo profundo del alma”, tal y como ellos mismos lo expresaban. “Poesía mística – recordaba Melquíades Andrés– no equivale a poesía religiosa, ni siquiera a poesía religiosa cristiana, sino a vivencia de la unión con Dios por amor”.³

1. Unión y amor puro

¿Y qué es la unión con Dios por amor? *Vivo sin vivir en mí*. ¿Y qué es el yo para un místico? Quizá nadie como él haya descubierto y desengañado amargamente sobre su fatuidad. “Nonada” es el yo, el yo que se engaña creyéndose un dios, y cuanto más se cree un dios más lo aleja a éste de sí, más desproporcionada se hace la distancia entre ambos. No es sino un “gusanillo”⁴ para Santa Teresa, que en deshaciendo su nada construye la tela con que se transforma *en* Dios. ¿Qué es entonces la unión con Dios por amor? Es una transformación, la de ese gusanillo, la de esa nada; o en los términos de San Juan de la Cruz, la de la “amada en el Amado transformada”,⁵ la del alma que es lo que ama, en Dios que es el absoluto del deseo, lo amado absolutamente. Transformación que es conversión, que implica vuelta hacia esa nada que se es, giro, que se establece desde las tres potencias del alma: el hombre recuerda o despierta a su nada, olvidada en las distorsiones de los afectos a lo mundano o adormecida en las diversiones y el bullicio del mundo; entiende esa nada en que consisten los pretendidos atributos o cualidades pasajeras en que fijaba su individualidad. Y desea también, junto a este recuerdo y comprensión de su nada, ser verdaderamente, es decir, en el Espíritu, en Dios, en aquello donde el cristianismo establece la única sustancialidad inmutable e imperecedera.

La transformación, por ello, de “la amada en el Amado”, del alma que ansía ser en aquello que únicamente *es* por encima del resto de realidades contingentes, no es un amor común, sino religioso y religioso en su sentido menos común y más hondo, místico. Es un “amor puro”, que implica morir a la suma de los deseos de un yo que querría en todo imponer su voluntad sobre los otros, para someterse en todo a la voluntad de Dios *por amor*. Por amor, lo subrayan ellos, y por nada más.

Porque no se busca nada más en este amor sublimado que el “estarse amando al Amado”.⁶ Un amar que no se agota, que, según San Juan de la Cruz, en esta vida mortal “por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más” siempre puede ir a “más profundo en Dios”.⁷ Por amor, solamente, también como camino, pues en esa conversión del deseo y la mirada, el místico, ya no busca a lo que ama, a Dios, por las cosas, las figuras, ni las razones, sino que comprende, negativamente, con el “ojo del alma” o con el “ayuntamiento del amor” que este absoluto del deseo sólo se aparece en lo invisible, en lo que es por encima de cada uno de los ejemplares del ser en que se derrama.

La transformación ha de entenderse, por lo tanto, en su sentido más radical, pues para vivir en Dios hay que morir necesariamente a uno mismo, es decir, a la voluntad. Ninguna muerte como esta, reconocen, ningún sacrificio como el de la obediencia, como “el yugo de la obediencia y sujeción por la propia negación, la cual es la más verdadera cruz”.⁸ Pues como lo explica Fray Juan de los Ángeles “No hay sacrificio tan agradable al Señor como éste, ni de tanto provecho para el alma. Porque no hay cosa tan estimada ni tan propia del hombre como la voluntad; y quien ésta dió, todo lo que pudo dar dió”.⁹

“Soy lo que amo”¹⁰ comprendían, con San Agustín. Que todo hombre es, se define, por aquello que ama, que está sujeto y determinado por su amor y su deseo, que tiran de él para hacerlo a su imagen y semejanza: “Y así el que ama criatura, tan bajo se queda como aquella criatura, y, en alguna manera, más bajo; porque el amor no sólo iguala, más sujeta al amante a lo que ama”.¹¹ Sujeto siempre y siervo siempre, por su propia condición caída, en un cuerpo, concupiscente. Por su amor, por el deseo que le define. Por ello, la libertad en sentido espiritual no podía consistir sino en servir al amor correcto, en ese amor puro, en amar, en someterse en todo a aquel de cuya voluntad depende el verdadero bien: “¡Oh agradable y muy alegre la servidumbre de Dios, con la cual se orna el hombre verdaderamente libre y santo!”¹² La libertad espiritual no es sino una servidumbre al Bien Verdadero o Bien Sumo que el místico reconoce únicamente en Dios, en el Dios invisible, cuya voluntad toda puede resumirse en la sencilla enseñanza evangélica del amor. La libertad espiritual para el cristiano se traduce así, más que en una libertad abstracta, en un cambiar el Señor o el reino al que se obedece, en una conversión del deseo que pasa de sujetarse a lo visible para hacerlo a lo invisible. En muerte, por tanto, necesariamente del yo, sin la cual no se puede servir enteramente a Dios. Morir al yo es así, morir a una engañosa libertad y engañoso bien en que consiste el obedecer en todo a las pasiones y apetitos inmediatos. Es amar otro género de

³ M. Andrés. *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología*. Cuarta época, D) “Mística y poesía”. Madrid, BAC, 1996. P. 258.

⁴ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas quintas, II, §1-9.

⁵ San Juan de la Cruz. *Noche oscura*. Poema.

⁶ *Ibid.* Poesía, Letrillas, “Suma de la perfección”.

⁷ *Ibid.* *Llama de amor viva*. Comentario, I, §12.

⁸ M. de Molinos. *Guía espiritual*. Lib. III, III, §20.

⁹ Juan de los Ángeles. *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*. Primera Parte, XVI.

¹⁰ D. de Estella. *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, LXXXVI.

¹¹ San Juan de la Cruz. *Subida del monte Carmelo*. Lib. I, 4, §3.

¹² T. Kempis. *Imitación de Cristo*, III, 11, §17. Trad. Fray Luis de Granada.

bien, gozarse verdaderamente en otro género de servidumbre que ya no se encubre, sino que se reconoce orgullosamente como tal. “¿Queréis saber qué es ser espirituales de veras? –dice Teresa– es hacerse esclavos de Dios”.¹³

2. Aspectos del deseo de morir

La sabiduría mística se descubre entonces como sabiduría de amor, filosofía de la voluntad, saber espiritual que tiene como primer y primordial objeto el conocimiento de lo único que es digno de ser amado, el conocimiento de Dios o del Amado: “quien tiene ciencia de amor, la tiene de todo el bien y mal de hombre, de todos los vicios y virtudes, de su felicidad y perdición; y quien esto ignora, dese por ignorante de todo género de bien ó mal que toque al hombre”.¹⁴

El deseo de morir ha de entenderse, por tanto, desde la importancia primordial que esta espiritualidad hace del problema del bien y la posibilidad de identificarlo.

Así, ese deseo de morir no es sino deseo de combatir un amor desordenado, un *falso gozo* que nubla el juicio y acaba en tristeza, enfermedad que debilita, destruye y aniquila.¹⁵ Detrás del deseo de morir, para la mística sabiduría, hay pues, un interés práctico y vital por adquirir una distancia afectiva respecto del mundo y las bajas pasiones para poder reconocer el verdadero bien y el verdadero gozo por encima de la reducida perspectiva del bien que se forma el yo según los apetitos inmediatos o las delectaciones en lo mundano. Los “ciegos”, los que “andan en tinieblas” son entonces, bajo esta mirada, los que no han muerto al mundo, los que sumergidos en él y en las pasiones desenfrenadas, todo lo juzgan desde lo inmediato, desde lo sensible, desde lo visible; cegándose, en ello, a los bienes espirituales y al conocimiento de Dios, de aquello que sólo se podía conocer y sentir si se moría antes a la delectación terrenal y a los “malos pensamientos” formados en su afición. Decía así Fray Juan de los Ángeles que “Tales son los pensamientos cuales la cosa que se ama”,¹⁶ y que por ello, si sólo se ama la tierra tan baja como ella habrá de quedar el conocimiento y gusto del bien. De esa posibilidad de distanciamiento o desprendimiento depende, por ello, el interés supremo de esta sabiduría por conocer cuál es el verdadero bien, de sentirlo realmente y ante todo, de adquirir la felicidad por la que todos los hombres condicionan su vida.

El deseo de morir es así el revés del deseo por adquirir una mirada desengañada, en sentido afectivo, es decir, limpia de los afectos desordenados¹⁷ que impiden

tener una disposición pura, una visión clara para percibir ese bien del que depende la verdadera felicidad, la salud y beatitud del alma cristiana.

Distancia, por lo tanto, necesaria respecto a lo terrenal, respecto a las bajas pasiones, para ver desde mayor altura, o desde mayor profundidad en una pasión más honda. Pues comprende también la sabiduría cristiana en esta espiritualidad que según el color de la pasión que domine nuestra alma así juzgaremos las cosas. Así trataba de ilustrarlo Juan de Borja en uno de esos “emblemas” o “empresas” morales, diseñados para despertar al “caballero cristiano”, advirtiéndole con ello de esa peligrosa distorsión provocada por los afectos, pues:

[...] como el que mira con antojos, todo lo que ve le parece de la color que ellos son, y así le parecen las cosas grandes o pequeñas conforme a la hechura que ellos tienen, de la misma manera las pasiones y afecciones del alma hacen que todo parezca conforme a la pasión que la señora.¹⁸

En la criatura humana, caída en un cuerpo y sujeta a sus limitaciones y precariedades, el conocimiento de Dios dependerá, entonces, de una disposición afectiva, de un deseo y más que un deseo, de una pasión, que disponga para acceder a aquello que se desea. Pues como afirma la *Sabiduría*, el principio de ésta es un verdadero deseo de ella.¹⁹ Aquí el amor precede al entendimiento y lo ilumina o llena de intención pura a éste. Así, la sabiduría mística, parece no desatender un momento los límites de la naturaleza humana, comprendiendo en su fino análisis de las pasiones, el peso que el deseo tiene en ella.

De esta convicción del alcance infinito del deseo²⁰ y el “poderío” supremo²¹ de la facultad de la voluntad en el alma humana, parte la exigencia de la conversión afectiva para la unión con Dios, y de ella, la de la necesidad del trabajo de la ascesis, como medio o ejercicio sólo bueno o útil en la medida en que siendo bien empleado pueda servir para conducir a ese fin supremo. Así trataba de recordarlo Juan en su *Subida*, volviendo a la pregunta paulina “¿Qué conveniencia se podrá dar entre la luz y las tinieblas?”, para hacer ver la importancia de esa “mortificación del apetito” sin la cual no puede el alma disponerse para “comprender” a Dios:

[...] si las tinieblas, que son las afecciones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí. [...] Y así como no comprende a la luz el que tiene ti-

¹³ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas séptimas, IV, §8.

¹⁴ Juan de los Ángeles. *Triunfos del amor de Dios*. Prólogo.

¹⁵ En estos mismos términos lo explicita y desarrolla Fray Juan de los Ángeles en su *Lucha espiritual* (Primera Parte, XVII), donde recogiendo el saber de la tradición clásica, realiza una defensa del amor de Dios como “verdadero gozo” en tanto que éste y sólo éste es firme e inmortal fuente de alegría, salud, fuerza y “vida del alma” misma.

¹⁶ Juan de los Ángeles. *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares*, I, V, Art. V.

¹⁷ San Juan de la Cruz. *Subida*. Lib. I, 8-9.

¹⁸ J. de Borja. *Empresas morales*. Primera parte. Emblema titulado “Sic animi affectus”.

¹⁹ Sab 6:11-17.

²⁰ Juan de los Ángeles. *Lucha espiritual*. Primera Parte, XIV.

²¹ Tal como lo expuso en su *teología mística* Hugo de Balma, obra que influirá profundamente en la espiritualidad de la mística española. Sobre este “poderío” de la voluntad: *Sol de contemplativos*, XLVI.

nieblas, así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición.²²

Frente a esa afición a las criaturas de la que se deriva, para el místico, la insatisfacción en ese amor superficial, la flaqueza espiritual del mismo, la ignorancia del bien y el pecado; la conversión a Dios debía significar el amor a su sola voluntad, y en ello, la entrega absoluta, la sujeción perfecta a su amor y liberación de toda servidumbre a lo mundano, un morir definitivamente a esas afecciones terrenales que enflaquecían o debilitaban el espíritu para el amor a lo celestial. Frente a ese adormecimiento y oscuridad en lo mundanal, la conversión significaba despertar o encenderse en el amor y pasión a “sólo Dios”.

Pero comprendiendo, también aquí, los límites de esta disposición ascética. Pues aunque el hombre debía hacer todo lo posible por disponerse desaparegándose de los afectos al mundo en esa “noche del sentido”, no bastaba esto para encenderse a una pasión más alta, por ello, advertían que la fuerza de esa pasión a lo divino dependía también de una pasividad y era entendida en gran medida como una gracia, como la gracia de un fervor con que sólo podía vencerse realmente a los demás apetitos:

Porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar con ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros. Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias.²³

En este sentido, quizá se comprenda mejor el significado de la muerte en el proceso que experimenta la espiritualidad religiosa. La transformación verdadera de unos afectos por otros en que consiste la conversión. Ella implicaba en gran medida, siguiendo la sabiduría bíblica del temor de Dios, en ese amor a la sola voluntad divina, un amar la justicia misma, un gozarse en el bien y aborrecer el mal; entendiendo y sintiendo que en ello “se hace bien a sí mismo”, y “a sí mismo se perjudica”.²⁴ Bajo esta perspectiva, el sabio cristiano, desengañado, debía entender que quien obra mal de su propia alma es enemigo. Enmarcado en la espiritualidad del místico, este desengaño no era sólo intelectual sino ante todo afectivo, experiencial, desengaño del amor al mundo que implicaba un dejar de gozarse en lo que antes se gozaba para empezar a hacerlo en lo que antes le amargaba: “la alegría de los justos es Dios y en Dios, y su gozo es de verdad”.²⁵ Así, muy cercanos al neoplatonismo

mo y neostoicismo,²⁶ la vida verdadera era entendida como la “vida buena”, la vida en justicia, en virtud y en esfuerzo, en “imitación de Cristo”, vida en el “Bien verdadero” de su voluntad y no una vida más larga y plagada de placeres: “No confíes en el tiempo, que está por venir, no quieras larga vida, sino buena vida, ni hagas mucho por vivir muchos años; pero debes trabajar por vivir buenos años”.²⁷

Y así, la muerte no se comprendía tanto, o no tan sólo, como la muerte del cuerpo, sino también como una vida de injusticias, de arrepentimientos constantes, de morir en cada uno cada vez. Como una vida, también, de inquietud y huida en una animalidad ciega. De desconocimiento de sí mismo, del verdadero bien y del espíritu. Llamaba Teresa “gran bestialidad” a esto, a “cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas”.²⁸ La vida en Cristo, la conversión definitiva a él, se entendía entonces como vida verdadera. Y por ello, la muerte al mundo, bajo esta mirada, no era tanto muerte como transformación, “matando, muerte en vida la has trocado”,²⁹ es nacer según el lenguaje de San Pablo a la “vida nueva”, espiritual. Adquiriendo la muerte esa importante connotación positiva en el lenguaje místico: “¡Dichosa muerte, que no quita la vida, sino que la muda en mejor!”.³⁰

Tiene, pues, la muerte, esa dimensión espiritual que significa claramente morir al pecado. Pero también la de morir a una vida donde todo goce harta y cansa prontamente, donde no halla el alma esa “fonte” infinita en donde nunca hay “hartura” ni cansancio de

²⁶ Entiéndase, con cercanos a neoplatonismo y neostoicismo, sencillamente en lo que se refiere a la semejanza filosófica rápidamente reconocible entre estas ideas cristianas que estamos comentando con las de los autores clásicos, leídos y citados, en ocasiones, por ellos mismos en sus escritos para dar a entender sus enseñanzas espirituales. No nos referimos con ello, sin embargo, a una influencia que haga de la mística española una suerte de simbiosis cristianizada de estas corrientes clásicas. Conviene dejar claro este punto, para evitar caer en el problemático tópico sobre el platonismo de los místicos españoles. Tópico incorrecto, como intentamos mostrar en este ensayo, sobre todo en lo que se refiere a todo intento por reducir la mística y todo lo referente a la contemplación, con una suerte de espiritualismo puro o intelectualista, así como con una antropología dualista, completamente opuesta a la visión integrada del hombre característica de los místicos españoles. En cualquier caso, como muy bien dejó advertido Melquiades Andrés en su estudio histórico, todo intento por encasillar la mística de esta espiritualidad en una corriente o escuela determinada de pensamiento es de entrada cuestionable, en la medida en que los místicos, ajenos a los “rodeos” y discusiones escolásticas, buscan por y ante todo, situar el conocimiento religioso en el nivel prioritario de la experiencia personal: “Los místicos no se detienen en el aspecto ontológico (naturaleza y esencia) de la misma, sino en el operativo, existencial y experiencial. Dejan a los especialistas la solución de los problemas filosóficos y teológicos que comporta. Ellos no son aristotélicos, ni platónicos, ni germánicos, ni mediterráneos en ejercicio. No dividen externo e interno, fe y obras, como alumbrados, erasmistas y luteranos. Aceptan la antropología y psicología de la época, para marcar los peldaños que llevan a la unión con Dios. Dios se une al hombre integrado, no desintegrado ni corrompido sustancialmente”. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, BAC, 1994. C. II, p. 32; XI, 10. “Sobre neoplatonismo en la mística española”, pp. 326-330.

²⁷ D. de Estella. *Libro de la vanidad del mundo*. Segunda Parte, LXXXI.

²⁸ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas primeras, I, §2.

²⁹ San Juan de la Cruz. *Llama*. Poema, 2. Comentario, 2, §32.

³⁰ Juan de los Ángeles. *Consideraciones sobre el Cantar*, II, VI, Art. III.

²² San Juan de la Cruz. *Subida*. Lib. I, 4, §2-3.

²³ *Ibid.* Lib. I, 14, §2.

²⁴ Prov 11:17

²⁵ T. Kempis. *Imitación de Cristo*, II, 6 “De la alegría de la buena conciencia”, §10.

amar; es morir a una vida entregada completamente a la carne y la fuerza de sus pasiones y costumbres, a esa vida en que, entendían, se muere mil veces a la vida del espíritu, del alma, de aquello que da vida a la vida: “saber que el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima, porque en el cuerpo ella no tiene su vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en lo que ama”.³¹

En suma, siguiendo todos estos aspectos, tratamos de subrayar cómo el deseo de morir era en el sentir de esta espiritualidad, ante todo, deseo de morir a los afectos terrenales, pues era en el afecto, en el amor, por medio de la capacidad de la voluntad, como se conocía o sentía a Dios según la *teología mística*. En este sentido, en la honda comprensión de la antropología humana que poseía esta espiritualidad en sus objetivos religiosos, y no en un superficial desprecio del cuerpo, eran entendidas como tinieblas las aficiones a las criaturas; pues como vimos, ocupados los afectos en esa multitud inconstante de aficiones no podía entrar la llama del afecto a sólo Dios, a ese absoluto que exigía necesariamente el “vaciamiento” o “virginidad del alma” para nacer en ella, la fidelidad completa para el “matrimonio espiritual”, el “aniquilamiento” para poder vencer.

Con todo ello, quizá se vea más claramente cómo el revés de ese deseo de morir era su compañero deseo de nacer a una más *alta vida*, a un más alto afecto, a un verdadero amor o amor puro. Cómo de este deseo era entonces compañero el deseo de trascendencia y de conversión a “esa vida verdadera espiritual de Dios, en que por esencia, amor y deseo más verdaderamente que en el cuerpo vives”.³² Y así, como trató de explicarlo también Juan, cómo el deseo de acabar del alma enamorada era, sobre todo, deseo de entrega absoluta, de abandono definitivo de las tinieblas, de *perfección en el amor*: “el alma que ama no espera el fin del trabajo, sino el fin de su obra; porque su obra es amar, y de esta obra, que es amar, espera ella el fin y remate, que es la perfección y cumplimiento de amar a Dios”.³³

3. La lucha espiritual

Por estos afectos, como ellos mismos trataban de explicarlo, el alma se ve inmersa en una lucha entre contrarios, entre la vida natural y la vida espiritual: “De aquí se levanta una más que civil batalla en el alma; de la voluntad carnal contra la espiritual, y del amor mundano contra el divino, que la amargan y hacen hiel”.³⁴ Sufriendo en esa lucha la vida del cuerpo, que desearía continuar adormecida en sus tinieblas, al recibir la luz que le da “salud” y la despierta, que le hace ver y sentir sus miserias y su nada, y que “por fuerza ha de penar según su dolencia en tal purga y cura”.³⁵ Y sufriendo también la vida del alma, pues aunque desearía entregarse por completo a la vida del espíritu, olvidar el mundo y reposar “sobre los dulces

brazos del Amado”, debe con todo seguir viviendo en un cuerpo y sustentarlo, de forma que al alma también “le pesa estar obligada a lo que, para no ir contra Dios, es menester hacer. Todo le cansa, porque ha probado que el verdadero descanso no le pueden dar las criaturas”.³⁶

Así, la exigencia de morir responde a la exigencia que el cristiano tiene de escoger en la disyuntiva de la vida. Pues “Nadie puede servir a dos señores”,³⁷ señalaba Cristo, y Kempis, por lo mismo, que “no puedes tener dos paraísos”.³⁸ El alma debe elegir una vía u otra necesariamente, pues como veía Pascal “hay que apostar; esto no es voluntario, estáis embarcados” y no apostar es determinarse también por una de las vías.³⁹ Por ello, lo que lamenta el cristiano, es esa indolencia, esa frialdad del corazón, esa tentación de quedar “colgado”, a medias, dividido, sin estar ni en un lugar ni en otro. Y comprende, como advirtió también Pascal, que todo el obstáculo estaba no en la razón, sino en las pasiones, en el deseo, en una tibieza del corazón, en una flaqueza o debilidad del espíritu para amar. Así, San Juan de Ávila señalaba que la justicia que se le debe al Cristo que vino “a traer fuego”, a arder con su amor para encender y derretir la dureza de los corazones, es la de amarle o aun siquiera la de desearle amar:

¿Y cuándo comenzaremos, no digo a amarte, mas siquiera a desearte amar? ¿Cuándo tendremos un deseo de Ti, digno de Ti? ¿Cuándo nos ha de mover ya la verdad, más que la vanidad; la hermosura, que lo feo; el descanso, que el desasosiego; el Criador tan lleno y suficientísimo, que la criatura pobre y vacía?⁴⁰

De este fuego y fuerza espiritual dependía la unión en su centro de un alma dividida, el encuentro verdadero con Dios, es decir, la paz y el goce del alma hasta ese encuentro peregrina y perdida en el mundo. De esa unión en un solo querer, dependía la fortaleza interior, la autonomía o libertad del amor, hasta entonces dividido, sometido y obstaculizado por los entretenimientos y dificultades del camino, por las flores y las fieras que asaltaban en él desviando del verdadero bien, de esa búsqueda del Amado:

Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.⁴¹

4. La altura

¿Qué es, por tanto, la altura de esa *alta vida* que se espera? La dignidad y la beatitud, que para esta espiritualidad mística reside en el amor, en esa capacidad del espí-

³¹ San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*. Comentario, 8, §3.

³² *Ibid.*, 8, §2.

³³ *Ibid.*, 9, §7.

³⁴ Juan de los Ángeles. *Consideraciones sobre el Cantar*, II, VI, Art. III.

³⁵ San Juan de la Cruz. *Llama*. Comentario, 1, §21.

³⁶ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas quintas, II, §8.

³⁷ Mt 6:24

³⁸ T. Kempis. *Imitación de Cristo*, I, 24, 33.

³⁹ B. Pascal. *Pensamientos*. “Infinito. Nada”. B.233/L.418.

⁴⁰ San Juan de Ávila. *Epistolario*. Cit. desde M Andrés. *Op. cit.*, *Antología*. P. 142.

⁴¹ San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*. Poema, 3. Y Comentario.

ritu, en la fuerza o potencia del deseo para abismarse en ese centro que le es propio, en ese centro más profundo o en esa altura, en esa cima y “cielo del alma”. En la capacidad del alma humana para abismarse en ese absoluto del deseo que es Dios. En amar “lo único que es digno de ser amado”, el único Bien verdadero. Sin olvidar el trasfondo agustiniano de estas palabras, pues como recordaba Juan, esto no es sino un modo de hablar, ya que “el alma, en cuanto espíritu no tiene alto y bajo, y más profundo, y menos profundo en su ser como tienen los cuerpos cuantitativos” sino que es un modo de expresar “a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento”.⁴²

Así, como señalaba Diego de Estella, entienden que el amor es una “virtud unitiva”, y por ello “En esto se descubre y manifiesta una grande dignidad del hombre, y es que por el amor se puede transformar y mudar en cualquier cosa que él quisiere más alta o más baja que él”.⁴³ Para el místico, a lo más alto a que *en esta vida* se puede llegar es a lo más alto a lo que puede llegar su amor; a ese centro del alma, a ese límite o profundidad a que puede llegar con su deseo. A la entrega y “fortaleza del amor”,⁴⁴ puro en Dios y libre ya de toda otra sujeción a lo mundano. A “la gracia” de amar a Dios, que “hace hermosa al alma”, que la hace en ese amor “grata a Dios”.⁴⁵ Es eso también lo que esperan.

Enmarcada la espiritualidad mística en el peculiar objetivo religioso que es la conversión o unión con Dios por amor puro, podemos comprender mejor por qué para estos religiosos la obra más importante que ha de realizar el cristiano es una obra interior, invisible, obra espiritual realizada sobre sus propias almas. Toda la preocupación del místico reside en ese deseo de “ser en lo de dentro lo que en lo de fuera parezco”.⁴⁶ Y su actividad contemplativa, su obra de interior reforma, en la convicción espiritual, profundamente religiosa, de que: “el hombre interior compuesto compone y ordena sin pesadumbre ninguna al hombre exterior, y no al contrario”.⁴⁷

El místico rompe así con su inquietud religiosa todo el orden mundano de prioridades, toda primacía dada a lo que se es de cara a los hombres por la primacía dada a la “vida interior y esencial”, a “lo que de verdad somos”, en ese “íntimo centro”⁴⁸ donde mora el *Dios escondido*. La obra más sagrada y también la más bella o perfecta, será para el espiritual una obra realizada “en escondido” y en silencio, “a solas con Dios”, con la libertad o alegría espiritual con que se obra la obra de amor puro:

Más agrada a Dios una obra, por pequeña que sea, hecha en escondido, no teniendo voluntad de que se sepa, que mil hechas con gana de que las sepan los hombres. Porque el que con purísimo amor obra por Dios, no solamente no se le da nada de que lo vean

los hombres, pero ni lo hace porque lo sepa el mismo Dios; al cual, aunque nunca lo hubiese de saber, no cesaría de hacerle los mismos servicios con la misma alegría y pureza de amor.⁴⁹

Amar a *solo Dios* con un amor “primero y principal”,⁵⁰ el morir a la propia voluntad respecto a ese puesto, no significará para esta espiritualidad dejar de ser. El místico baja a lo más profundo de sí y en el encuentro con la finitud y la suma humildad de su ser, se alza negativa y afectivamente a la infinitud y suma grandeza de Dios. “Entrar en su íntimo” es lo mismo que “subir a su sumo”.⁵¹ El amor al que da alcance con su deseo, en ese centro más profundo y esencial del alma, se corresponde con ese “hambre insaciable de Dios”,⁵² anhelo de lo divino o deseo de trascendencia. “No es esta pasión de amor como las otras”, señala Fray Juan de los Ángeles, pues en este “desear desear” no atiende el alma a razones, “es poco todo lo posible” y “juzga por posible lo imposible”.⁵³ Por ello, para el místico, “perderse al mundo” y a “lo que el mundo precia y estima”⁵⁴ no significará perder la voluntad o dejar de ser en lo esencial⁵⁵, en el deseo más esencial e íntimo del alma humana, sino en lo accidental o “secundario”, un dejar de amarse respecto a bienes pasajeros para amarse “verdaderamente” en Dios: “Ama a él, y ama a ti por amor de él; ama sus dones por él; amale porque goces de él; y ama a ti porque seas de él amada”.⁵⁶

La entrega de la voluntad a Dios, la transformación del alma en el alto estado del “matrimonio espiritual”, implica así, un “dichoso truco”, en el que no solo no se pierde, sino que se gana o cobra doblemente enriquecida en aquello que ama:

Admirable y artificioso recambio es éste, que amándonos yo a vos, y vos amándome a mí, vos viváis en mí y yo viva en vos, trocamos las vidas y dámonos

⁴⁹ San Juan de la Cruz. *Escritos breves*. Avisos espirituales, 1. “Dichos de luz y amor”, §20.

⁵⁰ D. de Estella. *Meditaciones*, LXXXIX.

⁵¹ Juan de los Ángeles. *Lucha espiritual*. Primera Parte, XI.

⁵² *Ibid.* Segunda Parte, V.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*. Comentario, 29, §5: “Responde el alma en esta canción a una tácita represión de parte de los del mundo, los cuales han de costumbre notar a los que de veras se dan a Dios, teniéndolos por demasiados en su extrañeza, y retraimiento y en su manera de proceder, diciendo también que son inútiles para las cosas importantes y perdidos en lo que el mundo precia y estima. A la cual represión de muy buena manera satisface aquí el alma, haciendo rostro muy osada y atrevidamente a esto y a todo lo demás que el mundo la pueda imponer, porque, habiendo ella llegado a lo vivo del amor de Dios, todo lo tiene en poco”.

⁵⁵ “Dios solo, como ideal de perfección en totalidad, colma el vacío, o déficit, que experimenta el corazón de todo viador”. Así lo advirtió y subrayó también, de manera central en su estudio, Melquiades Andrés. El anhelo religioso de Dios y el ideal cristiano del hombre nuevo no implican en la mística española disolución de la personalidad, sino “personalización máxima, la suma realización de la conciencia personal trascendente”. El deseo de unión con Dios forma parte de un deseo de integración del corazón humano y la experiencia unitiva, en la que las potencias son recogidas en su centro, “lejos de sumergir al hombre en el vacío y despersonalizarlo, plenifica sus fuerzas uniéndolas a su fuente original”. *Op. cit.*, *Historia*, IV. “El Ideal”, p. 96; y IX, 2., d) “Integración de la persona”, p. 250.

⁵⁶ D. de Estella. *Meditaciones*, VII.

⁴² *Ibid.* *Llama*. Comentario, 1, §11.

⁴³ D. de Estella. *Meditaciones*, LXXVI.

⁴⁴ San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*. Comentario, 31, §7.

⁴⁵ Juan de los Ángeles. *Consideraciones sobre el Cantar*, II, XIII, Art. III.

⁴⁶ Juan de los Ángeles. *Diálogos de la conquista del reino de Dios*. Diálogo primero, §1.

⁴⁷ *Ibid.*; §2.

⁴⁸ *Ibid.*

el uno al otro, y no teniéndome yo a mí, ni vos a vos, vos me tenéis a mí y a vos en mí, y yo os tengo a vos y a mí en vos.⁵⁷

5. Vitalismo y vigilia

¿Cómo pueden interpretarse, si no se obvia todo esto, los últimos versos y estribillo del *muero porque no muero*? ¿Petición a Dios de muerte y que se acabe el sufrimiento? ¿Petición desesperada y nihilista de morir a una vida que carece de valor? Tiene el verso después de lo que se ha señalado un sentido más amplio, e invertido en gran medida, como invertidos están los valores del deseo. Se pide vida y se pide muerte, pero en el sentido espiritual en el que la mística las refiere desde esos anhelos de trascendencia que hemos apuntado.

Se pide vida, y por ello, mueren por no morir, con pena, porque en ese perseverar en los deseos del yo, en la voluntad, el Amado, Dios, el que conocen verdadero bien, se aleja; y esa vida en ausencia de lo que da vida es, para el místico, igual a “mil muertes”. Y así, se pide muerte, mueren por morir, pero esto sin pena, como declaraba Juan, sino con “deseo suave y deleitable, pidiendo la conformidad de su espíritu y sentido”.⁵⁸ Detrás de este deseo de muerte, en la pasión trágica del místico, había un deseo de vida. De vida en lo eterno e incorruptible, en lo que daba vida al alma. Pedían muerte sí, pero no la de la vida sin más, sino la de una vida de insatisfacción constante alejada de la verdadera paz del alma. La de una vida de injusticia o vanidades, como señalábamos, contraria a la voluntad de Dios, que era peor que la muerte, al menos para un santo. Es importante, por ello, recordar la distancia que separa este anhelo religioso del mundano. Pues eran los hombres, no los santos, los que pedían a Dios que les librara de las penas de esta vida. Lo que pedía el santo no era librarse de esas penas sino recibir de Dios la fuerza para soportarlas y vencerlas. Que es lo que llamaban “gracia”. Y no se hacían santos por recibirla sino por pedirla, por desearla.

Concededme la gracia, Señor, de unir vuestros consuelos a mis sufrimientos para que sufra como cristiano. No pido ser eximido de los dolores, porque ésa es la recompensa de los santos, pero pido no quedar abandonado a los dolores de la naturaleza sin los consuelos de vuestro Espíritu; porque ésa es la maldición de los judíos y de los paganos. [...] pido, Señor, sentir al mismo tiempo los dolores de la naturaleza por mis pecados y los consuelos de vuestro Espíritu por vuestra gracia, porque ése es el verdadero estado del cristianismo.⁵⁹

Así hablaba Pascal, que si no fue reconocido como santo por lo menos se puede decir que andaba muy

cerca de la santidad por unas palabras como estas; escritas en el padecimiento de su enfermedad y recogidas con un título que las resume ejemplarmente: *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades*.

Es en el buen uso donde se cifra, para la sabiduría desengañada de la espiritualidad cristiana, el valor de las cosas. A la vida, dice el estoicismo de Séneca que tan hondamente se infiltra también en esta espiritualidad, no hay que amarla demasiado ni odiarla en demasía. A la vida como a la muerte no hay sino que soportarlas, y soportarlas en la medida en que en ese esfuerzo tanto la una como la otra adquieran un valor.⁶⁰ “Vanidad es desear larga vida, y no curar que sea buena”,⁶¹ declaraba cristianamente Kempis.

Quien pedía que se le librara del dolor no podía, pues, ajustarse muy bien con los anhelos del santo, pero menos todavía con los del místico. Pues el místico, extraviado en ese exceso o límite más profundo del amor, que es ese amor dirigido a Dios, se caracterizaba más bien por peticiones como la siguiente: “Amado mío, todo lo áspero y trabajoso quiero para mí, y todo lo suave y sabroso quiero para ti”.⁶² Menos aún podía el místico pedir que le liberasen de su dolor, pues éste era, ante todo, un amante, un ser entregado a ese “sólo Dios”; y ningún amante, según la lógica del amor cortés presente en el misticismo, pediría algo semejante: “No se querella porque la haya llagado, porque el enamorado, cuanto más herido, está más pagado”.⁶³ El místico es un ser que ama amar. En eso se traduce amar a un absoluto, a ese “*totus desiderabilis*”,⁶⁴ a ese ser inefable e infinito, a un Dios invisible. Así, según contaba el hermano de San Juan de la Cruz, éste un día le confió una visión extraordinaria que tuvo mientras rezaba frente a una figura de Cristo cargando con su cruz, la figura le habló y le dijo: “Fray Juan, pídemelo lo que quisieres, que yo te lo concederé por este servicio que me has hecho”. Y él respondió: “Señor, lo que quiero que me deis es trabajos que padecer por vos y que sea yo menospreciado y tenido en poco”.⁶⁵

El sufrimiento es para el santo oportunidad privilegiada para ejercer la virtud y combatir. Para el místico, el dolor, las terribles sequedades y heridas de amor del alma abandonada de Dios y desarraigada irreversiblemente del mundo, son momentos privilegiados para encender aún más su llama, para sacrificarse más puramente en su amor, para probar la pureza del mismo y ejercitar su fortaleza ejercitándolo a éste. Para perderse, también, a sí mismo en la comprensión, por contraste en esa ausencia, de la grandeza del amado:

Dichoso [...]

El que la vista ocupada
siempre en ver un solo ser
tiene, y viendo la increada

⁵⁷ Juan de los Ángeles. *Lucha espiritual*. Segunda Parte, XIV.

⁵⁸ San Juan de la Cruz. *Llama*. Comentario, 1, §28.

⁵⁹ B. Pascal. *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades*, XI. Cit. de la Trad. de Carlos R. de Dampierre, en *Pascal. Obras*. Gredos, Madrid, 2012. P. 254

⁶⁰ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*. T1. III, 24, 24.

⁶¹ T. Kempis. *Imitación de Cristo*, I, 1, §14.

⁶² San Juan de la Cruz. *Escritos Breves*, Avisos espirituales, 6, §9.

⁶³ *Ibid.* *Cántico espiritual*. Comentario, 9, §3.

⁶⁴ CC 5:16

⁶⁵ G. Brenan. *San Juan de la Cruz*. Madrid, Plaza & Janés, 2001. P. 103

grandeza, viene a perder
de vista su propia nada...⁶⁶

La dicha es, para éste, tener a un mismo tiempo conocimiento de su miseria y consuelo en el conocimiento y amor de la grandeza de Dios. Es poder tener la fuerza espiritual de abismar su abismo en el de Dios mediante ese mismo amor a lo Absoluto, mediante ese amor infinito a lo infinito. Es ese “estarse amando” la ganancia misma de perderse, como declara Juan en su *Cántico*. El deseo del místico es, pues, también, un deseo de abandono, de desprenderse del bullicio y vanidades del mundo incapaces de satisfacerle por completo: “dejarle y dejarse a sí en los brazos del amor”.⁶⁷ Deseo de perderse para hallarse en Dios: “me hice perdidiza, y fui ganada”.⁶⁸ De perder una nada, la nada de un yo basado meramente en cualidades pasajeras, para hallarse en ese infinito, para ganarse en el espíritu. Así, para la moral de esta espiritualidad cristiana, sólo se puede olvidar con justicia la propia nada en Dios, sólo se puede salvar de esa nada siendo en el Espíritu.

Por ello, el ejercicio verdaderamente característico de la mística consistía en la oración, en ese dormir a los afectos del cuerpo para despertar a los del espíritu y no a la inversa. En dormir al mundo para despertar a Dios, afectivamente, en el amor. En levantar esa “fortaleza” en el alma, como señalaba Teresa en su *Castillo interior*, para que haya guerra en lo de fuera y paz en lo interior, para que adormecidas las potencias a lo exterior no entre ningún ruido o distracción y pueda ocuparse el alma enteramente en ese amar a Dios y prestarle oídos. Como se trataba de hacer en la “oración de recogimiento”: “debe recogerse todo dentro de sí mismo en el centro del alma, donde está la imagen de Dios, y allí estar atento a él, y escuchar lo que le habla y tratar con él a solas como si en todo el mundo no hubiere otra cosa sino los dos”.⁶⁹ Y de este recogimiento, en que el alma recibía los “goces” de estar a solas con el Amado, de esos breves instantes, explicaba también Teresa, salía el alma transformada, llena de “impulso”, encendida en esa llama, ensanchada y fortalecida: “y así tengo yo por cierto, que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza, como aquí he dicho alguna vez, para poderle imitar en el mucho padecer”.⁷⁰

Se ve, de este modo, cómo la experiencia mística formaba parte de una vida, de un modo de vivir religioso, que debía enfrentarse cotidianamente a sus dificultades externas e internas. Por ello, esas oraciones “afectivas” o “de silencio” y también esos cantos de la mística, en que despertaban a ese amor que les fortalecía para mejor obrar por aquello que creían bueno, no respondían a una ociosidad ni eran un trabajo inútil; “el amor jamás está ocioso”,⁷¹ advertía Teresa a sus monjas. Y así, trataron

de explicar y tuvieron que defender⁷² la importancia, no de la ascética, sino de su mística, de ese nada estéril “recogimiento” y deseo de “estarse amando”, de esa vigilia del corazón, de ese despertar al espíritu o avivar la llama en la oración, de donde sacaban sus fuerzas para obrar. De esos anhelos de religiosidad sincera y viva que se escondían detrás de las palabras sospechosas para el mundo, de aniquilamientos, arrobamientos, olvidos, muertes y uniones. De ese nada inútil, al menos para una religión que halla su fuerza y su centro en el corazón y la pasión de Cristo, ejercicio vital y espiritual por hallar consuelo; de hallar a Dios en lo más interior de sí, como decía Teresa, para poder enfrentarse precisamente con ello, con la fuerza que le daba ese amor que encontraba en lo más íntimo de sí misma, a ese deseo negativo de “salir de este destierro” o de “buscarle fuera”; para ofrecerle en cambio “a Su Majestad el querer vivir, como una ofrenda la más costosa para ella que le pueda dar”.⁷³

¿Qué era, pues, realmente morir por no morir, en Teresa o en Juan, sino lo que en San Agustín era su *moriar ne moriar* conocido por ellos? El morir al yo para que pueda ser Dios, el conocido “nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”,⁷⁴ pues sin esa muerte, el hombre, zarandeado de un lugar a otro por las pasiones, no podía hallar su “centro”. ¿Qué pedía realmente el cristiano al pedir la muerte?, cuando en su fe cree de Dios que “hiere para sanar, y nos das muerte para que no muramos sin ti”.⁷⁵ No pedía la paz, ni la comodidad, ni el descanso, sino la fuerza para poder luchar; porque entendía, según su sabiduría práctica, que sin lucha no puede alcanzarse paz alguna, ni podría conquistar ese “reino de Dios”. “No quiero consolación que me quite la compunción y conocimiento de mí mismo”,⁷⁶ decía Kempis. Y Teresa: “Bien es que lo mucho cueste mucho”.⁷⁷ El sacrificio no es la muerte sino la vida, y no una vida cualquiera sino una vida de esfuerzo y virtud por amor al bien mismo, a Dios.

Así, la vigilia, rasgo fundamental de esta espiritualidad y de su ascética, era también expresión de una voluntad de sostener la mirada sobre aquello que deshace las apariencias del mundo, sobre aquello que dolorosamente muestra su vanidad⁷⁸; pero que ofrece en ello, de forma privilegiada, una oportunidad para desengañarse,

⁶⁶ Anónimo. Cit. desde M. Andrés. *Op. cit.*, *Antología*. P. 261.

⁶⁷ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas Cuartas, III, §8.

⁶⁸ San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*. Poema, 29. Y Comentario, §10.

⁶⁹ Antonio Molina. *De las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental...* Cit. desde M. Andrés. *Op. cit.*, *Historia*, XIII, 8. “Místicos cartujos”, p. 408.

⁷⁰ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas séptimas, IV, §4.

⁷¹ *Ibid.* Moradas quintas, IV, §10.

⁷² Así se ve constantemente en sus escritos, ese intento de explicar y justificar la sinceridad de esos ejercicios espirituales, el *buen uso* de esa “oración afectiva” o de quietud y lo provechoso de la misma, frente al mal uso o uso insincero de los que “sólo de nombre” se hacían llamar espirituales. Un buen ejemplo de esta defensa, aparte de la que se puede encontrar en los escritos de Teresa y Juan, es la de Baltasar Álvarez, que se esfuerza en señalar cómo la “oración de quietud” en que “parece que no se hace nada” o que “se pierde el tiempo que se podría gastar en ejercitar actos de virtudes” no es, pese a esa apariencia creada por las “indiscreciones” de los que usan mal de ella, “dejar de hacer sino hacer mucho”; y cita para apoyarlo y defenderlo a una autoridad de la tradición mística: “como dice San Bernardo, este oficio es el negocio de los negocios, y la mejor de las haciendas”. M. Andrés. *Op. cit.*, *Antología*. “Baltasar Álvarez. Respuesta a las objeciones contra la oración de silencio”, p. 103.

⁷³ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas séptimas, III, §7.

⁷⁴ San Agustín. *Confesiones*, I, 1.

⁷⁵ *Ibid.*, II, 4.

⁷⁶ T. Kempis. *Imitación de Cristo*, II, 10, §8.

⁷⁷ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas sextas, XI, §6.

⁷⁸ Juan de los Ángeles. *Lucha*. Primera Parte, IV: “porque el sueño y la noche retratos son de la muerte (Psal. 18) y las dos cosas que más nos enseñan a filosofar cristianamente”.

para conocer un bien más firme, para convertirse y desarrollar la virtud. “¡Oh noche que guiaste!”, expresaba Juan en su *Noche oscura*, cantando a aquello que despierta de la nada del mundo y del yo para descubrir en esa oscuridad a Dios.

Expresión de un vitalismo heroico⁷⁹ que se sobrepone a las tribulaciones del dolor y el problema del mal para ser capaz de ver “la utilidad de la adversidad”, lo que sólo podía ver quien amaba vivir en esa justicia y verdad del espíritu, quien buscaba la beatitud cristiana, el amante de “sólo Dios”:

¡Oh, si entendieses los provechos grandes de la tribulación! Esta es la que borra los pecados, purga el alma y obra la paciencia. [...] Esta es finalmente la que hace a las almas de terrestres celestiales y de humanas divinas, transformándolas y uniéndolas con modo maravilloso a su humanidad y divinidad.⁸⁰

Velar en la noche tenía también para ellos, en su misma realidad, el valor de un momento especialmente adecuado para prestar oídos al Dios invisible: “dispone mucho la noche para conocer a Dios, y su tiempo es aparejado para levantar a nuestro espíritu a las cosas celestiales”.⁸¹ Es en ella, en su quietud, oscuridad, soledad y silencio, cuando el alma se dispone para ese estar “a solas con el Solo”. Para despertar a unas reflexiones y afectos adormecidos durante las ocupaciones y distracciones del día.

El deseo de unión con Dios por amor puro, puro o “sin medianería de pensamiento y de escodriñamiento de la razón”⁸², por sólo “levantamiento de la voluntad” en el “desierto contemplativo” de la oración, era expresión, a su vez, de una búsqueda de la verdad, de una verdad escondida aunque cercana, en lo más interior o “secreto” del alma. Deseo de unión amorosa en que se expresaba un deseo de conocimiento, en el sentido bíblico de la palabra, unitivamente, saber por sabor o gusto experimentado *con toda la persona*, desde dentro, por *participación* o encarnación de esa misma verdad: “No puede verse en la hermosura de Dios el alma si no es transformándose en la sabiduría de Dios”⁸³. En el misticismo de la espiritualidad española, de raíz profundamente cristocéntrica, la “senda estrecha”, el camino de la Cruz, conforma por ello, el paso central para poder alcanzar ese “conocimiento amoroso” de Dios. En la voluntad de participar y permanecer en la sabiduría encarnada de Dios, se traduce así, esa voluntad que se ajusta a la fortuna y no renuncia al dolor: “El más puro padecer trae y acarrea más puro entender”⁸⁴ declaraba Juan. Voluntad consciente de resistir allí donde más asolan las “sequedades”, la desesperación por la ausencia de Dios, donde

asola ese máximo del dolor de los “dolores del alma” según Teresa.

La pasión por lo divino, el querer despertar a ese bien, iba así pareja al dolor del desengaño de lo mundano: “y tanto dura este amor cuanto aquel desamor dura”.⁸⁵ Pero, por lo mismo, esa voluntad de desengaño y de resistir ese dolor no era un fin en sí mismo, una suerte de voluntad masoquista que sólo buscaba el dolor por el dolor, sino que dependía de la apuesta por otro fin, por lo divino, de un deseo de “vida en Dios”, de una pasión más fuerte que era capaz de vencer a ese dolor y mantener esa mirada. Pues como ellos mismos lo comprendían desde una lúcida comprensión de la antropología humana, esta conversión del deseo, esa unión, no era sino expresión de la necesidad vital de sustituir un motor por otro, de seguir moviéndose desde el único lugar desde donde podían hacerlo tras esa caída: “Y finalmente, todos los movimientos y operaciones e inclinaciones que antes el alma tenía del principio y fuerza de su vida natural, ya en esta unión son trocados en movimientos divinos, muertos a su operación e inclinación y vivos en Dios”.⁸⁶

Conversión y apuesta de un amor por otro, de un dolor por otro. Y voluntad consciente de resistir, por amor y desengaño, en esa vigilia y en el dolor de esa espera, porque del fondo de ese dolor sacaban mayor fortaleza: “es alto y supremo don el de aquellos que por la fortaleza del Santo Espíritu toleran con resignación y paciencia las cruces interiores y exteriores. Este es aquel género de santidad tan raro como precioso delante de los ojos de Dios”.⁸⁷

Así, la soledad, el silencio, el recogimiento, la oración, el desierto, y un sinfín de términos negativos según las valoraciones del deseo mundano y acomodaticio, se transforman automáticamente en valores positivos en ese trasfondo de moral y espiritualidad cristiana, en que cobran el sentido al que apuntan sus anhelos. Sólo en esa lógica que invierte los valores, como es la lógica cristiana que hace Rey al Cristo cobran su verdadero sentido los oxímoros constantes con que esta espiritualidad expresa su lucha interna; así se entiende el “tiernamente hieres”, el “morir muy ligero”, el “divina prisión”, sin desviar al misticismo de la espiritualidad católica en una nihilización moderna que sólo es posible en aquellos que, como señala Pascal, carecen del consuelo cristiano. Sin desviar el amor cortés que pervive en el amante de Dios en un masoquismo que busca el dolor simplemente para sentir que todavía siente algo. El místico lo soporta todo por un amor a Dios, por los valores que éste representa, y en cuya lucha o sacrificio deposita su verdadera gloria. No sufre el místico el recogimiento, sino la disipación, no sufre obedecer sino tener que desobedecer por complacer a otros, no sufre el silencio sino la injuria, ni sufre el obrar sino el descanso. La mística española no se queda en la pura contrición y humear del madero de la vía purgativa, sino que avanza a encenderse y a subir la llama a la unión, a ese centro de gravedad espiritual al

⁷⁹ En esos términos expresaba también Santa Teresa los “efectos” que quedaban en el alma tras ese “levantamiento” o “vuelo del corazón” en la oración: “Queda el ánima animosa, que si en aquel punto la hiciesen pedazos por Dios, le sería gran consuelo. Allí son las promesas y determinaciones heroicas, la viveza de los deseos, el comenzar a aborrecer el mundo, el ver muy claro su vanidad”. *Vida*, XIX.

⁸⁰ M. de Molinos. *Guía espiritual*. Lib. III, IV, §30.

⁸¹ Diego de Estella. *Libro de la vanidad del mundo*. Tercera Parte, XLIX.

⁸² H. de Balma. *Sol de contemplativos*, LIII.

⁸³ San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*. Comentario, 36, §8.

⁸⁴ *Ibid*. *Escritos breves*. Avisos espirituales, 6, §5.

⁸⁵ Sor María de la Antigua. *Romance de la soledad del alma*. Cit. desde M. Andrés. *Op. cit.*, *Antología*, p. 302.

⁸⁶ San Juan de la Cruz. *Llama*. Comentario, 2, §34.

⁸⁷ M. de Molinos. *Guía espiritual*. Lib. III, VII, §67.

que pertenece. No es simple noche de ensimismamiento en su nada, ni simple soledad, sino noche oscura que guía “¡amable más que la alborada!” y “soledad sonora”, oración de recogimiento en que se recibe “noticia amorosa de Dios” y en que obra amando el alma, ensanchándose a sí misma y levantándose sobre sí en ese mismo amar.⁸⁸ La conversión en Dios, el extravío de todo el deseo en ese Absoluto, implicaba una reorientación verdadera del deseo, reorientación que se veía materializada en la práctica, en las costumbres y en el lenguaje.

6. Conclusión

Cabe recordar, por último, que en la espiritualidad de estos místicos esta voluntad de morir del alma, ese deseo de morir a los afectos que la apartan de lo que entiende como su verdadero bien, es algo que debía permanecer siempre en ella. Siempre en lucha, contra ese otro deseo que tira de ella hacia la tierra, mientras permanezca en esta vida y en este cuerpo. Así Teresa recordaba a cada paso en *Las Moradas* que el alma nunca está segura, por muy a lo interior de sí misma que se adentre: “de una manera o de otra ha de haber cruz mientras vivimos”.⁸⁹ Y Juan, como ya señalamos, que la unión con Dios en vida nunca es completa, pues mientras hay movimiento y fuerza en esta vida mortal, siempre puede ir “a más profundo de Dios”. No podía el alma, abandonar esa vigilia, esa resistencia para ordenar las pasiones, sin la cual no podría hallar en vida paz alguna. Por ello, también advertía Teresa a sus monjas de los peligros de los “embobamientos” y las melancolías, en que haciéndose un mal uso de estas mismas doctrinas algunos abandonaban la voluntad a la indolencia o, como en algunos de los casos del problemático alumbradismo y los extremos de verdadera picaresca espiritual⁹⁰ a que pudo llegar, se arrogaban la salvación o seguridad en vida, prescindible de responsabilidades y de obras.

Como se esforzó por mostrar Melquíades Andrés, fue rasgo de la mística española, de su espiritualidad católica, precisamente, esa convivencia entre el cuerpo y el espíritu, entre las obras y los afectos; de cuya convivencia y afirmación partieron tempranamente sus movimientos de reforma y sus valiosos esfuerzos conciliadores. Convivencia que hará que, con las crisis religiosas, en España se lleve a cabo un “proceso de clarificación” esforzado en aunar armoniosamente y en su justa medida los tradicionales elementos de las disputas religiosas de aquel entonces.⁹¹ Esfuerzo de lo que, lejos de utopismos o ideales desmedidos, se muestra en lo característico de su “realismo espiritual”:

Los místicos españoles no desvalorizan lo corporal, legal y sensible como los alumbrados y quietistas.

Potencian el trabajo de ascenso por las laderas, la purificación y reducción. No somos ángeles. El hombre está constituido por cuerpo y alma, sentidos y potencias en unidad de naturaleza. Purificación activa y pasiva, no destruye los sentidos, sino que los limpia de estobos y les da posibilidad de realizarse. Sentidos y potencias no se aniquilan, sino que se reducen al centro de donde sacan su fuerza.⁹²

Así, vemos a menudo recordar a Teresa que el fin de la oración son siempre las obras, ésta debía ser un medio para encender en una devoción que condujese y animase a obrar con pura intención. Y por lo mismo, vemos denunciar a Juan la “gula espiritual”. En la religiosidad de ambos subyacía, pues, la oposición tanto a esas “torpezas” espirituales de los ensimismamientos melancólicos como a los excesos de las muestras de devoción que conducían más a dañar la salud y a envanecerse que al esfuerzo y humildad verdaderamente religiosas. Y en ambos, también, la defensa de esa *teología mística* y negativa, de conocimiento de Dios por amor, accesible a cualquiera sin importar su sencillez, más noble por más universal, como la concebía Hugo de Balma, pues no se hacía depender exclusivamente de las complejas disquisiciones intelectuales. La defensa, en fin, de la “oración afectiva”, sin descuidar las obras exteriores, pero subrayando la primacía fundamental de ese recogimiento y trabajo sobre sí mismo.

La cumbre de la mística española –siguiendo de nuevo a Melquíades– estaba acorde con la antropología de su religiosidad española y católica, aquella que valoraba tanto la interioridad viva y esforzada como las manifestaciones externas y populares de su tradición. No cediendo nunca del todo al interiorismo puro e intelectualista del erasmismo, ni resignándose tampoco a abandonarse a una exterioridad fría y automatizada, formulando tempranamente esa “mística del recogimiento” y las defensas de la “oración afectiva”. Mística “que acepta la exégesis más escrupulosa y el trabajo teológico más estricto y no rechaza algo tan pequeño como una jaculatoria o una copla sobre el amor terreno”.⁹³

En suma, como se ha tratado de recordar al acudir a las palabras de estos místicos para reflexionar sobre la letrilla, es en la convivencia esforzada de esos rasgos donde consideramos descansa lo particular del vitalismo del misticismo español. De ese misticismo que hacía del amor “virtud unitiva” en tanto que potenciador de obras y transformación. Lo particular del vitalismo de su catolicismo, como señaló también Unamuno, de esa “religiosidad quijotesca”, esa “caballería andante a lo divino”, que no buscaba anonadarse para ensimismarse en su nada, en un estéril pesimismo, en una “ociosidad contemplativa” sin cuerpo, sin dicha; ni afirmar su fe por una abstracción teórica, sino que era fundamentalmente pasional y trágica, tratando de afirmarse y eternizarse en el espíritu, en aquello “a cuyo servicio está la vida”, de afirmar su anhelo religioso por absurdo que este fuera

⁸⁸ Véase sobre esto el esclarecedor capítulo de Melquíades sobre el vitalismo y realismo espiritual que subyace en la oración de recogimiento de nuestra mística. *Op. cit.*, *Historia*, IX, 2. “Mística primera y fundamental: El recogimiento”.

⁸⁹ Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas*. Moradas quintas, II, §9.

⁹⁰ M. Andrés. *Op. cit.*, *Historia*, VI, 6. “Mística y picaresca”, p. 148.

⁹¹ *Ibid.*, *Antología*. Tercera época, D) “Los procesos de clarificación”, p. 94.

⁹² *Ibid.*, *Op. cit.*, *Historia*, IV, 5. “El realismo espiritual”, p. 109.

⁹³ *Ibid.*, *Op. cit.*, *Antología*. Cuarta época. Pp. 163-166.

y de entregarse apasionadamente a éste. En esa entrega en que Unamuno veía lo verdaderamente religioso, la verdadera caridad de despertar no de adormecer, en esa “moral invasora” del “vivir verdad”: “en despertar con mi inquietud sus inquietudes, en aguzar su hambre de Dios con mi hambre de Él”.⁹⁴ Vitalismo en la aventura contemplativa de estos místicos, como en el generoso retiro de Don Quijote:

Y esas zapatetas sin más ni más en el aire, y esos rezos, esos grabados en las cortezas de los árboles, suspiros e invocaciones, son ejercicio espiritual para arremeter molinos, alancear corderos, vencer vizcaínos, libentar galeotes y ser por ellos apedreados. Allí, en aquel retiro, y con aquellas zapatetas, se curaba de las burlas del mundo, burlándose de él, y desahogaba su amor; allí cultivaba su locura heroica con desatinos en seco.⁹⁵

Bibliografía

- Agustín, S.: *Obras de San Agustín. T. II: Las Confesiones*. Madrid, BAC, 1962.
- Andrés, M.: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, BAC, 1994.
- *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología*. Madrid, BAC, 1996.
- Balma, H. de: *Sol de Contemplativos*. Ed. de T. H. Martin. Salamanca, Sígueme, 1992.
- Brenan, G.: *San Juan de la Cruz*. Barcelona, Plaza & Janés, 2001.
- Borja, J. de: *Empresas morales*. Ed. de Carmen Bravo-Villasante. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981.
- Domínguez Berrueta, J.: *Filosofía mística española*. Madrid, CSIC, 1947.
- Estella, Fr. D. de: *Tratado de la vanidad del mundo, dividido en tres libros y tratado de Meditaciones devotísimas del amor de Dios*. Madrid, Joseph Otero, 1787.
- Juan de la Cruz, S.: *Obra Completa*. 2. Tom. Ed. de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid, Alianza, 1991.
- Juan de los Ángeles, Fr.: *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares de Salomón*. Ed. de Fr. Jaime Sala. Madrid, Bailly-Bailliére, 1917.
- *Diálogos de la conquista del reino de Dios*. Madrid, S. Aguirre, 1946.
- *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*. Madrid, Razón y Fe.
- *Triunfos del amor de Dios*. Madrid, Librería Católica Gregorio del Amo, 1901.
- Kempis, T.: *Imitación de Cristo*. Trad. Fray Luis de Granada. Ed. de J. A. Martínez Puche. Madrid, EDIBESA.
- Molinos, M. de: *Guía Espiritual seguida de la Defensa de la Contemplación*. Ed. de Ángel Valente. Madrid, Barral, 1974.
- Pascal, B.: *Obras*. Madrid, Gredos, 2012.
- *Pensées et Opuscules*. Ed. de León Brunschvicg. París, Hachette.
- Sagrada Biblia*. Ed. de E. Nácar y A. Colunga. Madrid, BAC, 1966.
- Séneca, L.: *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid, Gredos, 2001.
- Teresa de Jesús, S.: *Las Moradas*. Madrid, EDAF, 1970.
- *Obras Completas*. Ed. de L. Santullano y M. Pidal. Madrid, Aguilar, 1974.
- Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Alianza, 2013.
- *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid, Cátedra, 2011.
- Vives-Fernández, L.: *Vanitas. Retórica visual de la mirada*. Madrid, Encuentro, 2011.

⁹⁴ M. de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida*. 11. “El problema práctico”.

⁹⁵ *Ibid.*, *Vida de Don Quijote y Sancho*. XXVI.