

Conocimiento, poder y religión: hacia una consideración de la mística teresiana como discurso teológico-filosófico

Patricia Fernández Martín¹

Resumen. El objetivo del trabajo es demostrar que numerosas cuestiones teológico-filosóficas han sido obviadas durante siglos (o relegadas a la categoría de “místicas”, de menor prestigio social) por el simple hecho de provenir de mujeres. Para ello, entendiendo el conocimiento como una práctica axiológica, se distingue entre práctica científica (llevada a cabo por los hombres) y práctica religiosa (llevada a cabo por hombres y muy controlada en las mujeres) y asumiendo una diferencia entre la importancia de la investigadora como sujeto cognoscente y el papel de la investigada como objeto productor de conocimiento. Cuestionando, entonces, por qué no se pueden considerar discurso teológico-filosófico los diferentes fragmentos que mostramos del *Libro de la vida* de Teresa de Ávila, empleado aquí a modo de ejemplo, se efectúa su análisis desde los principales parámetros de la filosofía de la religión feminista: a) su experiencia mística como acceso al conocimiento de la divinidad, asumiendo la existencia de Dios e interactuando directamente con Él; b) el papel desempeñado por su cuerpo en el proceso de conocer lo sagrado y la consecuente ruptura del dualismo cuerpo-mente y c) las repercusiones éticas que todo esto conlleva en la superación teresiana de la paradoja cristiana del mal. La aportación primordial se encuentra en la aplicación de los principales rasgos de una filosofía feminista de la religión anglosajona a un caso español para defender la necesidad de que el discurso femenino se convierta sin tapujos en una fuente de conocimiento para la investigación, para construir tanto práctica científica como práctica religiosa, en un afán final de proponer la revisión, bajo esta perspectiva, de todas las obras femeninas redactadas a lo largo de la historia que han sido patriarcalmente etiquetadas como “literatura mística” o “literatura espiritual”.

Palabras clave: Cristianismo; Filósofas; Místicas; Filosofía de la religión feminista; Mujeres en la filosofía.

[en] Knowledge, Power and Religion: Towards Considering St. Theresa’s Mysticism as Theological-Philosophical Discourse

Abstract. The aim of this paper is to defend the idea that several theological and philosophical issues have been ignored for centuries (or relegated to the category of “mystical essays”, considered socially less prestigious), in general, due to the simple fact of having been written by women. To do this, I take for granted that knowledge is an axiological practice, thus, I distinguish between scientific practice (carried out by men) and religious practice (carried out by men and very controlled in women), always assuming a difference between the importance of the researcher as a cognitive subject and the role of the informant as an object who produce knowledge. Questioning, then, why the different fragments shown from *El libro de la vida* by Teresa de Avila, used here as an example, cannot be considered theological-philosophical discourse, its analysis is carried out taking into account the main features of the feminist philosophy of religion –her mystical experience as an access to the knowledge of divinity, assuming the existence of God and interacting directly with him; the role played by her body in the process of knowing the sacred and the consequent rupture of mind-body dualism; and the ethical repercussions that all this implies in the Teresian overcoming of the Christian paradox of evil. The main contribution is to be found in the application of the main features of a feminist philosophy of the Anglo-Saxon religion to a Spanish case, in order to defend the need for the feminine discourse to become a source of knowledge for research, to build scientific practice as well as religious practice. All of this considering a final desire to revise, under this perspective, all the female works written throughout history which have been patriarchally labeled as “mystical literature” or “spiritual literature”.

Keywords: Christianity; Female Philosophers; Women’s Mysticism; Feminist Philosophy of Religion; Women in Philosophy.

Sumario. 1. Introducción. 2. La experiencia mística femenina como conocimiento de Dios. 3. El teresiano *Libro de la vida* desde una filosofía de la religión feminista. 3.1. La experiencia mística como conocimiento de la divinidad. 3.2. El cuerpo femenino en la experiencia mística teresiana. 3.3. La anulación de la paradoja del mal en el cristianismo teresiano. 4. Mística, teología y filosofía en la historia femenina: interrelaciones finales. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Fernández Martín, P. (2020). Conocimiento, poder y religión: hacia una consideración de la mística teresiana como discurso teológico-filosófico, en *Revista de Investigaciones Feministas* 11(1), 155-165.

¹ patricia.fernandez01@uam.es
Universidad Autónoma de Madrid
Grupo de investigación Discourse Analysis and Intercultural Communication (UAM SOC PR-009). Departamento de Filologías y su Didáctica

1. Introducción

A lo largo de la historia, parece de sobra reconocida la conciencia que numerosas escritoras tenían del escaso prestigio social de sus actividades intelectuales frente al éxito de las masculinas. Por este motivo, se veían constantemente obligadas a ocultar sus extraordinarios conocimientos teóricos “bajo la continua referencia a su torpeza intelectual y flaco entendimiento femenino” (Cortés Timoner, 2017: 13), a sabiendas, por tanto, de que estaban invadiendo un universo discursivo que les estaba vetado (Cammarata, 1992; Cortés Timoner, 2005; Martínez Cano, 2016; Villanueva Lavín, 2016).

Así, por ejemplo, a la hora de comprender el concepto de Dios en toda su complejidad (Fraijó, 1998: 119-161), se asume una diferencia en la configuración del discurso que se entiende por prototípico dentro de la teología, la filosofía y la mística: la primera asume la fe de las religiones monoteístas como verdad universal y, a partir de ella, analiza exhaustivamente las Sagradas Escrituras para alcanzar a Dios, sin cuestionarlo, aceptándolo desde dentro del *logos*; la segunda, cuando es una filosofía de la religión, busca a Dios también desde la razón, desde una posición a medias entre lo interno de la teología y lo externo de las ciencias de la religión, intentando acceder a la verdad oculta que hay en el objeto estudiado; la tercera asume su existencia y, directamente, lo experimenta en el propio cuerpo atravesado por el lenguaje de la sociocultura en que vive (Martín Velasco, 2009: 184-192; Torres Queiruga, 1993). La práctica religiosa se convierte así en el eje vertebrador de la distinción que más interesa aquí, esto es, la que se produce entre el hombre filósofo/teólogo y la mujer mística, pues esta expresa mediante una autobiografía literaria una realidad que necesita ser explicada (Frankenberry, 2004: 17-20).

La hipótesis de la que se parte, pues, es que numerosas cuestiones teológico-filosóficas han sido obviadas durante siglos, en general, por el simple hecho de provenir de mujeres, ya que durante mucho tiempo y, en especial, durante el Renacimiento el discurso místico es uno de los pocos géneros en los que la mujer actúa y habla de manera pública, considerado “mera” literatura para no contravenir el statu quo (Cammarata, 1992: 58; Walton, 2004: 123-124). Se entiende que la mística femenina no entraba en el campo de lo políticamente aceptable como imaginario colectivo, pues este campo estaba copado por la ortodoxia de la teología oficial aprobada (y censurada) por hombres. Esto implica que la mística no podía considerarse teología por cuestiones sociopolíticas, solo comprensibles desde una perspectiva de género, aunque en la práctica, desde cuidadosos acercamientos, llegara a alcanzar profundas cuestiones teológico-filosóficas.

Para defender, por tanto, que pueden extraerse reflexiones teológico-filosóficas de toda experiencia mística, vamos a limitar nuestro análisis a una sola mujer y, en concreto, a uno solo de sus libros, pues creemos que representa la manera de hacer una especie de “teología de mujeres renacentistas”, al ser capaz de transformar “su situación subalterna y suplanta[r] la falta de representación femenina por reconocer, validar y enfrentarse con su posición de *otra*” (Cammarata, 1992: 58). Nos referimos, claro está, a una obra generalmente etiquetada de mística-literaria como el *Libro de la vida* de Teresa de Ávila (Morera de Guijarro, 2017: 454-467), seleccionada, precisamente, porque ejemplifica la fusión entre lo material y lo espiritual en la interrelación de su valor autobiográfico y, por tanto, místico, con su valor reflexivo y, por tanto, filosófico/teológico. El objetivo está, entonces, en descubrir si al ampliar los conceptos de los discursos que pertenecen a cada disciplina de conocimiento (“discurso filosófico”, “discurso teológico”) se podrían en ellos incluir autoras que hasta ahora han permanecido sorprendentemente fuera.

2. La experiencia mística femenina como conocimiento de Dios

Ni la historia del conocimiento ni el conocimiento mismo (sea científico, sea filosófico) son objetivos. Ambos implican una relación investigador-investigado-investigación que no puede considerarse libre de valores (Frankenberry, 2004: 17-19). Por un lado, desprender el ser del deber ser es una forma de naturalizar una actividad que es puramente social. Por otro lado, esta esencia social, aunque no sea requerida, es incuestionable, como demuestran las críticas realizadas desde la filosofía de la ciencia de Feyerabend, Kuhn, Laudan y Lakatos. Toda generación de conocimiento es, entonces, una práctica axiológica, esto es, un sistema dinámico compuesto por una serie de agentes, un medio en el que estos interactúan, un grupo de objetos que forman parte del medio y un conjunto de acciones estructuradas, sean representaciones del mundo, sean supuestos básicos (Olivé, 2004: 44-45). De acuerdo con esta definición, tanto la teología/filosofía como la religión son consideradas prácticas, es decir, interacciones entre los agentes (con sus creencias y sus principios) y sus objetos de estudio irremediabilmente ancladas a un entorno sociohistórico. Nos movemos, pues, en dos niveles de reflexión sobre la susodicha praxis: el de la línea del hombre investigador (teólogo-filósofo) que construye conocimiento en base a otros hombres investigados (teólogo-filósofo-místico) y el de la línea de la vetada mujer investigadora (filósofa-teóloga) que no puede aspirar, tampoco, a ser investigada (mística). En otras palabras: las modalidades de opresión/represión efectuadas sobre las mujeres a lo largo de la historia (López Pardina, 2015) traen como consecuencia que el hombre pueda acceder con mayor o menor libertad según la época y el lugar tanto a la práctica científica como a la práctica religiosa, mientras que la mujer es automáticamente excluida de la

primera (por opresión), altamente controlada en la segunda (por represión) y completamente ignorada en la interrelación entre la segunda y la primera, pues no se la considera un testigo fiable que con su práctica religiosa pueda alterar lo más mínimo la práctica científica (Anderson, 2004: 88) probablemente porque eso implicaría también una alteración en las relaciones de poder (Walton, 2004: 130).

En efecto, parece indiscutible que a lo largo de la historia a los hombres se los ha podido considerar teólogos y filósofos, generalmente porque podían llevar a cabo una vida de predicación más o menos sacerdotal y, a la vez, reflexionar desde la fe hacia la razón y viceversa, sobre lo que en cada época constituía el canon interpretativo de las (respectivas) Sagradas Escrituras (Torres Queiruga, 1993: 228-232). No podían salirse de sendos cánones (cristianismo, islam, judaísmo), por supuesto, pero podían impartir lecciones en público sobre filosofía y teología, con implicaciones políticas de mayor o menor relevancia y con una capacidad de elección y participación vetada, en general, a las mujeres².

Salvo honrosas excepciones (Forcades i Vila, 2011: 23-40; Gómez Guillén, 2016), a estas se les negaba el acceso a la práctica científica, lo que se traducía en que raras veces fueran consideradas filósofas y, mucho menos, teólogas. Solo se les permitía (y de forma muy controlada, según el momento y el lugar) acceder a las prácticas religiosas, motivo por el cual las mujeres eran fácilmente consideradas místicas, pues su experiencia se podía reducir a lo controlable de lo privado de sus cuerpos, del mundo interior que ha de estar en un manso e invisible silencio (Ortega *apud* Fraijó, 1998: 234; Forcades i Vila, 2011: 73; Morera de Guijarro, 2017: 454-467; Posada Kubissa, 2015: 114): “a menudo, sus aportaciones teológicas son relegadas despectivamente al ámbito de la literatura espiritual y devocional” (Ramón, 2010: 157).

Si ellas no podían acceder a la práctica científica, tampoco había posibilidad de que esa experiencia mística, entendida como “el espacio seguro que elude la racionalidad de la lógica patriarcal. La *parole* femenina reemplaza el *logos* masculino” (Cammarata, 1992: 58), fuera tenida en cuenta para construir conocimiento, para que se transformara en práctica científica masculina. La mujer religiosa se configuraba en el imaginario colectivo desfeminizándose, transformada casi en un varón, porque para ser mística era casi siempre preciso formar parte de la comunidad eclesiástica, cuyas normas destruían la posibilidad de tener hijos y, por tanto, de poder hacer efectiva la tradicional reducción de *tota mulier in utero* (Ramón, 2010: 16-18), especularmente opuesta a la decimonónica mujer definida como *hombre con útero* (Romero Pérez, 2015: 163). El universo del discurso femenino, en tanto metáfora de sus propias vidas, está limitado a una mística interior fuertemente controlada (Cammarata, 1992; Villanueva Lavín, 2016). Este control, naturalmente, es un control político, cuya ruptura configurará magistralmente un canal de expresión del yo femenino: solo destruyendo sutilmente las barreras impuestas por el género discursivo del texto místico, basado en la práctica religiosa, las distintas escritoras podrán formular sus inquietudes teológico-filosóficas más profundas, rozando así la práctica científica. Por tanto, la experiencia mística y su consecuente plasmación por escrito vindican simbólicamente la importancia de la biografía como fuente de conocimiento (Walton, 2004; Anderson, 2004; Frankenberry, 2004; García de León Álvarez, 2016; Bueno-Gómez, 2018, 2019) y contribuyen a construir, también simbólicamente, una especie de situación (vista desde la perspectiva histórica) de pre-desobediencia civil (Romero Pérez, 2015: 154), configurándose todo ello en un proto-feminismo.

En otras palabras, el trato que ha sufrido la mujer a lo largo de la historia no se reduce solo a la general exclusión de la práctica científica, sino que también se la ha invisibilizado en la práctica religiosa, al no haber sido tomada en serio su experiencia como fuente de información filosófica-teológica (Anderson, 2004: 87-89). Al igual que no se puede ignorar el sentir de una persona claustrofóbica si lo que se pretende es comprender el concepto de claustrofobia en sí mismo, no se puede tampoco obviar la experiencia mística si lo que se pretende es comprender el concepto de Dios (Martín Velasco, 2009: 282-287, 436-442). La aristotélica gnoseología que defiende la objetividad pura de las cosas, las sustancias ajenas al sujeto y la opción de acceder a ellas a través de la experiencia y la pura razón da por hecho que esa experiencia y esa pura razón es compartida por todo ser humano, cuando, por un lado, la lógica griega está codificada socioculturalmente, por lo que es más apropiado llamarla etno-lógica (Velasco, 2003: 528) y, por otro lado, está también configurada por el filtro de lo masculino, en tanto el concepto de *andrós* se ha asimilado en el imaginario colectivo al de *ánthropos* a lo largo de la historia, por lo que además de etnocéntrica es logofalocéntrica (Frankenberry, 2004: 17; Walton, 2004: 130; Amorós y De Miguel, 2007: 49-52; Ramón, 2010; Posada Kubissa, 2015: 109-117). Se propone, entonces, la necesidad de una efectiva aplicación del giro kantiano de la epistemología occidental al terreno teológico-filosófico, contemplado así desde una perspectiva de género, en lo que sería la construcción teórica de un triángulo gnoseológico. En un vértice, se reconstruye el mismo valor del concepto del sujeto cognoscente, que es *también* femenino (a veces conviene recordarlo), lo que supone adoptar una visión feminista desde la persona que investiga el fenómeno en cuestión. En el segundo vértice, la mujer se convierte en objeto de estudio, en tanto agente creador de conocimiento con su experiencia y no mera observadora pasiva del devenir filosófico-teológico. Finalmente, el tercer vértice, esto es, el hecho de

² Como ejemplo, cabe traer a colación la polémica que suscitó en una época tan tardía como 1690-1691 que la brillantísima sor Juana Inés de la Cruz se atreviera a escribir, primero, la filosófica-teológica *Carta atenagórica* y, después, la autobiográfica *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (Brescia, 1998), desafiando, a su modo, el derecho canónico que excluía a las mujeres de la práctica científica en general y de todo poder en particular, adelantándose así un par de siglos a Séneca Falls (Romero Pérez, 2015: 162-164).

que la mujer se convierta en puro conformante de la historia de la filosofía-teología, en tanto sujeto como en cuanto objeto, abre nuevas puertas al concepto mismo de filosofía/teología y, por tanto, a todo objeto de estudio que estas se propongan.

3. El teresiano *Libro de la vida* desde una filosofía de la religión feminista

Para demostrar, pues, el valor filosófico-teológico de un texto tradicionalmente considerado místico, vamos a (re)interpretar el teresiano *Libro de la vida* desde una perspectiva abierta a la filosofía-teología (y no solo a la mística). Se parte, pues, de una plena equivalencia entre el libro y la vida, no solo por la evidente correspondencia discursivo-textual que implica el hecho de que se trata de una autobiografía (recuérdese la validez epistemológica que esta ofrece, cf. García de León Álvarez, 2016), sino porque, en Teresa de Jesús, la vida está escrita por Dios, el texto es la misma palabra divina y, por tanto, las vivencias (experiencias) se corresponden por completo con el lenguaje (discurso). Solamente asumiendo este punto de partida, a ella ya se la puede considerar heredera de la intensa relación entre la Escritura-libro y el alma-vida de la época patristica (Martín Velasco, 2009: 219-220; Copleston, 2011: 13-33) y, por tanto, inserta en la historia de la filosofía-teología.

Metodológicamente, pretendemos una aproximación epistemológica-ética a la filosofía de la religión, cuyos pilares pueden sintetizarse en dos (Anderson, 2004: 89-98): la palabra de la mujer ha de abrirse como posible fuente de conocimiento en una interacción empática entre la investigadora y la informante; y los hechos religiosos no pueden desligarse de la sociedad en que tienen lugar, lo que automáticamente impide un juicio de valor sobre ellos sin antes elevarlos discursivamente a una propuesta de universalidad. Conceptualmente, prestaremos atención a tres de los elementos que consideramos más interesantes para la filosofía feminista de la religión: su experiencia mística como acceso al conocimiento de la divinidad, asumiendo la existencia de Dios e interactuando directamente con Él (§3.1); el papel desempeñado por su cuerpo en el proceso de conocer lo sagrado y la consecuente ruptura del dualismo cuerpo-mente (§3.2) y las repercusiones éticas que todo esto conlleva en la superación teresiana de la paradoja cristiana del mal (§3.3).

3.1. La experiencia mística como conocimiento de la divinidad

Si se tuviera que partir necesariamente de una definición filosófica del fenómeno místico, sin duda la ideal sería la que lo entiende como un conjunto de “experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión [...] del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu” (Martín Velasco, 2009: 23). La experiencia mística se graba a sangre y fuego en el sujeto, sin mediadores, de forma absolutamente directa hasta quedar impresa en la memoria del alma-intelecto (*Vida* 27:5). Se da de forma holística, impregnando a la totalidad de la persona (Martín Velasco, 2009: 322-324), como ejemplifica la abulense al afirmar sentirse “toda engolfada en Él” (*Vida* 10:1).

Pero que sea una invasión de su cuerpo parcialmente incomprensible no le impide a Teresa tratar de aprehender racionalmente lo que pasa {en/por} él (§3.2) y dar el nombre al fenómeno de *mística teología* o *teológica* (*Vida* 10:1, 12:5; véase ejemplo 8), rebelándose así ante lo prototípicamente esperable para una mujer. Dios se erige como único sabedor de lo absoluto, omnipotentemente capaz de inculcar en los mortales el conocimiento que considere adecuado para la comprensión de Su esencia. Teresa muestra un conocimiento religioso, inmediato, a partir de la unión con Dios mediante la experiencia, confrontado a la mera deducción puramente racional que necesariamente confirme la fe, como opera la teología desde dentro y la filosofía desde fuera (Torres Queiruga, 1993). De la misma forma que describe la teología mística el Pseudo-Dionisio al final del siglo V, esto es, “la manera más digna de conocer a Dios (que) se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender” (Martín Velasco, 2009: 220), para la castellana el contacto divino consigue hacerla comprender que no sabe nada más que lo que Dios quiere que sepa (Bueno-Gómez, 2018) y, al ser así, sabe todo sin saber realmente nada porque el alma “de aquello que Su Majestad [Dios] le representa ninguna cosa entiende” (*Vida* 10:1).

Como se aplica a otras teologías místicas (Martín Velasco, 2009: 20-21), la de santa Teresa es tan práctica como especulativa, pues ambas le permiten comprender a Dios, primero, por experimentarlo en todo su ser (práctica) y, después, por sistematizar racionalmente la experiencia (reflexiva), que clasifica en cuatro grados de oración (*Vida* 11-22): preparación, sosiego, adormecimiento y éxtasis. La preparación para la experiencia supone una fuerte concentración, fruto de la combinación de la vida activa y la vida contemplativa, necesaria para alcanzar la verdad de Dios (*Vida* 11):

1) “Así que [el alma] está casi obrando juntamente en vida activa [Marta] y contemplativa [María], y entender en obras de caridad y negocios que convengan a su estado, y leer, aunque no del todo están señores de sí, y entienden bien que está la mejor parte del alma en otro cabo. Es como si estuviésemos hablando con uno y por otra parte nos hablase otra persona, que ni bien estaremos en lo uno ni bien en lo otro” (*Vida* 17:4).

Teresa, que unas páginas después aclara que solo comenzando con la vida activa se podrá alcanzar la contemplativa (“[...] es un poco falta de humildad [...] querer ser María antes que haya trabajado con Marta”, *Vida* 22:9), explica cómo, en el segundo grado de oración, el alma queda en un estado de sosiego pasivo que en su amor permite, sin embargo (frente al quietismo), ser cautivada por Dios en un sentimiento de felicidad recubierto del deseo de eternidad, en una búsqueda por alargar el momento tanto como sea posible para disfrutar más del gozo que supone el contacto con la divinidad:

2) “Esto [el segundo grado de oración] es un recogerse las potencias dentro de sí para gozar de aquel contento con más gusto; mas no se pierden ni se duermen; sola la voluntad se ocupa de manera que, sin saber cómo, se cautiva; sólo da consentimiento para que la encarcele Dios, como quien bien sabe ser cautivo de quien ama” (*Vida* 14:2).

La siguiente fase, el tercer grado de la oración, es definida como “un sueño de las potencias, que ni del todo se pierden ni entienden cómo obran” (*Vida* 16:1), porque solo tienen habilidad para ocuparse de Dios, dado el “desasosiego sabroso” en que se encuentra el alma, que no es capaz de entender nada sino solo de sentir alegremente la presencia del misterio (*Vida* 16:3), en cuyos brazos se conviene dejar del todo (*Vida* 17:1) por expresos “deseos de satisfacer su deseo, de gozar más, de estar con Él: esto es lo que quiere” (*Vida* 17:4).

La peculiaridad frutiva de la experiencia mística culmina, probablemente, en la cuarta fase, en la que “no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no se comprende este bien” (*Vida* 18:1). La carmelita siente, entonces, que el alma se le desprende del cuerpo convertida en el fuego abrasador que al inicio del proceso era tan solo una pequeña llama, de forma que el fuego y el alma se convierten en un único ser que impide la distinción entre mente y espíritu (*Vida* 18:2). De esta forma alcanza el éxtasis (*Vida* 20), fase final de su experiencia mística.

Vemos, pues, que la experiencia mística es sencilla, humilde (“todo os lo he dado, vuestra soy, disponed de mí conforme a la vuestra [voluntad]”, *Vida* 21:5), modesta y, a la vez, absolutamente inefable (Bueno-Gómez, 2018; Martín Velasco, 2009: 335-351) e incomprensible para el entendimiento humano (véase también ejemplo 7):

3) “Aquí no hay que argüir, sino que conocer lo que somos con llaneza, y con simpleza representarnos delante de Dios, que quiere se haga el alma boba, como a la verdad lo es delante de su presencia, pues Su Majestad se humilla tanto, que la sufre cabe sí, siendo nosotros lo que somos” (*Vida* 15:8).

4) “Y [el Señor] quiere que el alma vaya entendiendo qué cosa es este amor con regalo, esta quietud y recogimiento y centellica; si es espíritu de Dios y no gusto dado del demonio o procurado por nosotros” (*Vida* 15:4).

El contacto con el misterio, en esta experiencia, tiene su razón de ser en el amor que ella siente por Él y en el que, dentro de su cuerpo, ella siente que Dios siente por ella, atendiendo a la gloriosa paz que le facilita en su interior, a través del prendimiento de una pequeña llama (recuérdese la *Llama de amor viva* de su correligionario Juan de la Cruz) que se habrá de convertir, andando el tiempo, en un fuego inevitablemente abrasador (*Vida* 18:2, 29:10 y 32:2-3) que solo será consciente de sentir si su causante así lo consiente y el cuerpo de la humana, humildemente, se deja inflamar (véase ejemplo 6). Lo sagrado o lo santo es el objeto de la religión en un estado previo a la misma configuración sociocultural de Dios. Es lo inefable, lo numinoso, lo divino, aquello que, como diría Wittgenstein, no se puede nombrar, de lo que no se puede hablar debido a su irracionalidad, a la superación de todo su ser con respecto a las propias posibilidades del lenguaje (Fraijó, 1998: 225-227; §3.3):

5) “Yo no sé otros términos como lo decir ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si hable ni si calle, ni si ría, ni si llore. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se desprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma” (*Vida* 16:1).

Dada la naturaleza de lo sagrado directamente experimentado por la escritora, Teresa se ve obligada a recurrir a numerosas imágenes, símbolos y metáforas en un afán de aclarar un concepto que, por naturaleza, es totalmente opaco. Una de las metáforas más eficaces que emplea, compartidas con otros místicos (Martín Velasco, 2009: 49-64), es la que relaciona a Dios, lo inefablemente inexplicable dentro de la antropología de su mística, con una llama de fuego que ella siente en su interior sin saber por qué (aunque conociendo el origen) y que acaba convirtiéndose en una llama viva de amor:

6) “Pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido, y si no la matan por su culpa, esta es la que comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí [...] del grandísimo amor de Dios que hace Su Majestad tengan las almas perfectas” (*Vida* 15:4).

Aparte de una prueba de la experiencia mística en cuya segunda fase ya se ve inmersa, sentir esa llama prendente supone un deseo de someterse a la voluntad de lo absoluto, ya que “es esta centella una señal o prenda que da Dios a esa alma de que la escoge ya para grandes cosas, si ella se apareja para recibir” (*Vida* 15:5). Esto implica que la persona, entonces, debe estar predispuesta a acoger a lo santo para dejarse imbuir por su presencia.

Como consecuencia, no todo el mundo está en posición de sentir lo numinoso y, mucho menos, de comprenderlo con el intelecto, dadas las sublimes características de lo sagrado, pues, para alcanzarlo, primero hay que desearlo y, después, hay que experimentarlo, porque “aun en esta vida lo paga Su Majestad por unas vías que solo quien goza de ello lo entiende” (*Vida* 4:2).

Así, como sucede en otras experiencias místicas (Martín Velasco, 2009: 49-64), Teresa explica que el concepto de Dios es perfectamente comprensible para la mente humana si, por un lado, se ha experimentado en el propio cuerpo y, por otro lado, Dios mismo desea que así sea. Solamente es capaz de comprenderlo quien lo vive, quien lo experimenta, quien consigue dejarse atravesar por la flecha divina de su poderoso amor (véase ejemplo 9; Fraijó, 1998: 228). La satisfacción de acercarse a lo sagrado de su religión se encuentra en lo más íntimo del alma teresiana, que “no sabe ni por dónde ni cómo le vio, ni muchas veces sabe qué hacer ni qué querer ni qué pedir” (*Vida* 14:6): la ausencia de palabras es, precisamente, la mayor muestra de contacto con lo santo, trascendental al mismo intelecto y, por tanto, a su forma lingüística.

En síntesis, pues, cuesta comprender por qué no se puede considerar a la castellana abiertamente teóloga y claramente filósofa (práctica científica), si su pluma ha producido auténticos fragmentos en los que utiliza su experiencia (práctica religiosa) para definir la causa primera de esa misma experiencia, la divinidad, tras un evidente riguroso estudio de las Sagradas Escrituras que le permite, a su vez, aceptar a Dios como parte de su fe cristiana (teología), sin que todo ello le impida, como decimos, sistematizar, ordenar, analizar, sintetizar e, incluso, en ocasiones, criticar, desde su logos femenino (filosofía), el proceso vivencial de la experiencia mística.

3.2. El cuerpo femenino en la experiencia mística teresiana

En términos generales, la experiencia mística se constituye en la intervención pasiva (no quietista) de la divinidad sobre el sujeto femenino, cuya decisión se limita a aceptar la realidad del misterio que es un ente activo, motor de toda la vivencia y promotor, por tanto, de la renovación que el susodicho sujeto obtiene de sí mismo mediante ella (Martín Velasco, 2009: 324-328):

7) “Suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad; la memoria me parece está casi perdida; el entendimiento no discurre –a mi parecer–, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende” (*Vida* 10:1).

La conciencia parece operar en un estado de éxtasis en el que no alcanza a comprender lo que está sucediendo durante su posesión pero, a la vez, sabe que está siendo poseída por lo sagrado y que, pese a todo, no puede hacer nada para entender más de lo que siente, una fuerza superior que la invita a dejarse llevar por la voluntad del Ser que es, además, quien decide qué va a entender el intelecto y qué va a mantenerse incomprensible para siempre (Bueno-Gómez, 2018):

8) “En la *mística teológica* que comencé a decir [10:1, 11:5], pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios, como después declararé más [caps. 18-21], si supiere y Él me diere para ello su favor” (*Vida* 12:5).

Lo sagrado, en Teresa, es sentido expresamente dentro de un cuerpo concreto que, por sentirlo, supera lo puramente humano y llega a fusionarse con el misterio. El juego de poder que afecta a su cuerpo femenino cambia las tornas, pues deja de ser dominada por los hombres, en el sentido en que socioculturalmente el cuerpo de la mujer-hembra ha sido percibido como prueba de la histerización, la locura y lo irracional (Posada Kubissa, 2015: 112), y pasa a ser dominada por Dios, a quien su conciencia de género asume como causa última de sus embelesos. Pero, dado que en el cristianismo Dios es el único ser por encima del hombre, esta posesión divina implica posicionarse por debajo del ente celestial pero por encima del ente humano. Para demostrar su valía dentro del sistema patriarcal del que solo puede salirse parcialmente, ha de recurrir a conceptos puramente materiales (“entrañas”, “corazón”, “llagas”, “hincan una saeta”) que funcionen como pruebas de su experiencia, de manera que convierta el terror por su cuerpo (de mujer) en admiración por su alma (de Dios), en una clara trascendencia vivencial que destruye definitivamente el dualismo mente-cuerpo antes incluso de que Descartes lo consolide como mitema occidental:

9) “No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón, a las veces, que no sabe el alma qué ha ni qué quiere” (*Vida* 29:10).

En efecto, su cuerpo sufre cuando está vacío de Dios, es decir, cuando carece de alma femenina, por así decirlo, porque es consciente del poder que le confiere estar poseída por la divinidad. Esta relación con lo superior le supone moverse en la constante ambigua interacción entre la trascendencia (*superior summo meo*) y la inmanencia (*interior intimo meo*), en una fusión del allí y el aquí padecida por la mujer que actúa, sin ser mera pasividad (Llamedo González, 2018: 69-79; Bueno-Gómez, 2019), como continente de los actos de esa trascendencia:

10) “Así parece que está el alma no en sí, sino en el tejado o techo de sí misma y de todo lo criado; porque aun encima de lo muy superior del alma me parece que está” (*Vida* 20:10).

Así, el espíritu se encuentra alejado de sí mismo en tanto está con la divinidad, pero a la vez se encuentra dentro del mismo cuerpo en tanto sigue perteneciendo al yo. Esta difuminación de los límites entre la mente y el cuerpo, en realidad, reinterpreta la esencia misma del cristianismo, sentida por ella como mística que explica, aquí, como teóloga, en lo que supone la conversión del Cristo (divino) en Jesús (humano):

11) “Puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con Él, pedirle para sus necesidades y quejarse de sus trabajos, alegrarse con Él en sus contentos y no olvidarle por ellos, sin procurar oraciones compuestas, sino palabras conforme a sus deseos y necesidad” (*Vida* 12:2).

En efecto, el misterio cristiano, monoteísta y profético, no puede entenderse sin la persona de Jesús (“Yo solo podía pensar en Cristo como hombre”, *Vida*, 9:6), Dios encarnado convertido en un fin en sí mismo y, a la vez, en el destino de la propia historia del ser humano a cuya adhesión solo puede aspirarse mediante la fe, que se configura, especialmente, en el compartir universal simbolizado por la comunión de los creyentes (Martín Velasco, 2009: 218; Llamedo González, 2018: 41-52), en un rito cíclico que rememora la última cena (Lc 22: 17-20; Mt 26: 26-28; Mc 14: 22-24) y, con ella, la esencia de su mensaje de amor: “He aquí una joya que [...] forzado convida a amar”, “la mayor [señal de que era Dios] era ir envuelto en amor” (*Vida* 6:4, 10:5). “Jesús de Nazaret nos muestra a un Dios que ama tiernamente a sus criaturas, que se conmueve ante la belleza de la creación; un Dios que se hace solidario con los seres humanos” (Ramón, 2010: 220) porque él mismo es un humano divino, hijo de Dios y una mujer, concebido sin intervención varonil ninguna (Frankenberry, 2004: 15). En este sentido, la función del cuerpo femenino es esencial desde el momento en que María de Nazaret, con su consentimiento convertido en el verdadero inicio del cristianismo (“hágase en mí según Tu palabra”), permite que la divinidad tome posesión de su yo para convertirse, andando el tiempo, en el Hijo de Dios que será entregado {a/por} todos los seres humanos. Con este poder de la simbólica virginidad escapa del control del falo (Beattie, 2004: 118) y se posiciona por encima de los profetas, porque en ella se hace realidad lo que en ellos solo han sido palabras (Ramón, 2010: 198). Con ello, toda mujer, en su experiencia mística (y Teresa no es una excepción), está por encima de los hombres cuando la posee Dios.

A la luz de lo dicho, adaptando al caso la diferencia opresión/represión ejercida sobre el cuerpo femenino (López Pardina, 2015: 64-66), parece claro que nuestra escritora no forma parte del *locus* de la teología y la filosofía por el poder opresivo ejercido desde el logofalocentrismo de la historia de la práctica científica, de la que ha sido excluida, como tantas otras, y represivamente reorientada al terreno discursivo de la pura práctica religiosa (controlada) como único modo posible de deber-hacer. Se trata de un arrinconamiento injusto si se tiene en cuenta que no solo es plenamente consciente de que está haciendo teología (“mística teológica”, la llama ella), en su proceso de dar sentido desde dentro del logos a la relación divinidad-cuerpo, sino que, además, está intentando racionalizar una experiencia física que asume como indiscutible e incomprensible (es decir, está haciendo filosofía). Cabe aquí plantearse, concretamente, cuál es la diferencia entre, por un lado, este querer saber qué le ocurre a su propio cuerpo, tomado como elemento externo al yo que busca una objetividad vista como proceso, nunca como realidad conseguida, y que, a la vez, forma parte del propio cuerpo y, por otro lado, las preguntas aparentemente triviales con las que canónicamente comienza la andro-filosofía, ya desde los milesios, centradas, por ejemplo, en la composición de la materia que conforma el mundo o cuál es el sentido de la vida, que intentan explicar una realidad sociocultural de la que sus cuerpos masculinos, aunque lo intenten, tampoco pueden huir.

3.3. La anulación de la paradoja del mal en el cristianismo teresiano

La parte divina de Jesús, Cristo, se relaciona directamente con un Dios bueno y todopoderoso, culmen de la paradoja del cristianismo: o es bueno y no es todopoderoso, razón por la cual desea el bien de todas sus criaturas, pero no tiene poder para llevarlo a cabo; o no es bueno y es todopoderoso, en cuyo caso permite el mal, pudiéndolo evitar (Fraijó, 1998: 137-158). Para Teresa, este dilema no existe, “porque el que todo lo puede quiere que entendamos se ha de hacer lo que quiere, y se muestra señor verdadero de nosotros” (*Vida* 25:1), por lo que solo cabe ordenar que “fie de la bondad de Dios, que es mayor que todos los males que podemos hacer y no se acuerda de nuestra ingratitud cuando nosotros, conociéndonos, queremos tornar a su amistad, ni de las mercedes que nos ha hecho para castigarnos por ellas” (*Vida* 19:14). La abulense sigue, entonces, una teología negativa que impide al ser humano comprender los designios de Dios que es, ante todo, compasivo, misericordioso y bueno (“Bendito sea el señor que tan bueno es”, *Vida* 20:16), pues ejecuta acciones que no pueden perjudicar a quienes verdaderamente lo aman, quienes, aunque intenten entenderlo, no tienen por qué aspirar a comprenderlo (§3.1).

En ocasiones, considerar a Dios pura bondad crea en Teresa problemas, pues no sabe si su deber ético está siendo trastocado mediante la contra-bondad representada por el mal que encarna el demonio. En este caso,

teme estar siendo engañada y necesita algún tipo de estrategia que le garantice que su experiencia mística proviene del bien de verdad y no del mal:

12) “Yo querría declarar los engaños que puede haber aquí [...] y la diferencia que hay cuando es espíritu bueno o cuando es malo, o cómo puede también ser aprensión del mismo entendimiento –que podría acaecer– o hablar el mismo espíritu a sí mismo; esto no sé yo si puede ser, mas aún hoy me ha parecido que sí. Cuando es de Dios, tengo muy probado en muchas cosas que se me decían dos y tres años antes y todas se han cumplido, y hasta ahora ninguna ha salido mentira, y otras cosas adonde se ve claro ser espíritu de Dios, como después se dirá” (*Vida* 25:2).

Teresa es perfectamente consciente de que lo que experimenta puede deberse a cuatro factores. Los dos primeros afectan tanto a las limitaciones de su mismo intelecto (“aprensión del mismo entendimiento”) como al poder interior de su alma en un diálogo con ella misma (“hablar el mismo espíritu a sí mismo”). Los otros factores implican que el origen de las palabras y del sentir se encuentre bien en el “espíritu bueno”, es decir, de Dios; bien en un espíritu malo o del demonio, a modo de avance cartesiano. Para distinguirlos, conviene entender que el Señor emplea un lenguaje propio del alma, clarificador y perfectamente comprensible; que la reflexión posterior sobre el sentimiento en que queda después el espíritu es negativa y que, además, la confianza plena en Dios permite que la avise de que ha caído en una mentira:

13) “Cuando es demonio, no sólo no deja buenos efectos, mas déjalos malos. Esto me ha acaecido no más de dos o tres veces, y he sido luego avisada del Señor como era demonio” (*Vida* 25:10).

14) “Es un lenguaje tan del cielo, que acá se puede mal dar a entender aunque más queramos decir, si el Señor por experiencia no lo enseña. Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, en lo muy interior del alma, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras, sino a manera de esta visión que queda dicha. Y nótese mucho esta manera de hacer Dios que entienda el alma lo que Él quiere, y grandes verdades y misterios; porque muchas veces lo que entiendo cuando el Señor me declara alguna visión que quiere Su Majestad representarme es así, y paréceme que es adonde el demonio se puede entremeter menos, por estas razones” (*Vida* 27:6).

Al demonio, sin embargo, le vence el misterio cristiano, esto es, Jesús, Hijo del Hombre, que vuelve de la muerte convertido en Cristo, Hijo de Dios, tras el milagro de la resurrección (Llamedo González, 2018: 81-89), que llena de gozo a la escritora y de merecida pena por su sacrificio (*Vida*, 12: 1). Este mensaje de empatía y solidaridad, defendido desde la teología feminista y el ecofeminismo cristiano actual (Ramón, 2010: 209-228; Gebara, 2000) y probablemente relacionado históricamente con la revisión que de las Sagradas Escrituras se hace ya en la decimonónica *Biblia de la mujer* (Romero Pérez, 2015: 163-164), adquiere su fuerza de una fe cristiana realizada a partir de una exhaustiva lectura de los Evangelios (“ya no hay hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús”, Gál 3, 28), que toma la palabra de Jesús de forma directa, sin intermediarios sacerdotales (más allá de los textuales) y con una intención marcadamente universal.

Diferente es la relación con el mal terreno, más difícil de vencer, dado el fuerte control que ejerce sobre la práctica religiosa femenina (Gebara, 2002; Villanueva Lavín, 2016). A la hora de expresar gozo y dolor simultáneamente o, simplemente, de hacer valer su cuerpo como instrumento divino (§3.2), sabe que ha de ser discreta, para evitar problemas mayores especialmente con la Inquisición. A diferencia de algunos movimientos feministas contemporáneos (Romero Pérez, 2015: 166-167), Teresa dice no desear espectáculos, y así le suplica a Dios tras experimentar alguno de sus éxtasis en público “que no quisiese ya darme más mercedes que tuviesen muestras exteriores; porque yo estaba cansada ya de andar en tanta cuenta” (*Vida*, 20:5). No obstante, a la vez sabe que es la única manera de llamar la atención de sus correligionarias para involucrarlas en la recuperación de sus propios cuerpos como vehículos de la más pura experiencia religiosa. No puede, por tanto, permitir al mal (ni al divino ni al humano) ganar la batalla, pues es su propio cuerpo y con él, su autoridad de mujer, lo que está en juego (Bueno-Gómez, 2018, 2019).

En síntesis, pues, siguiendo la tradición cristiana en la que indiscutiblemente se sitúa, Teresa conceptualiza el demonio como una personalización del mal necesaria para aprehenderlo. Le surge la duda razonable de si lo que experimenta es verdad (divina) o falsedad (demoníaca), por lo que establece hipótesis sobre el origen de su propia experiencia, dudando así tanto de sus sentidos como de su fe y estableciendo posibilidades explicativas que puedan ayudarla a entender realmente cuál es la esencia del ser que ella siente vapulear sin escrúpulos todo su cuerpo en los distintos arrobamientos. Además del mal metafísico, sabe que hay un mal físico, el dolor del cuerpo social, que la consume en un patriarcado que le corta constantemente las alas y en el que, por ello, construye un discurso (convertido en práctica) que le permite revolotear sin parar por la tierra y elevarse rauda surcando el cielo en lo que se convierte, entonces, en un más que admirable control del propio sufrimiento (Bueno-Gómez, 2018, 2019).

Resulta, por tanto, una vez más, complejo comprender cuál es exactamente la diferencia entre, por un lado, esta explicación gino-lógica, que recurre a los conceptos religiosos que a ella le son familiares sin salirse de la estructura discursiva que se le permite (literatura mística encubierta en una autobiografía) y, por otro lado, la argumentación que proponen algunos andro-filósofos, a lo largo de la historia, al intentar justificar la mentira

o el engaño de sus sentidos (y, en general, todo lo que pueda englobarse en el concepto de *doxa*), mediante un “duendecillo engañador” o un mito cavernario similar. Resulta complejo entender, en otras palabras, por qué ella no ha sido etiquetada como filósofa-teóloga (práctica científica), ni por qué, en general, no se ha considerado su experiencia vital útil (práctica religiosa) para acercarse a conceptos de gran profundidad metafísica como la existencia del mal.

4. Mística, teología y filosofía en la historia femenina: interrelaciones finales

Como se ha visto, es necesario que el discurso femenino se convierta sin tapujos en una fuente de conocimiento para la investigación, sea de filosofía, sea de teología. La investigadora ha de dejarse colmar por la fuerza enriquecedora del discurso olvidado para proceder a interpretarlo desde un nuevo yo que permita comprenderlo en todo su esplendor, dentro de un marco siempre contextualizado sociohistóricamente, que afecta tanto al discurso como a la práctica que narra. Los hechos religiosos, como todos los hechos, no pueden desligarse de la sociedad en que tienen lugar, lo que los obliga a elevarlos discursivamente como propuesta de universalidad antes de ser juzgados, pues operar de forma contraria sería similar a la manera que de operar se tiene desde el patriarcado, que da por universal lo que solo es masculino. En otras palabras, las prácticas religiosas que son altamente relevantes para el devenir femenino solo pueden comprenderse dentro del contexto en que ocurren, igual que nosotras también formamos parte de un contexto sociohistórico que condiciona todo nuestro enfoque epistemológico.

Siguiendo con este razonamiento, cabe hacer dos apreciaciones. Por una parte, es altamente probable encontrar antes del siglo XVIII un discurso feminista, entendiéndolo, con la debida cautela, en un sentido muy amplio, pre-ilustrado, que reclama ciertos discursos femeninos como discursos tendentes a la configuración de una universalidad que se les ha negado hasta ahora. En concreto, la experiencia mística y su consecuente plasmación por escrito reivindicaban, dentro de la situación de opresión beavoiriana en que se encuentran sus redactoras, el reconocimiento, la voz y la visibilización de aquellas que han sido doblemente ocultas, en tanto mujeres (en general, por la razón logofalocéntrica) y en tanto religiosas (en particular, por la razón instrumental) y que, por ello, han tratado de luchar, de forma más o menos legítima, siguiendo a la misma Beauvoir, contra las cadenas que trataban de alienarlas. Solo desde la perspectiva anclada a este contexto, insistimos, pre-ilustrado, pre-revolucionario, pre-industrial, se puede hablar entonces de pre-desobediencia civil y, por tanto, de un proto-feminismo.

Por otra parte, el universalismo que se puede desprender de todo afán filosófico (y teológico, en cierto modo, cuando eleva a universal lo puramente cultural), funciona en estas mujeres en la figura de Jesús, la palabra hecha carne que, precisamente por serlo, comprende a las mortales, empatiza con ellas, se pone fácilmente en su lugar. La universalización de Jesús es la clave que une, en santa Teresa, los tres puntos aquí vistos: su comprensión de la divinidad, la ruptura de la oposición mente-cuerpo y la superación de la paradoja del mal en el cristianismo.

En efecto, en el Jesús celestial, Cristo, aparece la espiritualidad del padre que toma el cuerpo femenino sin dar explicación pero que, al hacerlo, dota a la mujer de poder suficiente para colocarse por encima de todo hombre, en un alarde de acercarse a la Virgen María que, recordémoslo, es la que da nombre a la orden en que profesa nuestra escritora (la Virgen del Carmen). Quizá esta sea la razón por la que en la filosofía de la religión tradicional la principal preocupación se haya encontrado durante siglos en demostrar la (no) existencia de Dios, pues dentro del sistema patriarcal este es el único que puede dominar al varón o, en su defecto, hacer que pierda el poder que tiene sobre el resto de los seres vivos, de acuerdo con la cosmovisión cristiana.

Pero Jesús también es humano, pues nace del cuerpo de una mujer. Esta fusión mente-cuerpo en una misma carne Jesús-Cristo, reconvertida en el cristianismo como cuerpo-alma, prueba la trascendencia del falso dualismo que opera en la abulense, para quien Dios es, entonces, puramente hierofántico, plasmable en toda realidad pagana (recuérdese su “También entre los pucheros anda el Señor”, *Fundaciones*, 5:8), pues se encuentra en toda acción humana por muy cotidiana que sea. Ella es consciente de que, en términos kantianos, Dios es el único fenómeno plenamente nouménico, pues incluso aunque se presente explícitamente ante los sentidos humanos en tanto fenómeno, la *fémmina sapiens* no va a ser capaz de acceder a la esencia de su ser nouménica si no es porque el mismo ser de lo absoluto así se lo permita. Se deberá conformar, entonces, con sentirlo en su cuerpo, hacerlo suyo y, en la medida de sus posibilidades, controlarlo.

Y esto lleva a su configuración ética del mundo, basada en una plena confianza en Dios que considera la más pura esencia del bien. El mal que preocupa a santa Teresa se encuentra en el plano terrenal de su vida, en el aquí y ahora, pues sabe que cualquier paso en falso puede poner en peligro toda su operación fundacional. Sus sueños, como los de tantas mujeres, dependen de la exactitud con que defina el origen de una idea que, como es sabido, por ser brillante no puede encontrarse en la propia mujer, sino que ha de ser inspirada por un agente externo, bueno o malo. De ahí que emplee un lenguaje inserto claramente en el discurso metafísico al aludir al demonio como posible fuente del mal y, de paso, sirva esta mención para desautorizarse, reconfigurando su propio papel de mujer ignorante, pero a la vez reafirmando en su hipótesis distinguidora. En otras palabras, la castellana plantea la posibilidad de que su pensamiento provenga del mal y, por tanto, esté equivocada,

pero, a la vez, demuestra ser lo suficientemente cultivada como para saber a la perfección qué herramientas discursivas emplear en su autodefensa, extrayendo de cada ocasión la argumentación filosófica necesaria para justificar sus actos ante los ojos masculinos, entre los que se encuentra, naturalmente, su experiencia mística. Teresa halla, entonces, en la filosofía el método en que emplear las palabras para ser convincente; la teología le proporciona los contenidos en los que moverse y la literatura mística la ayuda a cubrir discursivamente su práctica científica. En ella, por tanto, el mal queda aniquilado en el momento en que con su pluma aprende a justificar el origen divino de sus prácticas.

En efecto, la primera Doctora de la Iglesia tiene los pies en la tierra, es consciente de lo que implica su cuerpo femenino en una sociedad claramente patriarcal como la suya, igual que sabe perfectamente que la naturaleza humana de Jesucristo lo acerca, por empatía, a nosotras. Teresa de Ávila es mujer, escritora y mística, pero, además, es teóloga y filósofa: lo primero, porque no evita la fe para explicar a Dios desde dentro; lo segundo, porque igualmente intenta explicar su esencia recurriendo a argumentos fundamentalmente neoplatónicos, como ya hicieron otros sabios como el Maestro Eckhart, el Pseudo-Dionisio y Agustín de Hipona, atraídos por la idea del Bien que reinterpretan, naturalmente, desde un prisma cristiano; o empleando métodos aristotélicos, como la defensa de la pura contemplación para alcanzar la Verdad, como propusieron los mencionados filósofos y, además, Hugo de San Víctor e incluso Tomás de Aquino. En ambos casos ella consigue construir un discurso femenino que debe pasar la censura de los varones, cuya esencia, en el fondo, no se aleja en demasía de la tradición textual en la que se inserta. La diferencia, como se ha dicho, es que ellos primero forman parte del canon histórico (práctica científica) como filósofos/teólogos y, después (o simultáneamente), son considerados místicos (práctica religiosa), mientras que a ella, como a tantas otras, no se le da esa opción.

El discurso teresiano analizado es, por tanto, práctica científica y práctica religiosa. El conocimiento sobre la propia religión no puede limitarse a lo que digan los teólogos o a lo que digan los filósofos, pues en ambos casos la historia, como en general la historia de la humanidad, ha sido solo narrada por hombres. Conviene, entonces, ampliar el concepto mismo de “discurso filosófico” y de “discurso teológico”, considerando las limitaciones discursivas de las mujeres escritoras a lo largo de la historia, para reflexionar sobre filosofía (de la religión) o sobre teología. Hacer lo contrario implicaría mantener un etiquetado hecho *a priori* desde el prejuicio logofalocéntrico del patriarcado, que arrincona el discurso femenino simplemente por ser femenino.

Finalizamos, pues, con la siguiente idea de Fraijó (1998: 236-237): “la mística es el contexto de descubrimiento [práctica religiosa]; la teología es el contexto de fundamentación [práctica científica; puede añadirse también “filosofía”]. Si nadie descubre nada, no hay nada que fundamentar [...]. Sin mística, sin experiencia religiosa profunda, no hay teología [ni filosofía, cabe añadir]”. Si asumimos, entonces, que el discurso femenino (práctica religiosa) construido por una historia claramente patriarcal (práctica científica) acepta un espacio para la teología-filosofía, entonces una revisión, desde la perspectiva de género, de todos los escritos místicos no incluidos en la historia (oficial) de la teología y en la historia (oficial) de la filosofía permitirá que tanto hombres como mujeres puedan ser clasificados bien como místicos, bien como teólogos-filósofos, dependiendo de sus propios intereses y de otros rasgos exquisitamente elegidos por las expertas en teología-filosofía feminista. Si, por el contrario, se sigue arrinconando a las mujeres al exclusivo mundo de la mística, menospreciándola con respecto a la supuesta perfección de la razón (logofalocéntrica) de la teología-filosofía, entonces la susodicha frase del maestro, reinterpretada en el sentido de género que pretendemos dar aquí al cristianismo teresiano, podría implicar, afinadamente, que sin mujeres que padezcan experiencias místicas no puede haber hombres que reflexionen sobre Dios.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

La Santa Biblia (1991). Madrid: Ediciones Paulinas.

Teresa de Jesús (1562/2014). *El libro de la vida* (ed. Fidel Sebastián Mediavilla). Madrid: Espasa/RAE.

Fuentes secundarias

Amorós, Celia y De Miguel Álvarez, Ana (2007). Introducción: Teoría feminista y movimientos feministas. En Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo (I)*. (13-90). Madrid: Minerva.

Anderson, Pamela Sue (2004). An epistemological-ethical approach. En Pamela Sue Anderson y Beverley Clack (Eds.). *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (87-102). Nueva York/Oxon: Routledge.

Beattie, Tina (2004). Redeeming Mary: the potential of Marian symbolism for feminist philosophy of religion. En Pamela Sue Anderson y Beverley Clack (Eds.). *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (107-122). Nueva York/Oxon: Routledge.

Brescia, Pablo A. J. (1998). El ‘crimen’ y el castigo: la *Carta Atenagórica*, de Sor Juana Inés de la Cruz, *Caravelle*, 70 (1): 73-96. URL: http://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1998_num_70_1_2776

- Bueno-Gómez, Noelia (2018). Self-management and Narrativity in Teresa of Avila's work. *Life Writing*, 15:3, 305-320. <https://doi.org/10.1080/14484528.2018.1475001>
- Bueno-Gómez, Noelia (2019). "I Desire to Suffer, Lord, because Thou didst Suffer": Teresa of Avila on Suffering. *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 34:4, 755-776. <https://doi.org/10.1111/hypa.12488>
- Cammarata, John F. (1992). El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista. En Juan Villegas (Ed.): *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Vol. 2, La mujer y su representación en las literaturas hispánicas* (58-65). California: Universidad de California. URL: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/11/aih_11_2_008.pdf
- Copleston, Frederik (2011). *Historia de la Filosofía. Volumen I. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano. Tomo II. De San Agustín a Escoto*. Barcelona: Ariel.
- Cortés Timoner, M^a Mar (2005). Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús: el difícil camino hacia la escritura en femenino. En María del Val González de la Peña (Coord.): *Mujer y cultura escrita: del mito al siglo XXI* (131-146). Gijón: Trea.
- Cortés Timoner, M^a Mar (2017). Estrategias de autorización en el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús. *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, 3, 9-26. http://cecil-univ.eu/wp-content/uploads/2017/12/c3_mct_9_25.pdf
- Forcades i Vila, Teresa (2011). *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta.
- Fraijó, Manuel (1998). *A vueltas con la religión*. Navarra: Verbo Divino.
- Frankenberry, Nancy (2004). Feminist approaches. En Pamela Sue Anderson y Beverley Clack (Eds.). *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (3-27). Nueva York/Oxon: Routledge.
- García de León Álvarez, María Antonia (2016). Género, poder y conocimiento. Para una biografía intelectual desde las ciencias sociales y la perspectiva de género. *Investigaciones Feministas*, 7(2), 159-177. <https://doi.org/10.5209/INFE.53780>
- Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayos para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.
- Gebara, Ivone (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.
- Gómez Guillén, Giselle (2016). Teresa de Jesús: entre obediencia y transgresión. En Silvia Bara Bancel (Ed.): *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (119-138). Navarra: Verbo Divino.
- López Pardina, Teresa (2015). El cuerpo de las mujeres como locus de opresión/represión. *Investigaciones Feministas*, 6, 60-68. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51379
- Llamedo González, Juan José (2018). *Teología de Teresa de Jesús. Doctora de la Iglesia. Una visión sistematizada*. Madrid: San Pablo.
- Martín Velasco, Juan (2009). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Martínez Cano, Silvia (2016). Recuperar la voz, ejercitar la expresión, liberar la pasión por Dios. En Silvia Bara Bancel (Ed.): *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (231-267). Navarra: Verbo Divino.
- Morera de Guijarro, Juan Ignacio (2017). Márgenes de la mirada en la mística española. En Moisés González García y Antonio Sánchez (Coords.): *Renacimiento y Modernidad* (439-482). Madrid: Tecnos.
- Olivé, León (2004). Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado. *Revista de Filosofía*, 29(2), 43-58.
- Posada Kubissa, Luisa (2015). Las mujeres son cuerpo: reflexiones feministas. *Investigaciones Feministas*, 6, 108-121. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51382
- Ramón, Lucía (2010). *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. Madrid: HOAC.
- Romero Pérez, Rosalía (2015). Desobediencia civil, feminismo y cuerpo. *Investigaciones Feministas*, 6, 153-171. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51385
- Torres Queiruga, Andrés (1993). Teología, filosofía y ciencias de la religión. En José Gómez Caffarena (Ed.): *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Religión* (223-234). Madrid: Trotta/CSIC.
- Velasco, Honorio M. (2003). *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de Antropología Lingüística y Antropología Cognitiva*. Madrid: UNED.
- Villanueva Lavín, Fernanda (2016). 'Creedme vosotras y no os engañe nadie'. En Silvia Bara Bancel (Ed.): *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (139-176). Navarra: Verbo Divino.
- Walton, Heather (2004). Women writing the divine. En Pamela Sue Anderson y Beverley Clack (Eds.). *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (123-135). Nueva York/Oxon: Routledge.