

Autor: Lola Vivo Alonso
lolavivo@ucm.es

Tutor: Ricardo Parellada Redondo
parellada@filos.ucm.es

Título TFM: La desidentificación contemplativa: *Las moradas* de Teresa de Jesús y los *Yogasūtras* de Patañjali.

Title: Contemplative disidentification: The *dwellings* of Teresa de Jesús and the *Yogasūtras* of Patañjali.

Palabras clave: mística, yoga, Oriente, Occidente, proceso, Dios, contemplación, meditación, samādhi, unión.

Key words: mysticism, yoga, East, West, process, God, contemplation, meditation, samādhi, union.

Índice de contenidos:

1. JUSTIFICACIÓN, PLANTEAMIENTO Y FINALIDAD DEL TRABAJO...4	
INTRODUCCIÓN.....	6
2. LAS GRADACIONES DEL PROCESO CONTEMPLATIVO	9
2.1. El camino de la desidentificación	9
2.2. Las moradas concéntricas y los ángas	11
3. LA VIVENCIA MÍSTICA TERESIANA	15
3.1. Voluntad y recogimiento en Teresa de Jesús.....	15
3.2. El castillo interior: imagen tráfuga del proceso	18
4. EL MÉTODO YÓGUICO.....	23
4.1 El Patañjali Yogui.....	23
4.2 Los Yogasūtras: una filosofía contemplativa	27
5. LOS YOGASŪTRAS Y LAS MORADAS	31
5.1. Actividad y Pasividad en el peregrinaje	31
5.2 El saṁyana de las moradas quintas	35
6. LA TENTATIVA DEL ARROBAMIENTO	39
6.1 Las exaltaciones finales del proceso.....	39
6.2 Asaṁprajnata samādhi o la muerte de la mariposa	43
7. ACLARACIONES FUNDAMENTALES SOBRE LA MÍSTICA.....	47
7.1. Mística y religión.....	47
7.2. La función de Dios en los Yogasūtras	51
CONCLUSIONES.....	53
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	55

ABSTRACT

The present work tries to analyze the concurrences produced in the different gradations of the Eastern contemplative path and the Western contemplative path, focusing its study on the dwellings of Teresa de Jesús and the *Yogasūtras* of Patañjali. In the initial section, the process of disidentification of the subject of experience followed by both authors will be distinguished by structuring the various stages they pose. Once a comparative approach has been assumed that allows establishing analogies and differences between one type of path and another in the successive sections, the first half of the work will focus specifically on the mystical experience of Teresa de Jesús as well as on the yogic method of Patañjali in order to expose both the authors and their Works. This will allow outlining relationships between his methods in the second half of the work from the passive process, not active, that they describe. The objective is to attend to the particularities of the ethics and philosophy of Yoga, contrasting them in the western framework in order to verify if the *Yogasūtras* are a universally applicable mysticism, as some studies maintain.

RESUMEN

El presente trabajo pretende analizar las concurrencias producidas en las distintas gradaciones de la vía contemplativa oriental y la vía contemplativa occidental, centrandose su estudio en *Las moradas* de Teresa de Jesús y los *Yogasūtras* de Patañjali. En el apartado inicial se distinguirá el proceso de la desidentificación del sujeto de la experiencia que siguen ambos autores mediante la estructuración de las diversas etapas que plantean. Una vez asumido un enfoque comparado que permita establecer analogías y diferencias entre un tipo de camino y otro en los apartados sucesivos, la primera mitad del trabajo se centrará de forma específica en la vivencia mística de Teresa de Jesús así como en el método yóguico de Patañjali con el fin de exponer tanto a los autores como a sus obras. Ello permitirá esbozar relaciones entre sus métodos en la segunda mitad del trabajo desde el proceso pasivo, que no activo, que describen. El objetivo consiste en atender a las particularidades de la ética y filosofía del Yoga, contrastándolas en el marco occidental con el fin de comprobar si los *Yogasūtras* son una mística universalmente aplicable, como sostienen algunos estudios.

Bibliografía

- ABELLÁN, José Luis (2017). «El impulso fundacional de Teresa de Jesús como forma pionera del feminismo». López-Baralt (ed) en *El sol a medianoche. La experiencia mística: Tradición y actualidad*. Madrid: Trotta.
- CADAVID RAMÍREZ, Lina Marcela (2013). «Pasividad mística y desautomatización: una comprensión naturalizada de la experiencia mística*» *Co-herencia: revista de humanidades*, Dialnet. pp. 95-217. [Última visita: 30/04/2021]
- CARDENAL, Ernesto (2017). «Lectura del poemario místico Telescopio en la noche oscura» López-Baralt (ed) en *El sol a medianoche. La experiencia mística: Tradición y actualidad*. Madrid: Trotta.
- CARRILLO, Emilio y RUMI, Lola (2019). *El Yoga lo que realmente es y cómo practicarlo*. Adalíz Ediciones.
- CHICHARRO, Dámaso (2015). *Introducción a Las moradas del castillo interior*. V Centenario. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DE JESÚS, Teresa (2015). *Las moradas del castillo interior*. Ed. Dámaso Chicharro. Madrid: Biblioteca Nueva
- DE JESÚS, Teresa (2014). *Libro de la vida*. Ed. Fidel Sebastián Mediavilla. Madrid: R.A.E.
- GARCÍA BUENDÍA, Emilio (2015). *El yoga como sistema filosófico*. Los Yogasūtras. Salamanca: Escolar y mayo editores.
- GIMENO-BAYÓN COBOS, Ana (2019). *Psicopatología y psicoterapia de las experiencias transpersonales*. Bilbao: Editorial Desclee.
- El tercer libro de Enoc* (2012) [II-V] (Apócrifo Enoc 3). USA. Printed by Amazon Italia Logistia. S.r.l. Plaza Editorial Colección Pensar.
- GARCÍA GALIANO, Á. (2016). «La contemplación en la séptima morada». *Humanista: Journal of Iberian Studies*, pp. 99-112.
- GARCÍA GALIANO, Á. (2020). «San Juan de la Cruz». Discurso.

- GIOL, Carlos (2018) [1996]. *El Zohar. El libro del Esplendor*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- GUSTAV JUNG, Carl, (2020) [1932]: *La psicología del Yoga Kundalini*. Trad. Manuel Abellan. Madrid: Trotta.
- JAMES, William (2017) [1902]. *Variedades de la experiencia religiosa*. Trad. José F.Yvars. Estudio introductorio de Manuel Fraijó. Madrid: Trotta.
- KATIA, Cócera (2010). *San Juan de la Cruz y el Yoga*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- MARTÍN VELASCO, Juan de Dios (2009) [1999]. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- MARTÍN VELASCO, Juan de Dios (2007). *Mística y humanismo*. Madrid: PPC.
- L. CILVETI, Á. (1975). *Introducción a la mística española*. Madrid: Cátedra.
- LÓPEZ-BARALT, Luce (2014). «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús» Nueva Revista de Filología Hispánica, T. 30, No. 1 (1981), pp. 21- 91 Published by: El Colegio De Mexico Stable.
- [<http://www.jstor.org/stable/40298973>] [Acceso: 20/06/2014 17:34].
- LÓPEZ-BARALT, Luce ed. (2017) [1996]. *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Trotta.
- LÓPEZ-BARALT, Luce (2019). *Cómo llevar una vida mística* [YouTube] [Acceso 5/4/2021]. OTTO, Rudolf (2014) [1932]. *Mística de oriente y occidente. Sánkara y Eckart*. Trad. Manuel Abella. Madrid: Trotta.
- PATAÑJALI (2020) [III a.C]. *Yoga-Sūtra de Patañjali*. Versión y comentarios de T.K.V.Desikacher. Madrid: EDAF. Arca de Sabiduría.
- SIDDHESVARĀNANDA, Svāmi (2009). *Pensamiento hindú y mística carmelitana*. Madrid: Āśram Vidyā España.
- SINGH, Jaideva, (2006) [1979]: *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

TAMAYO, J. José (2020). «Juan Martín Velasco: mística en tiempos de secularización» El País Cultura.

<https://elpais.com/cultura/2020-04-08/juan-martin-velasco-mistica-en-tiempos-de-secularizacion.html> [Acceso].

TOLA, Fernando y DRAGONETTI, Carmen (2006). *La filosofía YOGA. Un camino místico universal*. Barcelona: Kairós.

WITTGENSTEIN, L. (2019) [1921]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Intr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

MÁSTER EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

FACULTAD DE FILOLOGÍA

TRABAJO FIN DE MÁSTER

La desidentificación contemplativa: Las *moradas* de Teresa de Jesús y los *Yogasūtras* de Patañjali.

Autora: Lola Vivo Alonso
Tutor: Ricardo Parellada Redondo

CURSO ACADÉMICO: 2020/2021
CONVOCATORIA JUNIO

Resumen: El presente trabajo pretende analizar las concurrencias producidas en las distintas gradaciones de la vía contemplativa oriental y la vía contemplativa occidental, centrandó su estudio en *Las moradas* de Teresa de Jesús y los *Yogasūtras* de Patañjali. En el apartado inicial se distinguirá el proceso de la desidentificación del sujeto de la experiencia que siguen ambos autores mediante la estructuración de las diversas etapas que plantean. Una vez asumido un enfoque comparado que permita establecer analogías y diferencias entre un tipo de camino y otro en los apartados sucesivos, la primera mitad del trabajo se centrará de forma específica en la vivencia mística de Teresa de Jesús así como en el método yóguico de Patañjali con el fin de exponer tanto a los autores como a sus obras. Ello permitirá esbozar relaciones entre sus métodos en la segunda mitad del trabajo desde el proceso pasivo, que no activo, que describen. El objetivo consiste en atender a las particularidades de la ética y filosofía del Yoga, contrastándolas en el marco occidental con el fin de comprobar si los *Yogasūtras* son una mística universalmente aplicable, como sostienen algunos estudios.

Palabras clave: mística, yoga, Oriente, Occidente, proceso, Dios, contemplación, meditación, samādhi, unión.

Abstract The present work tries to analyze the concurrences produced in the different gradations of the Eastern contemplative path and the Western contemplativa path, focusing its study on The dwellings of Teresa de Jesús and the *Yogasūtras* of Patañjali. In the initial section, the process of disidentification of the subject of experience followed by both authors will be distinguished by structuring the various stages they pose. Once a comparative approach has been assumed that allows establishing analogies and differences between one type of path and another in the successive sections, the first half of the work will focus specifically on the mystical experience of Teresa de Jesús as well as on the yoguic method of Patañjali in order to expose both the authors and their Works. This will allow outlining relationships between his methods in the second half of the work from the passive process, not active, that they describe. The objective is to attend to the particularities of the ethics and philosophy of Yoga, contrasting them in the western framework in order to verify if the *Yogasūtras* are a universally aplicable mysticism, as some studies maintain.

Key words: mysticism, yoga, East, West, process, God, contemplation, meditation, samādhi, union.

ÍNDICE

1. JUSTIFICACIÓN, PLANTEAMIENTO Y FINALIDAD DEL TRABAJO	4
INTRODUCCIÓN	6
2. LAS GRADACIONES DEL PROCESO CONTEMPLATIVO.....	9
2.1 El camino de la desidentificación.....	9
2.2 Las moradas concéntricas y los ángas.....	11
3. LA VIVENCIA MÍSTICA TERESIANA.....	15
3.1 Voluntad y recogimiento en Teresa de Jesús	15
3.2 El castillo interior: imagen tráfuga del proceso.....	18
4. EL MÉTODO YÓGUICO	23
4.1 El Patañjali yogui	23
4.2 Los Yogasūtras: una filosofía contemplativa	27
5. LOS YOGASŪTRAS Y LAS MORADAS	31
5.1 Actividad y pasividad en el peregrinaje	31
5.1 El saṁyana de las moradas quintas... ..	35
6. LA TENTATIVA DEL ARROBAMIENTO... ..	39
6.1 Las exaltaciones finales del proceso... ..	39
6.2 Asaṁprajñāta samādhī o la muerte de la mariposa	43
7. ACLARACIONES FUNDAMENTALES SOBRE LA MÍSTICA... ..	47
7.1 Mística y religión.....	47
7.2 La función de Dios en los Yogasūtras.....	51
CONCLUSIONES	53
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	55

1. Justificación, planteamiento y finalidad del trabajo

El marco trazado entre la mística carmelitana y el pensamiento oriental de la India podemos encontrarlo en estudios precedentes, aunque no abundantes. Los trabajos que más voy a tener en cuenta son *San Juan de la Cruz y el Yoga* (2010)¹ y *Pensamiento hindú y mística carmelitana* (2009)² donde, además de establecer analogías entre ambas cosmovisiones, se aborda el asunto desde una óptica comparativa que centra su foco en los carmelitas descalzos contemplativos. En *La filosofía Yoga: un camino místico universal* (2005)³ la frontera se amplía ya que no se centra únicamente en la mística de los carmelitas descalzos (san Juan de la Cruz y santa Teresa) sino que aúna entre sus páginas al extenso abanico de la mística cristiana general –incluyendo a personalidades como santa Catalina de Siena, san Buenaventura o Ignacio de Loyola, entre otros– para entrelazar relaciones entre la mística y el Yoga. Con este último estudio, que aspiraba a validar la universalidad que acoge la mística yóguica, conviene plantearse la posibilidad de que el adjetivo «universal» tenga una pretensión omniabarcante que resulte reduccionista. Se trata de un planteamiento poco precavido considerando que la obra, de escasas dimensiones, orienta las similitudes del proceso yóguico de Patañjali en una sola religión, la cristiana, desatendiendo la mirada hacia las diversas formas y estructuras de mística.

El término «universal» me suscitó el interés de ahondar en las semejanzas que ocurren entre un camino religioso y místico, llevado a cabo por Teresa, y otro de la vertiente filosófico-ética con los Yogasūtras de Patañjali. Para ello, me centraré de manera específica en el método de la desidentificación de la realidad que experimenta el sujeto en el proceso y que plantean ambos autores a través de las instrucciones de orden tan mental –que no lógico– que imparten. Por consiguiente, no presentaré atención al camino devocional característico de la vía unitiva que tiene a Dios como núcleo y eje; método que han seguido la mayoría de autores que han comparado el Yoga con la mística carmelitana. Ello explica que se haya escogido *Las moradas del castillo interior* (1576-77) de Teresa de Jesús sin atender al resto de sus obras; el libro de espiritualidad

¹ Katia Cócera.

² Svāmi Siddheśvarānanda.

³ Fernando Tola y Carmen Dragonetti.

insondable que escribió con tremenda convicción y «milagrosa rapidez»⁴ y donde distingue abiertamente entre la meditación y la contemplación que comienza a vivenciarse a partir de las quintas moradas.

Por otra parte, he observado que los libros que plantean el acercamiento entre las corrientes del Yoga y la mística carmelitana son sumamente concisos en los análisis de la vertiente occidental, ya que basan sus estudios en la figura específica de san Juan de la Cruz (y algo menos en la de santa Teresa) y, sin embargo, resultan tremendamente generalistas con el Yoga debido a que se sirven de todo un itinerario para establecer sus analogías: los Veda, las Upaniṣad, las figura de Śāṅkara o de Sri Rāmakṛṣṇa, la Bhagavad-gītā y distintas doctrinas o escuelas yóguicas que, junto otras corrientes místicas del pensamiento oriental, no hacen sino desviar el asunto principal. Reúnen todo un entramado complejo y antiquísimo de pensamientos de la India bajo el mismo manto del «Yoga» y, en consecuencia, el lector obtiene una sensación de turbación y desconcierto promovido por la falta de orientación hacia alguna cuestión principal o concreta cuando se establecen las similitudes.

Asimismo, esa sensación se produce a la inversa en *La filosofía Yoga: un camino místico universal*, como mencionábamos en párrafos anteriores. Este libro sí posee como eje el método descrito en los Yogasūtras de Patañjali pero resulta impreciso y generalista cuando aborda la mística cristiana, dado que no basa la comparación entre las dos cosmovisiones (oriental y occidental) en una obra particular ni en autores específicos. Por añadir un ejemplo, Tola y Dragonetti comparan el prāṇāyāma (el control y práctica de los ejercicios respiratorios) con un fragmento de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, reuniendo, en su personalidad, a todo un modelo de vía (el control de respiración) que extrapolan a la mística cristiana general, sin someterlo a dudas ni sopesarlo siquiera como posible excepción entre el resto de místicos cristianos.

Otro hecho a destacar, y en esto sí coinciden los tres estudios, es que se echa en falta unas conclusiones que actúen como síntesis final de lo que se ha trabajado en los apartados precedentes. En la obra de Katia Cócera las conclusiones no sobrepasan la media página, en *Pensamiento hindú*

⁴Sorprende la avidez con la que escribe la obra en apenas unos tres meses, admitiendo ella misma al final que el trabajo ha sido «harto poco». El libro se escribió en un momento de especialísima tensión que las vivencias externas no hicieron sino potenciar. «Pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosa como escribir ahora cosas de oración [...] por tener la cabeza tres meses ha con un ruido y flaqueza tan grande, que an los negocios forzosos escribo con pena». La Inquisición y la dura oposición de los calzados no hacían flaco favor a su salud mental cada vez más quebradiza,

y *mística carmelitana* abarcan una y en *La filosofía del Yoga* no hay reflexiones finales directamente.

Existe, en definitiva, cierto desequilibrio que ofrece una sensación de descompensación en estos estudios comparados, razón por la cual escogí ceñirme a la obra concreta de *Las moradas* y al sistema yóguico de Patañjali, comparación que tiene como objetivos delimitados:

- Atender las particularidades de la filosofía yóguica de Patañjali con el fin de comprobar si presenta un método místico universal.
- Estudiar las concurrencias producidas en las acciones pasivas que describen ambos sistemas.
- Analizar las distintas gradaciones desde el método de la desidentificación de la realidad respetando la peculiaridad de los dos procesos.
- Trazar semejanzas entre los distintos tipos de unión que describen los autores.

Introducción

Son irrefutables las semejanzas que, dentro de la práctica contemplativa, invitan a establecer paralelismos entre distintas épocas o culturas: quietud, silencio, interiorización, atención, desapego, procedimientos activos que obedecen a una vía ascética y procesos pasivos que se ofrecen sin voluntad aparente. En *Las moradas del castillo interior* (1577), Teresa despliega su literariedad y discierne las diversas sucesiones del alma en su devenir contemplativo. Puede afirmarse sin ambages que el autoconocimiento que desprende y la convicción que sostiene se alcanza profundizando en la interioridad mientras se deshace de todo aquello relativo y externo con el fin último de cantar su matrimonio espiritual en las séptimas moradas. Asimismo, los *Yogasūtras* de Patañjali detallan una serie de ejercicios que han sido leídos y asimilados más como método místico que como sistema filosófico, sobre todo en Occidente con las modernas escuelas del Yoga y otras vertientes espirituales que vienen enfatizándose cada vez más con la expansión y despliegue progresivo de la New Age. Sin embargo, la expresión «mística» suscita no pocos problemas debido a su sentido polisémico y ambiguo, ya que, en palabras de la investigadora puertorriqueña López Baralt⁵ la experiencia mística es una vivencia compartida que no necesariamente se imparte dentro

⁵Entrevista a Luce López-Baralt, (2019). Cómo llevar una vida mística [YouTube].

de la estructura religiosa, aunque no debe obviarse que esta misma permite que se concentre en la elaboración de un camino que, por lo general, desemboca en la misericordia hacia los demás.

No obstante, dicho término sintetiza la extenuada labor recopilatoria llevada a cabo por diversos estudiosos en los títulos de sus obras. Es conocido el emblemático estudio de las religiones que el teólogo y pionero en la formación de la fenomenología de la religión, Rudolf Otto (1869-1937) realizó en *Mística de Oriente y de Occidente* (1926), desafiando toda tentativa con la aproximación de dos posturas que antes se concebían tan alejadas entre sí. Otto, con el solo objetivo de captar la esencia unitaria de la mística en la multiplicidad de sus diversas formas, hermanó en sus estudios –bajo el mismo paraguas de la mística general –a un elenco de conocidas personalidades como el Maestro Eckart (1260-1328), Ādi Śaṅkarācāryaḥ [Śaṅkara] (708-820), el filósofo griego Plotino (205-270) o a los místicos de la escuela de budismo mahāyāna, fundamentando especialmente su obra en la comparación de los dos primeros.

Si bien cada uno de estos místicos evadió la alternativa del silencio mediante el esfuerzo de expresar ese «algo» que excede todo límite de la racionalidad⁶ del que partirá Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) tras afirmar que los límites de nuestro lenguaje no son los de nuestro mundo, el fenomenólogo alemán supo ir más allá de las propias coordenadas culturales que incitan necesariamente a cada uno de los sujetos a vivenciar el fenómeno de una manera singular y distintiva unos de otros. Realizó un estudio comparado que, de alguna forma, nos obligaba a girar la mirada hacia aquellos paralelismos elementales, junto con sus diferencias, que se establecen entre las cosmovisiones occidentales y orientales.

Otro de los grandes estudiosos del fenómeno religioso comparado es Juan de Dios Martín Velasco (1934-2020) para el ámbito español, autor de numerosos estudios entre los cuales destaca a nuestro propósito *El fenómeno místico* (1999). Se trata de una ambiciosa obra que, desde la perspectiva fenomenológica, amplía las dimensiones de *Mística de Oriente y Occidente* debido a que acoge las formas no religiosas de la mística⁷, la poeticidad del lenguaje místico, las peculiaridades entre el fenómeno religioso y el místico... etc, exponiendo más ampliamente el

⁶ Es la insuficiencia de la que se quejaba Santa Teresa tras exclamar «¡Oh dios mío quien tuviera entendimientos y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma!».

⁷ El capítulo segundo se lo dedica a las formas no religiosas de la mística denominadas «mística profana» entre las cuales incluye las experiencias cumbre, la dilatación de la conciencia, la conciencia cósmica o sentimiento oceánico, entre otras.

marco occidental –con la mística de las grandes religiones proféticas y no solo el cristianismo⁸, aunque sea el que más desarrolle– y el marco oriental –considerando el taoísmo, el budismo, o las corrientes místicas en las religiones de la India como la bhakti– sin focalizar sus estudios de comparación sobre dos autores principales, como sí hizo Otto.

Los métodos de enfoque de uno y otro, por lo tanto, son diferentes, considerando además que profesaban distintas creencias religiosas que les obliga necesariamente a alejarse entre sí. Sin embargo, ambos eruditos establecen en sus trabajos un diálogo que les provoca un encuentro ya que propugnan una apertura de visión y comprensión de la realidad que les permite dar voz a aquellas extrañas concordancias en la experiencia psíquica de la humanidad, respetando, a su vez, la particularidad de sus formas.

Así dice Martín Velasco en el prólogo de *El fenómeno místico* (2009: 12):

No pretendo, pues, que la descripción de la estructura del fenómeno místico que propongo se realice tal cual y de forma unívoca en los místicos de todas las tradiciones. Pero, eso sí, la descripción está hecha con la atención despierta a formas de mística no cristiana y no religiosa [...] y abierta a dejarse enriquecer por las aportaciones que estudios realizados desde las diferentes tradiciones puedan aportar, han aportado de hecho y pueden seguir aportando.

Por otro lado, también Rudolf Otto esclarece su posición, desde el componente emocional tan característico de sus escritos, en el prólogo de *Mística de Oriente y Occidente* (2014: 15):

Sobre este fundamento surge la segunda tarea, que consiste en captar esta «esencia» unitaria en la multiplicidad de sus diferentes formas típicas posibles, eliminando con ello el prejuicio según el cual existiría «una única mística, siempre idéntica» [...] La esencia de la mística solo se manifiesta en la variedad de sus posibles «formas particulares».

Este trabajo, por consiguiente, parte de los estudios de estos dos autores tan alejados entre sí y sin embargo pioneros⁹ –cada uno a su manera particular– en la intención de establecer un

⁸ Juan Martín Velasco reconoce en el prólogo de su obra (2009: 12) que las formas de experiencia mística presentes en el cristianismo son las que conoce más por su condición de sacerdote católico, por lo tanto, ellas le permiten una penetración más honda en sus aspectos interiores.

⁹ Juan José Tamayo le hace un homenaje a Juan Martín Velasco en el País el 8 de abril de 2020, tres días después de su muerte: «Fue pionero en España en la incorporación a los estudios teológicos y filosóficos de la fenomenología de la religión, disciplina de la que fungió como catedrático durante 40 años en el Instituto de Pastoral y como maestro de varias generaciones de seglares, sacerdotes, religiosos, religiosas, a quienes abrió nuevos horizontes religiosos y despertó a la conciencia crítica en tiempos del tardo nacionalcatolicismo, primero, y de involución eclesial, después».

diálogo entre Occidente y Oriente con el objetivo de poder afirmar o revocar ciertas consideraciones que se han asumido «universales» como el camino místico del Yoga, con la problemática que acoge esta palabra. Para ello va a centrar su eje en las gradaciones de la vía contemplativa atendiendo a la desidentificación del caminante o el practicante yóguico con la realidad que anteriormente aceptaba como verdadera e irrevocable; discernimiento promovido por Teresa y Patañjali, como se explicará a continuación.

2. LAS GRADACIONES DEL PROCESO CONTEMPLATIVO.

2.1 El camino de la desidentificación

Antes de comenzar a tratar la importancia de la vía contemplativa como un proceso segmentado en diversas gradaciones, debe repararse en que dentro de la tradición de la India se han impartido dos maneras fundamentales de adentrarse en la naturaleza más profunda del individuo: vivekaja mārṅa (el camino de la distinción o discriminación) y yogaja mārṅa (el camino de la unión o integración del todo); dos acciones que quedan recogidas en el tratado de *Vijñānabhairava or divine consciousness*¹⁰. Según Jaideva Singh (1893-1986), autor de la obra, tanto el yoga de Patañjali como el Śankara Vedānta adoptan este primer camino según el cual Puruṣa o Ātmā (el Ser por antonomasia o la Conciencia pura) se aleja de Prakṛti en el caso de Patañjala Yoga, o de Maya en el Vedānta. Esto pretende explicar que, a pesar de la ambigüedad y la polisemia del término «Yoga» que en un sentido etimológico y primario significa unión, no hace referencia a la unión en el sistema de Patañjali, sino a samādhi o meditación abstracta intensa¹¹.

Establecida esta distinción, puede reconocerse que hay dos maneras de elaborar comparaciones análogas entre *Las moradas* teresianas y el Yoga:

1. La primera acción sería aquella que sigue el camino de la unión (yogaja mārṅa), tan característico de la devocional bhakti y que tiene como objetivo la integración y la pérdida de la individualidad en el absoluto. Esta vía emocional la comparte santa Teresa cuando habla, por ejemplo, de fusionarse en el matrimonio espiritual con el Creador en la conocida metáfora de las aguas provenientes de distintos cauces que una vez fusionadas no pueden separarse. No obstante,

¹⁰ Escrito por Jaideva Singh (1893-1986) y editado por primera vez en Nueva Delhi (1979).

¹¹ Singh (2006: 9) agrega que esta explicación la establece Vyāsa en su comentario «Yuji samādhau».

se trata de una vía que resulta más evidente en las obras precedentes de la carmelita donde celebraba con mayor énfasis los éxtasis espirituales que le causaba su amor a Dios.

La mayoría de los estudios que han abordado comparaciones entre el Yoga y la mística carmelitana inciden en este método.

2. La segunda acción es el camino de la desidentificación (*vivekaja mārga*) propio de la filosofía de los *Yogasūtras*; un método más racional que el primero en donde el practicante va desprendiéndose gradualmente de todo lo superfluo mediante un proceso que pretende obtener la detención de las oscilaciones mentales (*vṛtti*) o agitación de la mente (*citta*). En santa Teresa, esta acción se cumple con las instrucciones que va impartiendo en cada morada, donde se sigue un orden paulatino de desidentificación mental y material que cumple su fin último en la vacuidad del castillo interior.

La razón por la cual que se ha escogido el segundo método para trazar las semejanzas entre ambos sistemas se debe al cambio en la madurez de santa Teresa cuando escribe *Las moradas del castillo interior* con respecto a sus obras anteriores, de carga más devocional, donde se aferraba en exceso al éxtasis que le infundía los efectos de la divinidad sobre ella. San Juan de la Cruz, querido amigo suyo, le advertía acerca de los conocidos «vuelos de espíritu», el tan sonado «¡Apártalos [los ojos], amado, que voy de vuelo!» de *Cántico espiritual*, causantes del arrobamiento que desborda al místico embelesado y a los que Teresa se apegaba antes de escribir sus *Moradas*.

El profesor de teoría literaria, Ángel García Galiano, habla precisamente de la asombrosa profundización en la conciencia que supone el último libro de la carmelita descalza con respecto a los anteriores (*Vida*, 1562 y *Camino de perfección*, 1564-1567)¹²:

Las Moradas no tratan solo de la inteligencia mística; sino en general –lo dice Julia Kristeva–, hay una desnudez y una profundización en la conciencia en la que ella no había llegado antes. Él [San Juan de la Cruz] le fue quitando a ella el engolosinamiento espiritual. Ella estaba muy apegada a los éxtasis y a las visiones y él la lleva a la vacuidad. (García Galiano, 2020)

¹²Seminario impartido el 13 de diciembre de 2020 en conmemoración a la muerte de san Juan de la Cruz (14 de diciembre de 1591).

2.2 Las moradas concéntricas y los ángas

Santa Teresa define el alma con la simbólica y vívida imagen de siete moradas concéntricas, superpuestas unas sobre otras. Dios, el rey del Palacio que reside en la última de ellas, se encuentra a su vez en el centro dejando atrás a los animales ponzoñosos que asolan sobre todo en las tres primeras moradas: las distintas formas del demonio que quiere penetrar en los castillos. No se trata de un recorrido mediante etapas que exijan una vía lineal, o unidireccional, ya que en ellas se distingue una parte activa de acceso y otra parte pasiva que difiere de la primera en que no depende en absoluto de la propia voluntad del caminante. Teresa advierte que las moradas no van «como cosa en hilada» sino que hay que poner la atención en el centro a modo de un palmito con coberturas (*Morada 1, 2*) seguidamente explica que, de esta manera, hay muchas y superpuestas «porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada»¹³.

En los Yogasūtras ocurre de manera parecida; Patañjali nos dice que los ocho miembros (ángas) que constituyen el método yóguico (Desikachar 2020: 79) son:

1. yama: nuestras actitudes respecto a lo que nos rodea
2. niyama: nuestras actitudes hacia nosotros mismos.
3. āsana: la práctica de ejercicios físicos.
4. prāṇāyāma: control y práctica ejercicios respiratorios.
5. pratyāhāra: la sujeción de los sentidos.
6. dhāraṇa: la capacidad de dirigir la mente.
7. dhyāna: la capacidad de desarrollar interacciones con lo que intentamos comprender.
8. samādhi: la integración completa con el objeto de nuestra comprensión.

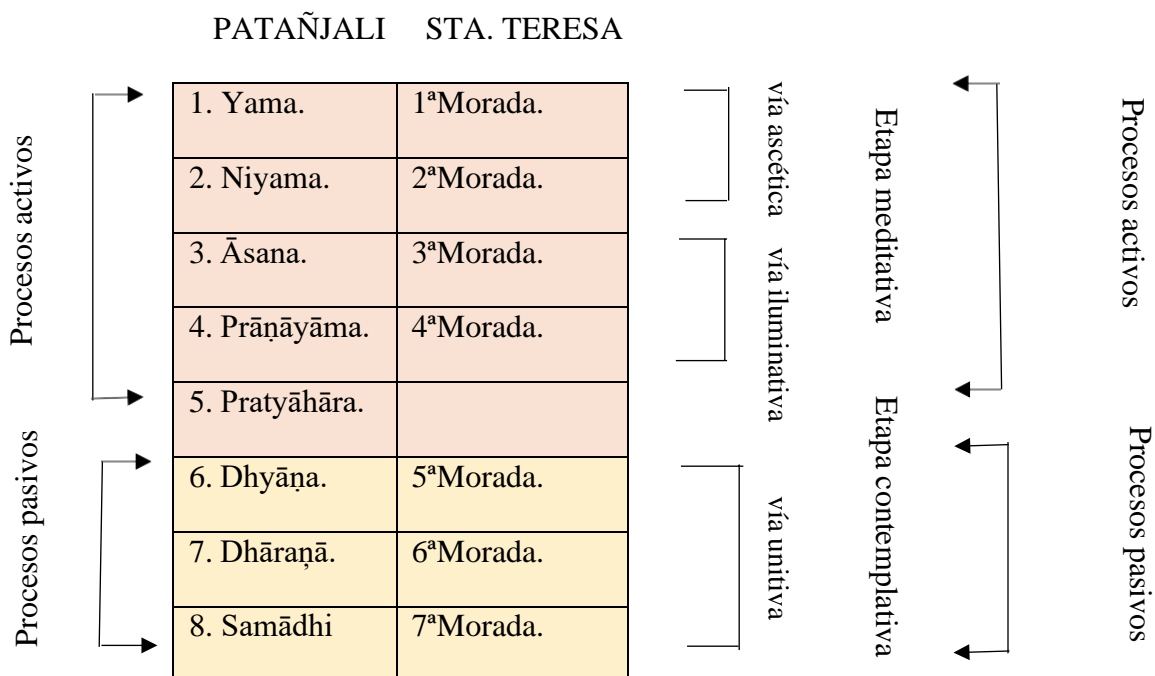
Estos *āngas* no constituyen etapas progresivas donde necesariamente se reemplazan o se eliminan unas a otras conforme se va accediendo a las siguientes. Si bien es cierto que algunos de estos aspectos no pueden darse cuando comienza la sesión yóguica¹⁴ de la misma forma que en las

¹³ Entiéndase alterar, inquietar.

¹⁴ (Tola y Dragonetti; 2006: 33-34) «Hay algunos que no pueden darse cuando comienza la sesión yóguica, es decir, cuando el yoguín se sienta en una postura adecuada para conseguir la concentración mental. Así, actos de limpieza

moradas primeras, con todas las criaturas ponzoñosas, no podemos alcanzar cierto grado de entendimiento, otros sorprenden simultáneamente y algunos persisten durante toda la sesión como requisito para alcanzar el estado de samādhi.

De entrada, se puede reconocer que tanto en Teresa desde el recogimiento místico, como en Patañjali mediante un proceso psicológico, se distingue una etapa activa y otra pasiva que reúnen entre sí distintos procedimientos que va experimentando el sujeto. A pesar de que en el apartado 5.1 se reparará manera específica sobre la actividad y pasividad del camino, a continuación, se mostrará un esquema que permita diferenciar ambos métodos según el itinerario que describen los dos autores.



Este esquema interpretativo permite comparar los dos procesos que distinguen Teresa y Patañjali a través de los paralelismos elementales que se producen entre los procesos activos y los procesos pasivos que atraviesa y experimenta el caminante (en las moradas) o el practicante (en el

corporal, actos de auto mortificación o el estudio de un texto no pueden realizarse a partir de ese momento, pues tal cosa atentaría contra la concentración de la mente [...] No significa que los efectos de esos aṅgas realizados antes de la sesión no continúen existiendo [...] No se puede pensar que hay una etapa de pratyāhāra, otra de dhāraṇa etc. Cuando todos ellos se están produciendo en todo momento del proceso si bien con diferente grado de intensidad».

Yoga). En Teresa, los procesos activos pertenecen a la «oración» o etapa meditativa que comienza en la primera morada cuando dice que la puerta para entrar en el castillo es la oración y la consideración. Esta primera etapa se mantiene hasta las moradas cuartas, donde la carmelita distingue las dos maneras de oración asemejándolas a dos pilones que se hinchan de agua de diferentes maneras (*Moradas 4, 2*): una, trabajosa y difícil: las meditaciones y trabajos dirigidos para lograr la cercanía de Dios, y la segunda espontánea y autónoma que proviene de la misma sabiduría de Dios, que es su nacimiento y que solo se ofrece «como su majestad quiere, cuando es servido, hacer alguna merced sobrenatural». Es decir, por más que se persista este segundo tipo de oración no puede alcanzarse a través de la voluntad y el esfuerzo individuales, a diferencia del primero. A partir de las quintas moradas será cuando se deje atrás la etapa meditativa, junto los trabajos exigentes que la caracterizaban, en virtud de experimentar los sucesos pasivos que se imponen en la etapa contemplativa.

En las moradas, por consiguiente, veremos cómo comienza el camino espiritual a través de la meditación en la vía ascética, llegando a la oración afectiva y de ahí a la oración purgativa para finalmente desembocar en la contemplación, con sus distintos procesos. En Patañjali ocurre algo parecido; los primeros cinco miembros clasificados en el encuadre de procesos activos son de una comprensión y aplicación más sencilla que los tres aspectos siguientes y contemplativos. (Desikachar, 2020: 99)

Es importante recordar que los objetores de todas las épocas promueven la primera vía, tratándose de la ordinaria y, para ellos, la auténtica y real. Sin embargo, la contemplación que corresponde a la vía extraordinaria y a la más interior, donde tiene lugar la integración plena con el objeto, no se trata de un procedimiento ajeno y distinto al activo. Tanto un autor como otro promueven un único camino que comienza con las etapas activas y termina en las pasivas, donde el caminante vivencia la aniquilación perfecta de la individualidad que hasta ese último grado, por mínimo que fuera, le constreñía.

Por otra parte, es posible que cause extrañeza que Patañjali estructure los Yogasūtras abordando primero el samādhi pādaḥ (el capítulo sobre el samādhi) antes que las etapas preparatorias, considerando que dicho estado corresponde al último de los ocho miembros del método yóguico. Sin embargo, lejos de tratarse de una elección inane de organización, Patañjali es consciente de que el Yoga es una travesía y, como no puede ser de otra forma, las disposiciones de toda travesía dependen del destino final. Se trata de la misma razón que incita a Teresa a hablar de

la hermosura y dignidad de las almas en el primer capítulo de su obra, a través de la descripción del deleitoso castillo interior (*Moradas I, 1*): «Pues consideremos que este castillo tiene, como he dicho, muchas moradas: unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas esas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma».

Ambos autores, de cosmovisiones y tiempos tan vivamente distantes, escogen hablar primero del estado último antes que de los peldaños precedentes y preparatorios. Estos los abordarán una vez hayan mencionado la finalidad del transcurso y los beneficios que atañe en cuanto comprensión de uno mismo y de la realidad atravesarlos. Siguiendo con esto, Teresa incide seguidamente en algo que ella considera elemental una vez ha trazado la imagen del tesoro interno: en los oscuros impedimentos y obstáculos que debe atravesar un alma en pecado o en «ceguedad»:

Es de considerar aquí que la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma no pierde su resplandor y hermosura [...] Mas, si sobre un cristal que está en el sol se pusiese un paño muy negro, claro está que, aunque el sol dé en él, no hará claridad operación en él cristal». (*Moradas I,2*)

Así como Patañjali, en el capítulo primero sobre el samādhi y una vez describe el Yoga como «La detención de las oscilaciones de la mente»¹⁵, declara las dificultades de comprensión de un objeto por las torpezas de una mente agitada. Es decir, nos habla de los inconvenientes de las actividades mentales cuando ya ha mencionado el estado de abstracción, a modo de Teresa con los pecados.

Estos escalones (las siete moradas o los ocho aṅgas) son semejantes en diversas y variadas religiones o prácticas interiores¹⁶. Pese a que estos peldaños se encarguen de estructurar el camino, debe tenerse presente que no dejan de ser vías culturales que el místico puede escoger seguir o no, ya que, siguiendo la terminología de López-Baralt, son «pequeños mapas sinópticos del camino» que pueden (o no) suceder ya que hay quiénes se concentran en Dios desde la más temprana infancia, –sea por las influencias familiares, culturales o contextuales– de la misma forma que existen laicos que se concentran mejor alejados de un convento.

¹⁵ Sūtra 2, I. Trad. García Buendía (2015: 204).

¹⁶ En el budismo, por ejemplo, podemos referirnos al óctuple camino o a las ocho ramas propuestas en la cuarta noble verdad.

No obstante, resulta elemental subrayar que en el cristianismo no ha emergido la mística contemplativa en las mismas circunstancias que en el resto de tradiciones, siendo sometida constantemente al recelo canónico. Ello ha supuesto no solo que los brotes se produjeran de manera escasa, sino el miedo y el sometimiento de sus practicantes, como veremos de forma específica en la figura de santa Teresa con el siguiente apartado.

3. LA VIVENCIA MÍSTICA TERESIANA.

3.1 Voluntad y recogimiento en Teresa de Jesús

La decisión que tomó Teresa tras promover una práctica interior, bajo sospecha, mediante una reflexión metodológica que dirigiera a sus afines a atravesar un camino contemplativo no puede entenderse sin la extraordinaria diligencia y el activismo que atañó su figura. Su vida combatiente la llevó a ser imputada injustamente por la Inquisición, siendo acusada en numerosas ocasiones de pertenecer a la orden de los alumbrados¹⁷, de permitir el alumbradismo en sus conventos e incluso de tener amoríos con su amigo el padre Jerónimo Gracián. A pesar de las tantas incriminaciones que la imputaban de llevar una vida depravada –ya que, entre otras cosas, se le atribuyeron hijos ocultos–, Dámaso Chicharro¹⁸ afirma que fue consciente, a la manera que lo sería después sor Juana Inés de la Cruz, de que la única manera que tenía la mujer española del momento de desplegar sus íntimas facultades era profesando en un convento, aun corriendo el riesgo de tropezarse con «los ángeles» como se llamaba a los inquisidores.

En la descripción del culmen de la experiencia (las nupcias) se refiere a las obras como aquello que desea Dios: la expresión de la aceptación de la voluntad de Dios y la identificación que conlleva:

Siempre hemos visto que los que más cercanos anduvieron a Cristo Nuestro Señor fueron los de mayores trabajos. Miremos los que pasó su gloriosa Madre y los gloriosos apóstoles. ¿Cómo pensáis que pudiera sufrir San Pablo tan grandísimos trabajos? Por él podemos ver qué efectos hacen

¹⁷ Se trata de una secta que tuvo su desarrollo en Llerena con la que se le relacionó. Los alumbrados se caracterizaban por rechazar la autoridad de la Iglesia y su doctrina, afirmando que es Dios quien inspira y dirige sus conductas. Pérez, Joseph, (2012) [2009].

¹⁸Chicharro (2015: 27) añade que Teresa lo pudo vivenciar en la carne de su hermana, ya que al estar casada tuvo que soportar el yugo «úncil de por vida». Teresa lo confiesa así en una carta del 24 de julio de 1576 a Lorenzo de Cepeda «He harta lástima de mi hermana».

las verdaderas visiones y contemplación cuando es de Nuestro Señor y no imaginación u engaño del demonio. (Moradas 7,4)

La voluntad de santa Teresa sobrecoge; se trata de una diligencia que, certeramente, ya venía pregonada por numerosos místicos de Occidente que fueron grandes activistas –incluso políticos– como Juana de Arco o Catalina de Siena. Reformar la orden del Carmelo implicaba enormes destrezas políticas, pero no debe olvidarse que los teólogos de la época consideraban a las mujeres incapaces y débiles y, aun así, ella siempre se alió con su condición femenina, sirviéndose de sus «artimañas de mujer» para escribir más y mejor y alcanzar las cimas a las que llegó en cualquier ámbito de su vida, yendo en la dirección opuesta a cómo actuaban la mayoría de las mujeres del momento.

La actitud mística de aquellas tendencias espirituales de la primera mitad del siglo XVI (iluminismo, erasmismo, protestantismo...) inquietaba a los jesuitas, quienes fueron los encargados de impulsar la Contrarreforma mediante el concilio de Trento. Esto se debía a la disposición mística, proclive a la pasividad, a la pura contemplación y a la dejación de una voluntad rígida que no hizo sino acrecentar el énfasis en la virtud de la obediencia que propugnaban los contrarreformistas, negando todo tipo de voluntad personal por asimilar una voluntad divina que se manifestaba a través del sometimiento ante la autoridad en la tierra.

Resulta desolador que en las tradiciones cristianas no haya emergido la mística contemplativa en las mismas circunstancias que en el resto de tradiciones, motivo que explica la escasez de sus practicantes. En la teología protestante, por ejemplo, dirá Martín Velasco¹⁹, se trata de una oposición (mística–cristianismo) cuya razón viene motivada por una comprensión «teológica» que poco tiene que ver con el hecho místico tal y como aparece en la historia de las religiones, en la historia del cristianismo y en la tradición protestante. La mística cristiana se ha visto siempre subyugada al recelo canónico, sometida y sentida como enemiga. A los judíos que pretenda ahondar en los misterios e interioridad de su tradición les queda la cábala, a los musulmanes el sufismo, considerado hoy día fenómeno autóctono –a pesar de las condenas,

¹⁹ «El primer tema consiste en considerar la mística como una forma de religiosidad esencialmente griega, cuya acentuación de la expresión interna de Dios es inconciliable con el mensaje del Evangelio de redención por la fe en la Palabra anunciada en la Iglesia. La mística se reduciría, pues, a metafísica neoplatónica con tendencia al panteísmo y a la autodivinación y al racionalismo, y evidente incompatibilidad con el cristianismo centrado en la revelación de un Dios personal en la historia». (2009: 28)

destierros, persecuciones y ejecuciones²⁰ sufridas a lo largo de la historia–, por no mencionar otras corrientes de espiritualidad más «personalizada» como el camino de la bhakti con la entrega incondicional y amorosa en los brazos de la propia divinidad. Todo ello depende de cada una de las tradiciones de las religiones estables. Sin embargo, el cristianismo no ha conocido esa suerte de esoterismo plenamente asentado –o asumido siquiera– como rama natural de la religión matriz.

La investigadora López-Baralt²¹ opina que el cristianismo vislumbró ese atisbo de luz con la escuela de Florencia del Renacimiento, donde surgió todo un elenco de grandes neoplatónicos expertos en esoterismo y magia como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola o Giordano Bruno, quemado en la hoguera antes de que la inquisición descabezara el grupo. Dicho grupo, sostiene la puertorriqueña, hubiese otorgado una dimensión esotérica, dando espacio para profundizar en un plano más íntimo de la espiritualidad y sin sometimientos inquisitivos cuando sus protagonistas desafiaban el dogma o la ortodoxia.

Asimismo, el historiador J. Luis Abellán asegura el gran acierto de la mística española²², cuya más destacada originalidad consiste en la conjunción entre mística y ascética que consiguieron los místicos españoles.

Tradicionalmente, ascética es el conjunto de prácticas morales y ejercicios espirituales que preparan el alma para la perfección, mientras la mística se refiere de modo exclusivo y riguroso a aquella actividad espiritual que lleva a la unión directa y empírica con Dios. El ascetismo supone un adiestramiento activo, mientras que el misticismo se eluda toda actividad para entregarse a la pura contemplación. (Luis Abellán, 2017: 110)

Es necesario, por tanto, tomar en consideración no solo los impedimentos en los que se ha visto envuelta la mística cristiana general a la hora de posicionarse por una vía más personal y contemplativa sino la formidable aportación de la mística española encarnada en las figuras sobresalientes de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz; dos personalidades cruciales a la hora de redirigir la vía religiosa entrelazando la actividad y la pasividad del proceso.

²⁰ El sufismo tiene su origen en la lectura interior del Corán (la meditación incansable, la contemplación y la repetición permanente) en oposición a la lectura literal llevada a cabo por la teología, derecho y autoridades musulmanas defensoras de que Dios en el islam revela su palabra y unas normas de conducta; pero no se revela a sí mismo y por tanto no puede haber una comunión con su esencia, tan característica de la mística sufí.

²¹ Entrevista a López-Baralt, L. (2019). Cómo llevar una vida mística [YouTube].

²² «El impulso fundacional de Teresa de Jesús como forma pionera del feminismo» en *El Sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad* (2017: 110).

Tanto san Juan como santa Teresa logran llegar a esa unión mediante una vía mística, donde se supera diversos obstáculos comprendiendo la ascesis por una parte (que lleva a la satisfacción del ser humano con su propia materialidad corpórea) y la meditación (el esfuerzo intelectual) por otra. Aunque particularmente encontraremos en *Las moradas* un conocimiento que exige la dedicación expresa de pasar de estancia a estancia desde una vía tan racional que sorprende, pudiendo así establecer semejanzas con la originalidad del Yoga atribuido a Patañjali que, siguiendo a García Buendía, habría que buscarla en su análisis de lo mental.

3.2 El castillo interior: imagen tráfuga del proceso

Existen numerosas teorías que versan acerca de la vivencia mística como algo esencial al ser humano; están quienes consideran que se trata de una misma experiencia del todo (Dios, Tao, Absoluto, etc) del mismo modo que otros opinan que se imparte coloreada de la cultura de la persona que la experimenta. Por ello, a lo largo de la historia nos encontramos con escuelas místicas que se sirven de un lenguaje peculiar que es cultural, impregnado de símbolos que el místico utiliza de su propia cultura procurando comunicar esa experiencia intransferible a las palabras.

Sin embargo, existen místicos tráfugas a su cultura; imágenes pormenorizadas que son más sospechosas de impronta cultural de lo que puedan ser la imagen espontánea de la luz o de la oscuridad. Un ejemplo evidente son las siete moradas concéntricas en cuyo centro está el rey en el palacio que describe Teresa a modo de un castillo resplandeciente y diamantino, o hecho de cristal, al que se refiere como «perla oriental que es a su vez árbol de vida²³, plantado en las mismas vivas de la vida que es Dios», en el comienzo de su obra. No podemos detenernos en el símbolo atrevido del palmito, mencionado en el apartado 2.2 de influencia árabe y musulmana, López-Baralt (*apud* García Galiano, 2016:105) aunque sería un claro ejemplo de simbología sospechosa y tráfuga.

La belleza y la perfección del simbolismo del Castillo Interior continúa en nuestros días desafiando los embates de la crítica; Teresa, con inocencia, dice que tiene mala memoria para saber de dónde sacó la imagen del castillo, pero hay tantos místicos que utilizan el simbolismo del palacio

²³ El símbolo del árbol cósmico lo comparten las culturas más diversas; desde la mitología germánica y escandinava hasta el Bhagavad-Gītā y las Upaniṣads, que, por ejemplo, nos presentan al universo en la forma de un árbol que extiende sus ramas por toda la tierra.

que resulta dudoso. Por ejemplo, en el capítulo XXII de *El tercer libro de Enoc*²⁴ se dice que muchas son las mansiones del reino de los cielos, de la misma manera que nuestra carmelita admite al comienzo de las moradas primeras que en el cielo hay muchas moradas²⁵ (2012:161):

101. Las mansiones en esta Tierra celestial
102. Destellan con muchos tesoros
103. Están hechos de piedras preciosas.
104. Están incrustadas con flores doradas
105. Están techadas y pavimentadas con diamantes
106. Que relucen irradiaciones con la forma del sol.
107. Las que cambian miles de veces en un minuto.
108. Más espléndidas que la luz de la aurora.

Y continúa la descripción de estos siete palacios que corresponden a los siete cielos que debe atravesar el visionario (p.162):

127. Ellos tienen Jardines, Ríos y fuentes;
128. Y todas las cosas están en armonía con su grandeza
129. Y algunos son de diamantes de blanco-nieve como la Verdad;
130. Y algunos de transparentes esmeraldas como la sabiduría
131. Para que el semejante a Dios viva en lugares semejantes a Dios.

No solo comparte la simbología de los palacios o las moradas, como aquello que se dice en Juan 14.2: «en la casa de mi Padre muchas moradas hay»; sino la relevancia cuantitativa y cualitativa de los metales preciosos que no hacen sino acercarla a su medio judío-converso. Dámaso Chicharro²⁶ afirma que cuando habla de cuestiones religiosas su pluma se carga de oro, joyas y piedras preciosas en una valoración de lo material tal que casi podríamos calificar de gongorina. Y de manera contraria, cuando se refiere a obras humanas (particularmente a las suyas) las compara con las monedas más bajas.

A propósito de la simbología del palacio, conviene mencionar a la mística de la Merkabá la primera fase (y la más larga) de la mística judía (I a.C-X d.C). Martín Velasco sostiene que esta primera fase de la mística se refiere a la visión del trono de Dios, no a su contemplación, y que los

²⁴ El tercer Libro de Enoc (2012) [II-V]. Plaza Editorial Colección Pensar.

²⁵ [...] considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. (*Moradas I*)

²⁶ *Las moradas del Castillo Interior. V Centenario de Santa Teresa de Jesús* (2015:51).

textos que muestran esta forma proceden de documentos redactados en los siglos V y VI: los *libros de las hekhaloth* (palacios celestes). Se trata de moradas y palacios celestiales que debe atravesar el visionario con el objetivo de contemplar los elementos de la creación representados en el símbolo del carro y el trono de la visión del profeta Ezequiel (L.Cilveti, 1974: 92). Tal vez cabría la posibilidad de preguntarse si existe algún esbozo entre su condición de judía conversa y el número cabalístico-hierético de siete que emplea en la desbordante atipicidad de su castillo para el cristianismo:

Los textos pertenecen a círculos, escuelas de místicos, que mantienen una cierta tradición de carácter secreto, esotérico; círculos que exige ciertas condiciones para la admisión, que constituyen especies de ritos de iniciación. En ellos los iniciados deben realizar el ascenso hacia la Merkabá pasando por siete palacios celestes, para los que deben superar innumerables dificultades [...] Todos estos elementos tienen un evidente carácter gnóstico, aunque judaizado e introducido en un contexto monoteísta. En conjunto presentan una mezcla de creencias y prácticas ligadas a los procedimientos de búsqueda del éxtasis, dotadas de rasgos mágicos. De la jerarquía de los niveles cósmicos se pasa a la jerarquía en el interior de la divinidad. Dios aparece como Rey Santo. (Martín Velasco, 2009: 194)

El motivo de los *hekhaloth* está relacionado con los conocidos anillos neoplatónicos mediante los cuales se asciende al conocimiento. Recuérdese que para Plotino el conocimiento supone un retorno en el que el alma, mediante la purificación, se propone recuperar la realidad originada a partir del Uno: la Fuente; el Bien²⁷ que alimenta el deseo que el alma lleva grabado en su interior. Se concibe la realidad como jerarquía de seres entre los cuales el primero (el Uno) se revela como *Nus* (entendimiento e ideas; sujeto y objeto) y en cuanto objeto, en los seres ideales que constituyen el mundo de lo eterno.

En *El libro del esplendor, El Zohar*²⁸, aparecido sobre el 1275 y que parte de una mística teosófica que intenta la descripción de la divinidad y la absorción contemplativa del hombre en ella, se explica también la imagen de los siete palacios luminosos que el místico contempla durante

²⁷ Entiéndase «Bien» como el absoluto que no tiene sombra de multiplicidad ni siquiera potencial o virtual (Velasco, Martín, 2009: 118). Esto surge de la idea platónica de cuanto más se sabe y mejor se conoce, más se acerca uno al bien supremo que es Dios.

²⁸ Aparecido en Castilla (León) en el siglo XIII dentro de una mística catalana de la Provenza (aunque atribuido al célebre maestro Rabí Shimón Bar lojai de finales del silo I).

el éxtasis y después de su muerte²⁹. Todo ello está relacionado con el ámbito neoplatónico de cómo se adquiere el conocimiento a la vez manifestado en la voluntad de llegar al Bien. Debido a que la distancia entre Dios y el hombre es abismal, va cubriéndose mediante estratos; círculos que incrementan paulatinamente en complejidad. Por ello surge la imagen del palacio que triunfa en *El Zohar*, donde eclosiona toda una tradición³⁰ «El séptimo palacio es el más oculto de todos; no tiene forma ni imagen y ni siquiera puede ser concebido por la imaginación... También es llamado el Arca de la Alianza, pues todas las almas emanan de él [...] es el mayor, pues contiene la Fuente de la Vida, de la cual brotan incesantemente las bendiciones sobre todo lo creado». (Giol, *El Zohar*, 2018: 160)

Ya para finalizar con los motivos que versan sobre el palacio o las moradas y se imparten de manerasorpresiva en otras tradiciones, no puede dejar de incluirse la propuesta de los arabistas López-Baralt³¹ y AsínPalacios, defensores de que la materia prima del símbolo de los castillos es islámica ya que parece ser anterioral esquema que ofrece Abu-L-Hasan al Núri de Bagdad en sus *Maqamat al-qulüb* (Moradas de los corazones) en el siglo IX. Para ello, traducen del árabe el tratado VII del manuscrito *Los castillos del corazón creyente* (1981: 85):

Has de saber que Dios - ¡ensalzado sea! - creó en el corazón de los creyentes siete castillos con cerco y muros alrededor. Ordenó a los creyentes que estuvieran en el interior de estos castillos y colocó a Satanás afuera de ellos, y les ladra desde fuera como ladra el perro. El primer castillo cercado es de corindón y significa el conocimiento místico de Dios -¡ensalzado sea!- y a su alrededor un castillo de oro que es la fe en Dios -¡ensalzado sea!- y a su alrededor hay un castillo de plata que es la fidelidad en los dichos y la acción; y a su alrededor hay un castillo de hierro que es la conformidad con el beneplácito de Dios -¡ensalzado sea!-; y a su alrededor hay un castillo de bronce que es la ejecución de las órdenes de Dios -¡ensalzado sea!- y a su alrededor hay un castillo de alumbre que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos; y alrededor de él hay un castillo de barro cocido que es la educación del alma sensitiva en toda acción . Como dice la palabra de Dios -¡alabada sea!-: «Contra mis servidores no tendrás poder» (Cor. XII, 40). El fiel está entonces en el interior de estos castillos, y aquel que está en el castillo de corindón, Satanás no

²⁹ Angel L Cilveti dedicará un capítulo a hablar sobre el Zohar y su doctrina en *Introducción a la mística cristiana* (1974) en el que desarrolla cuestiones como su exposición homilética.

³⁰ Biblia, Talmud, sectas de los Esenios de Palestina y de los Terapeutas de Alejandría, gnosticismo, neoplatonismo, etc, son los antecedentes múltiples de la conocida mística judía española, desarrollada propiamente desde comienzos del siglo XIII hasta finales del XV, añadiría Cilveti 1974: 92.

³¹ «Simbología mística musulmana en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús». (2014: 69)

tiene manera de llegar a él, siempre que el fiel cumpla con las reglas de la educación del alma sensitiva [...].

Sin embargo, a propósito de la afirmación de los arabistas, debe incidirse en algo fundamental. La imagen del palacio con diversos estratos triunfa en la imaginación inaugurando un camino muy lento de la mística judía antes de producirse en la mística islámica, aunque luego esta última fuera la que más influyese, como sostienen López-Baralt y Asín Palacios.

Resulta asombroso, en definitiva, comparar la precisión con la que este tipo de testimonios esbozan la hermosa imagen, de innegable complejidad, que la carmelita consideraba inspirada y privativa. A pesar de la cercanía que comparte con este último, faltan en los castillos árabes los materiales preciosos que conforman a los palacios de un asombro transparente y diamantino, envolviéndoles en los despliegues del eco de una lejana tradición literaria. No obstante, hay hasta quiénes afirman que, efectivamente, se trata de una revelación divina, como Diego Yepes³².

Este apartado estuvo dedicado de manera específica a santa Teresa y al simbolismo tránsfuga de sus moradas con el objeto de exponer no solo la dificultad que desata para los embates de la crítica acercarse a su figura y planteamiento, sino también para que pueda entenderse la originalidad de su inteligencia mística. Como se ha mencionado anteriormente, *Las moradas* sorprenden por su planteamiento contemplativo y profundamente mental –entiéndase mental por liberado del entusiasmo característico de otros planteamientos de la vía unitiva–, redirigiendo la vía religiosa a través de una serie de ejercicios mentales que entrelazan la actividad y la pasividad del proceso; su formidable aportación. De la misma forma, y siguiendo a García Buendía³³, la originalidad del Yoga atribuido a Patañjali habría que buscarla en su análisis de lo mental, mientras que otras vertientes del camino unitivo (como la bhakti o el Vijñānabhairava) se decantan más por la vía emocional y sensitiva. Es por ello, y para que puedan establecerse las comparaciones de

³² «[...] Víspera de la Santísima Trinidad, pensando qué motivo tomaría para este tratado, Dios [...] cumplióle este deseo y dióle el motivo para el libro. Mostróle un globo hermosísimo de cristal, a manera de castillo, con siete moradas y en la séptima, que estaba en el centro, al Rey de la Gloria con grandísimo resplandor que ilustraba y hermozeaba aquellas moradas hasta la cerca, y tanta más luz participaban cuanto más se acercaban al centro. No pasaba esta luz de la cerca, y fuera de ella todo era tinieblas y inmundicias, sapos y víboras y otros animales ponzoñosos... Esta visión me dijo aquel día. Tomó de aquellas siete moradas del castillo, grados de oración, por los cuales entramos en nosotros mismos y nos vamos allegando a Dios. De manera que cuando llegamos al hondo de nuestra alma y perfecto conocimiento de nosotros mismos, entonces llegamos al centro del castillo y Séptima morada donde está Dios y nos unimos con Él por unión perfecta (apud Miguel Asín Palacios, «El símil de los castillos» (pp. 268-269).

³³ *El yoga como sistema filosófico. Los Yogasūtras* (2015).

forma paralela, que en el siguiente apartado se ofrecerá una panorámica del Yoga en general y de la figura de Patañjali, junto a su sistema, en particular.

4. EL MÉTODO YÓGUICO.

4.1 El Patañjali yogui

No solo la dificultosa imagen del castillo interior ha sido motivo de debate y estudio; ocurre lo mismo cuando se pretende desbrozar la estructura de los Yogasūtras, que, lejos de leerse como obra unitaria, integran en ellos distintas prácticas y tradiciones yóguicas existentes desde época muy antigua (García Buendía, 2015:123).

Los Yogasūtras acogen en su filosofía una amplia diversidad en la que convergen distintas técnicas –Samādhi Yoga, Kriyā Yoga, Aṣṭāṅga Yoga³⁴–, resultando un embolado a la hora de analizarlos, ya que en ocasiones estos yogas se solapan de manera difusa. Asimismo, las diferencias y puntos de conexión entre este sistema yóguico y el sāmkhya ya han sido analizadas previamente en autores como Edgerton. Patañjali estaba adherido a los principios del sistema filosófico sāmkhya –adoptando su núcleo central³⁵– a pesar de que ambos se formaron como producto y elaboración de un fluir muy anterior a ellos mismos y que los Yogasūtras sea claramente teísta³⁶ a diferencia del sistema ateo de sāmkhya. Por si fuera poco, los problemas suscitados en relación a la figura de Patañjali no son menos; se conoce muy poco acerca de la persona real a la que se le atribuye la obra ya que se cuentan hasta tres Patañjalis según la tradición india. Aunque cada cual pertenezca a épocas muy distintas, muchas veces estas diferencias se disuelven en análisis y obras produciendo una confluencia de rasgos y atributos que deben examinarse con precaución.

³⁴ A su vez, García Buendía (2015: 123) referencia la obra de Haribhadra, *Yogadr̥ṣṭisamuccaya* (ca700-ca.770) con la que se atestigua hasta cuatro estilos de yogas existentes en s. VIII d.C llamados Kula, Gotravanta, Pravṛttcakra y Avancaka: «Esto reforzaría la tesis de que en los Yogasūtras se intenta reconciliar diversos estilos de Yoga sometidos a influencias diversas en un intento de construir el texto base de una escuela filosófica en una época de surgimiento de los diferentes sistemas filosóficos».

³⁵ El sāmkhya Yoga es el sistema ateo en el cual se busca el aislamiento del Espíritu frente a la Materia. (Tola y Dragonetti, 2006: 20)

³⁶ Aunque García Buendía añade la cita de Edgerton (1924) tras afirmar que el Sāmkhya busca la salvación «conociendo» algo y el Yoga «haciendo algo»; ambos sistemas comparten el dualismo substancial, la epistemología y la metafísica común. (2015: 177)

Como expresa Jaideva Singh (2006: 13) ninguna palabra ha sido tan profanada en los tiempos modernos como Yoga; caminar por el fuego, tragar ácido, detener los latidos del corazón, tener poderes psíquicos, etc, no son más que usos modernos que suplantán una identidad que dista mucho de ser la original. Su faceta práctica permite que permeen todo un sinfín de actividades, pensamientos y organizaciones en el mundo occidental ya que existe una proliferación de clases de Yoga que se extiende hacia entrenamientos para perder peso, masajes y otras sectas del contemporáneo cultivo al cuerpo en los gimnasios y centros deportivos. (Shamdasani, 2020: 23)

En el sūtra 2 del libro primero de los Yogasūtras, el Yoga se define como sinónimo de la detención de las oscilaciones o fluctuaciones de nuestros actos psíquicos hasta que quedan suspendidos, siendo también el objetivo primero de la práctica del Yoga para él. Aunque dicho texto debemos ubicarlo entre el 300 y el 500 d.C y se le atribuya a Patañjali, debe repararse en el enigma que atañe a su figura antes de analizar el sistema de la obra.

García Buendía (2015:16) aborda la cuestión sobre la autoría de los Yogasūtras analizando la complejidad de Patañjali como sujeto tras distinguir al Patañjali gramático, autor del Mahābhāṣya (el principal comentario a la gramática de Pāṇini (s. IV a.C), el Patañjali yogui (300 y 500 d.C) el supuesto autor de Yogasūtras y, por último, el Patañjali médico al que se le atribuye la autoría de Carakapratisamśkrta, obra de contenido médico.

Para sintetizar a grandes rasgos cómo se ha resuelto esta cuestión, concierne añadir las dos perspectivas que diferencia el estudioso mediante las cuales se ha abordado el problema: estudiando los lugares en los que aparece el nombre de Patañjali y comprobar si en dichas obras se le identifica (o no) o estudiando la terminología empleada en cada una de las obras atribuidas a él con el fin de analizar si los conceptos empleados resultan congruentes o no. Pese a que no podemos detenernos en los análisis de los planteamientos mencionados ni en los argumentos propuestos a favor y en contra de que el Patañjali gramático y el yogui fuesen la misma persona, conviene, sin embargo, ahondar en la cuestión de su relación con la autoría de los Yogasūtras, centrándonos por lo que nos respecta en el Patañjali yogui. Dicha cuestión apenas es sopesada en *La filosofía yoga* de F.Tola y C.Dragonetti,

Las posibilidades que versan acerca de su autoría sopesan distintas opciones³⁷:

1. Patañjali como mero compilador de conocimiento que circulaba oralmente.

³⁷ García Buendía (2015: 22).

2. Patañjali como autor de interpolaciones sobre un núcleo central que constituiría la obra de autores anteriores y desconocidos.
3. Patañjali como autor de un núcleo central de los Yogasūtras.
4. Patañjali como mero nombre atribuido para dotar de prestigio a la obra, sin ser el autor de la misma.

No obstante, en lo que sí coinciden todos los autores es en mencionar que el supuesto autor adquirió elementos que la tradición le proporcionaba combinándolos con los que su propia experiencia le ofrecía (además de su manera sistemática y particular de exponer el tema de su estudio). Al no ser el creador del Yoga bajo la versión más «oficial» que disponemos, se asume que Patañjali «se habría limitado a escribir una exposición sistemática del Yoga³⁸ entendido ahora ya como sistema filosófico dentro del panorama de los grandes sistemas de pensamiento de la India clásica». (García Buendía, 2015: 22)

No obstante, pocos son los análisis que se hacen de los Yogasūtras desde una perspectiva filosófica, ya que en la modernidad el terreno de «la mística» (o mejor, lo que se entiende por ella) va engullendo cada vez más la complejidad y la riqueza del pensamiento antiguo. El mismo William James, en *Varietades de la experiencia religiosa* se referirá al Yoga como ejercicio de la visión mística de la India que ha sido conocido desde tiempo inmemorial. Partirá de la vía unitiva (yogaja mārga) que atañe su sentido más etimológico para definirla, a grades rasgos, como la unión experimental del individuo con la divinidad. «El yogui o discípulo que por esos medios supera suficientemente las opacidades de su naturaleza inferior, entra en la condición llamada samādhi y se encara con hechos que ningún instinto o razón podrán conocer nunca». (James, 2017: 320)

Si bien es cierto que James menciona el Yoga de forma escueta sin apelar a la polisemia del término ni a la variedad de prácticas y escuelas yóguicas que se han dado en la tradición de India, podemos afirmar que, a su vez, denomina «mística» a aquel profundo terreno de conocimiento donde la razón no tiene cabida.

Tras considerar el Yoga como «método destinado a producir el éxtasis o trance místico»³⁹ y no como consecuencia de un proceso, se ha desvirtualizado la profundidad de su sistema. Los místicos son proclives a afirmar que las experiencias extraordinarias de las visiones, voces o los

³⁹«El trance y su interpretación» (Tola y Dragonetti; 2006: 22)

trances resultan fenómenos interesantes, pero no reveladores de lo más profundo de la vida mística. Esto se debe a que lo fundamental es la vida total –para el místico en general– o los distintos procesos –del método yóguico en particular–; su dedicación perseverante y su búsqueda. Siguiendo a Patañjali en el sūtra 20 del libro primero, la fe (la convicción inquebrantable del objeto escogido) proporciona la energía suficiente para superar todas las situaciones, manteniendo la dirección. Asimismo, explica que el objetivo del Yoga no parte únicamente de la confianza en la convicción propia (que no gurú) de que se alcanzará el discernimiento o la consciencia del ser; sino que exige tiempo ya que la verdad será accesible solo cuando uno mismo se halle en ella.

Con esto pretende insistirse en que el Yoga no debe quedar desprovisto de ninguno de sus aspectos (más bastos o más sutiles) desde el mundo de la relación al de la introspección, ya que, de manera general y reducida, esta práctica es conocida en Occidente como una serie de ejercicios físicos y de respiración que contribuyen al bienestar de los practicantes. Cada vez son más los libros que cubren los estantes de las librerías o los canales de YouTube que hablan sobre los beneficios de sus prácticas, desde una perspectiva que se aleja de lo académico-ideológica y lleva explícita el halo de la espiritualidad moderna.

No obstante, no solo ocurre con el Yoga; también el tantrismo, por añadir un ejemplo, ha conocido esa suerte en la que la curiosidad occidental hacia él se vio incrementada por la revolución sexual de los años sesenta y toda la confluencia de movimiento New Age. Se ha obviado en no pocas ocasiones que el tantrismo en su sentido original tenía como objeto la liberación del ciclo del renacimiento, no la liberación sexual per se.

Nada más oír la palabra tantrismo, en la mente occidental surgen diversas asociaciones desenfundadas y espeluznantes que convergen en una suerte de pastiche entre ciencia ficción psicoespiritual y acrobacias sexuales que sacarían los colores a nuestros más fantasiosos pornógrafos y más bien eclipsarían las hazañas de nuestros más duros guerreros sexuales. Jacob Needleman (*apud* C.G Jung 2020:25)

En lo que respecta a los Yogasūtras, apenas se incurre en la complejidad de la actitud científica de Patañjali, cuyo material de estudio –si admitimos la versión oficial– tuvo que extraerlo de la tradición yóguica india. Se ignora la concisión y la precisión de sus complejos análisis «desapasionados» y contundentes en los que innovó con una sutileza tan poco usual.

Desde el camino de la desidentificación (*vivekaja mārga*), se aborda un método más racional que el método unitivo, donde el practicante va despojándose gradualmente de todo lo sobrante en un proceso que pretende conseguir la detención de las oscilaciones (*vṛtti*) o agitación de la mente (*citta*). Es decir, se describen los inconvenientes de las actividades mentales a través de un proceso disciplinado y regular que prepara al practicante a la retracción de sus sentidos, la fijación de la mente sobre un punto, y finalmente la meditación en la que se logra la absorción de la conciencia. Todo ello tendría como consecuencia y fin la liberación; que no éxtasis ni trance.

La profesora Cadavid Ramírez añadirá, a propósito del Yoga⁴⁰, que el núcleo subjetivo de la experiencia mística descansa en la posibilidad, a través de la pasividad mística, de la relativización o incluso de la anulación del yo. Sigue el planteamiento de Vivekānanda que acuña James:

No existe ningún sentido del yo, y la mente actúa sin deseos, libre de desazones, sin objeto, sin cuerpo. La verdad entonces brilla en todo su fulgor y nos conocemos –ya que el *samādhi* es potencial en todos nosotros– tal como somos verdaderamente, libres, inmortales, omnipotentes, liberados de lo finito y de sus contrastes entre el bien y el mal e idénticos con el Ātman o Alma universal. Vivekānanda (*apud* W. James; 2012: 320)

4.2 Los Yogasūtras: una filosofía contemplativa

La mente, definida por Patañjali como el conjunto de actividades que la ocupan –que a su vez no puede ser percibida al margen de ellas– alcanza el Yoga gracias a la práctica y al desapego. A la manera en la que Teresa habla de la contemplación, vivenciada plenamente a partir de la quinta morada, se trata de una entrega particular en la que la persona advierte el silenciamiento de sus fluctuaciones mentales y sentidos⁴¹, asistiendo al encuentro y absorción en la abstracción mental de *samādhi*.

Como ya se ha mencionado anteriormente, el Yoga es definido en los Yogasūtras como un proceso dirigido a conseguir la detención (*nirodha*) de las oscilaciones (*vṛtti*) o agitación de la mente (*citta*). Dicha concepción parte de la diferenciación entre lo que es inmutable, inalterable y

⁴⁰ «Pasividad mística y desautomatización». (2012: 201)

⁴¹ En el sūtra 35 del libro primero, Patañjali habla de los sentidos en cuanto que proporcionan información a la mente. Sin embargo, como puertas de la percepción, advierte que somos a menudo sus esclavos por lo que gracias a la indagación habitual sobre sus funciones podemos reducir las distorsiones mentales.

sin error (la conciencia pura: *Puruṣa*) y aquello que se modifica constantemente (el *yo* empírico: *Prakṛti*). Por la agitación de los contenidos de la vida mental se produce la identificación confusa de que el *yo* es el que tiene conciencia⁴² y la percibe, cuando realmente este se halla en un proceso constante de creación y modificación en la conciencia a través de la interacción con los demás y con el mundo.

Por consiguiente, convendría matizar qué se entiende por ego en los *Yogasūtras*. Gimeno Bayón (2019: 202) acogerá la distinción que realiza Epstein entre los diversos sentidos en los que se suele interpretar al ego bajo al concepto budista de *anātmā* (o ausencia de identidad del ego):

a). El ego freudiano como instancia que regula los impulsos sexuales y agresivos del *Ello*. Ausencia de ego equivaldría a liberarse de represiones.

b). El ego reichiano, como coraza corporal que limita el fluir energético y, en definitiva, el llamado «reflejo de orgasmo». Se advierte que dicha visión «tiene la tendencia a investir de cierto romanticismo la regresión, la psicosis y la expresión desinhibida de nuestras emociones». (Epstein; 1994: 213)

c). La ausencia de ego entendida como unión extática con algo que nos trasciende. A modo del sentimiento oceánico equivalente a la sensación del bebé fundido en unión indiferenciada con la madre.

d). La ausencia de identidad del ego entendida como sumisión ante los demás a través del mecanismo neurótico de confluencia, como variante de masoquismo. En los meditadores puede darse en relación con el gurú o compañeros al identificarse con ellos.

e). El ego como algo que debe existir primero para abandonarse después –en base a una mala lectura de Wilber y Engler–. Asimismo, Epstein señala que lo único a trascender no es un determinado aspecto del ego, sino más bien la imagen de uno mismo; «el componente representacional del ego, la experiencia interna de nuestro propio yo». Se señala que, si el meditador intenta separarse de su ego negativo renunciando a unos determinados aspectos del yo, lo que provoca es su fortalecimiento.

f). La ausencia de identidad del ego como un estado que hay que esforzarse en alcanzar; el sentido propio de Patañjali. Entendiendo al ego como objeto independiente, la creencia en su existencia autónoma, es también la creencia en la existencia independiente de su identidad. Se trata,

⁴² Entiéndase «consciencia» como ese «darse cuenta de» que tanto dista de la actividad mental.

real del objeto. Esto se debe a nuestra incapacidad para comprender en profundidad lo que vemos, a menudo a causa de nuestra experiencia pasada o de condicionamientos. El objetivo de la práctica de Yoga es reconocer y dominar las causas de la comprensión defectuosa, evitando así que el error pueda reconocerse más tarde (o incluso nunca).

3. Vikalpa: La imaginación es la comprensión de un objeto basado únicamente en palabras, expresiones, incluso en ausencias del objeto. Es lo que ocurre en ausencia de toda percepción directa. Tomar como referencia el significado, connotaciones o implicaciones de palabras descriptivas guía la imaginación hacia la comprensión. Si dichas palabras se usan poética o elocuentemente, la imaginación será todavía más viva. Puede también aparecer por otros medios como los sueños, sentimientos y emociones. Las experiencias pasadas, almacenadas en forma de memoria contribuyen frecuentemente a la emergencia de esta actividad mental.

4. Nidrā: Hay sueño cuando la mente está inmersa en la pesadez y ninguna otra actividad está presente. El sueño es una actividad provocada por el tedio o agotamiento que provocan sueño. Es un estado normal para todos los seres vivos. Sin embargo, esta oscilación mental se caracteriza por la sensación de que no existe contenido en dicha cognición.

Lo característico de dicha oscilación en la conciencia que se da en el sueño es que se basa (ālabhāna) en la ausencia o carencia (abhāva) de un contenido representacional o icónico (pratyaya), parecido a la sensación del dolor que se presenta en otro tipo de oscilaciones mentales (vṛtti). (García Buendía; 2015: 215)

5. Smṛti: La memoria es la retención mental de una experiencia consciente. Todas las experiencias conscientes dejan una huella en el individuo y se almacenan en forma de memoria. No es posible afirmar si un recuerdo es verdadero o falso, si es incompleto o imaginario. En el acto psíquico de recordar se mantiene en nuestra conciencia el objeto devaluado que se percibió anteriormente.

Debe repararse en que estas actividades de la mente pueden resultar beneficiosas o dañinas dependiendo de la circunstancia que se presente y que se interrelacionan de manera compleja entre sí (a excepción quizá del sueño) por lo cual no son independientes. Cuando Patañjali las presenta en el capítulo primero (samādhi pādaḥ) mencionará seguidamente, en el aforismo I.12, a la práctica intensa –esfuerzo adecuado– (abhyāsa) y al desapego (vairāgya) como medios para conseguir la

detención de los contenidos de la conciencia; medios que, en su grado más alto, se obtiene ausencia de aspiración. Sin embargo, es en este punto concreto donde se advierte el peligro de distanciarse del objetivo principal por hacer uso de los nuevos dones.

En el siguiente apartado se trazarán las concurrencias que se producen entre la contemplación de las moradas teresianas y la contemplación en el método de Patañjali, así como las advertencias entre ambos autores en caer en las distracciones o tentaciones dispersoras que surgen mediante el incremento de la sensibilidad (o avance) en un momento dado del camino.

5. LAS MORADAS Y LOS YOGASŪTRAS.

5.1 Actividad y pasividad en el peregrinaje

Hasta el apartado 4, he procurado abordar cada uno de los sistemas (*Moradas* y *Yogasūtras*) de forma separada. Si bien he ido añadiendo ciertos encuentros producidos entre los dos métodos, a partir del presente apartado voy a establecer una comparación continua entre ambos itinerarios. Las correlaciones se centrarán especialmente en la vía pasiva que distinguen los dos autores y no en la activa, aunque en este primer punto se traten los dos.

Según Patañjali una persona no reposa en su verdadera naturaleza antes de adentrarse en el proceso del Yoga debido a la falsa identificación que provocan las fluctuaciones mentales. De la misma manera, hasta que el caminante no se atreva a entrar en las moradas, vive engañado, ocupado, y preocupado por las comodidades superficiales del mundo. Ambos autores exponen un método mediante el cual, si el ser humano decide encomendarse, descubre la verdad más profunda necesitando romper con las ilusorias identificaciones de bien.

Aun así, no debe olvidarse que Patañjali menciona en el aforismo I.19 a aquellas personas nacidas en estado de Yoga que no requieren de disciplina ni práctica a la manera en la que Teresa va advirtiendo a lo largo de los capítulos acerca de la acción pasiva que no depende de nuestras fuerzas: «Aunque no sea sino llegar a la puerta, es harta misericordia la que las hace Dios; porque puesto que son muchos los llamados, pocos son los escogidos». (*Moradas* 5, 1)

Puede apreciarse que Patañjali no resulta tan drástico como Teresa a la hora de distinguir entre las personas que son capaces de alcanzar el estado yóguico y aquellos que no lo son. Sin embargo, en el sūtra I.20 añadirá como condición única la disposición de fe cuya profundidad la misma varía inevitablemente de una a persona a otra –e incluso se altera en una misma persona con el tiempo–. Ello condiciona a que se imparta a todo el mundo con la misma disponibilidad⁴⁴: «Gracias a la fe, que proporcionará la energía suficiente para superar todas las situaciones, se mantendrá la dirección. La consecución del objetivo del Yoga exige tiempo».

A propósito del acceso mediante la vía activa, también la santa menciona en el primer capítulo de las moradas primeras que la puerta para entrar en el castillo es la oración y la consideración. Como en Patañjali, para atravesar el trayecto con acierto es importante la perseverancia y la voluntad a través del ejercicio interno de adentrarse en uno mismo con consciencia: «Pues, pensar que hemos de entrar en el cielo y no entrar en nosotros, conociéndonos y considerando nuestra miseria y lo que debemos a Dios, y pidiéndole muchas veces misericordia, es desatino». (*Moradas 2, 1*)

A continuación, se asumirán algunas consideraciones generales que imparte Siddheśvarānanda⁴⁵ para diferenciar las distintas funciones de las moradas en el alma.

Las dos primeras moradas corresponden a la vía purgativa y ascética y en ellas surge la entrega inicial aunque insuficiente considerando que el corazón del hombre se encuentra distraído. La tercera y la cuarta morada pertenecen a la vía de la iluminación; concretamente, en la tercera morada el hombre crece en el amor de Dios, aunque es todavía amor y servidumbre bajo los dictados del propio juicio y pensamiento del hombre. Sin embargo, ya en las moradas cuartas Teresa admite que pocas veces entran las cosas ponzoñosas y que, de hacerlo, no hacen daño. Esto se entiende como consecuencia de que en dichas moradas se ha producido una ruptura con respecto al progreso anterior de las tres primeras, pues se advierte que Dios no es alcanzable por las pretensiones del hombre como en aquellas, donde los ejercicios activos que dependen de la voluntad de la persona se requerían más «Solo quiero que estéis advertidas, que para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho, y ansí, lo que más os dispartare a amar, eso haced». (*Moradas 4, 1*)

⁴⁴ T.K.V. Desikachar (2020: 48) añade como comentario al sūtra I.22 que dichas variaciones son inherentes a la condición humana; producto de la cultura y la capacidad de cada individuo.

⁴⁵ *Pensamiento hindú y mística carmelitana* (2009, 34). Madrid: Āśram Vidyā España.

Las tres últimas moradas pertenecen a la vía unitiva (o mística) como se verá en otro apartado; no obstante, a nuestro propósito atañe que nos detengamos en las cuartas moradas, donde Teresa establece la distinción entre «entendimiento» y «conocimiento»:

Pensamiento u imaginación no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado, y díjome que era ansí, que no fue para mi poco contento; porque como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíaseme recia cosa estar tan tortolito a veces, y lo ordinario vuela el pensamiento de presto, que solo Dios puede atarle, cuando nos ata ansí, de manera que parece que estamos en alguna manera desatados en este cuerpo. Yo vía a mi parecer las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con Él, y, por otra parte, el pensamiento alborotado: traíame tonta. ¡Oh, Señor, tomad en cuenta lo mucho que pasamos en este camino por falta de saber! (*Moradas 4, 1*)

La carmelita descalza concibe el entendimiento como la comprensión súbita que no pasa por el filtro mental a diferencia del conocimiento, el pensamiento o la imaginación. Asimismo, Teresa ya lo definió como facultad directa del alma en *Libro de la Vida* (1568):

Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí. 3. Luego fui a mi confesor, harto fatigada, a decírselo. Preguntóme que en qué forma le veía. Yo le dije que no le veía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo veía claro y sentía, y que el recogimiento del alma era muy mayor, en oración de quietud y muy continua, y los efectos que eran muy otros que solía tener, y que era cosa muy clara. (*Vida, Teresa de Jesús; 2014:155*)

Vemos, por consiguiente, que no es comparable con la comprensión (pramāna) que define Patañjali como primera fluctuación mental, donde facultades como la lógica y la memoria permiten completarla. A diferencia de este, Teresa confirma que con el entendimiento no hay sentidos, ni palabras; «Acá no hay nada de esto, ni se ve oscuridad, sino que se representa por una noticia al alma más clara que el sol. No digo que se ve sol ni claridad, sino una luz que, sin ver luz, alumbraba el entendimiento, para que goce el alma de tan gran bien».

El cambio que se produce en esta morada, a diferencia de las anteriores, es que va concediéndose mayor importancia a la pureza interna del corazón que a los ejercicios mentales de

búsqueda. Para ello, santa Teresa compara las dos maneras de oración a modo de dos pilones que se hinchan de agua de diferentes maneras (*Moradas 4*, p.280): una, trabajosa y difícil: las meditaciones y trabajos dirigidos para lograr la cercanía de Dios, y la segunda espontánea y autónoma que proviene de la misma sabiduría de Dios, que es su nacimiento y que solo se ofrece «como su majestad quiere, cuando es servido, hacer alguna merced sobrenatural» es decir, que por más que se persista no podemos obtenerlas y por ello vemos que no proviene (ni depende) de las intenciones de nuestra mente; simplemente brota e inunda el alma de entendimiento divino.

Ya se mencionó en apartados precedentes que es a partir de la quinta morada donde se vivencia la particular entrega que provee Dios al alma aquietada y buscadora del peregrino. Se pasa de un amor activo que surge del corazón para descubrir el amor que desde el corazón de Dios se dirige a él, asistiendo a la absorción con aquello que previamente buscaba.

Propongo que nos demoremos en estas quintas moradas donde pueden trazarse analogías entre la vivencia aquí descrita y el samyana de los Yogasūtras, ya que, según Teresa, en ellas no pueden penetrar siquiera las lagartijas debido a que no hay cabida para la imaginación, memoria o entendimiento que pueda impedir el bien que se vivencia.

5.2 El samyana de las quintas moradas

En el libro tercero, Vibhūtipādaḥ⁴⁶, Patañjali describe la capacidad de la mente de alcanzar un estado libre de distracciones, donde la perturbación se libera y da lugar a un conocimiento de los objetos desconocido hasta el momento. Ello se obtiene gracias a las prácticas citadas en los dos capítulos anteriores, donde se expuso las cinco fluctuaciones mentales así como la descripción de los cinco primeros componentes del Yoga: yama, niyama, āsana, prāṇāyama y pratyāhara, que veremos posteriormente.

Es en este estadio donde la mente ha alcanzado la capacidad de ser dirigida, se vivencia la concentración (dhāraṇā) que consiste en la focalización de la atención sobre cualquier cosa (interna o externa) en cualquier lugar (García Buendía, 2015: 351). El segundo sūtra del libro dice: «Estando allí, la meditación es la continuidad única en esa idea», una meditación que comparte la

⁴⁶ El libro tercero de los Yogasūtras trata sobre los poderes sobrehumanos (vibhūti).

misma naturaleza que la concentración en cuanto que se prolonga en el tiempo. En el aforismo tercero se presenta «samādhi» como consecuencia de los procesos anteriores (dhāraṇā y dhyāna) donde solo se evidencia al objeto en sí mismo ya que se ha abolido toda dualidad una vez la autoconsciencia queda anulada. Asimismo, los tres procesos confluyen en saṁyama como define el cuarto sūtra: «Los tres en uno es saṁyama».

El saṁyama es descrito en los comentarios de Desikachar⁴⁷ como el proceso que consiste en cambiar nuestro potencial mental, pasando de una comprensión incompleta, errónea de un objeto (o incluso de una ausencia total de comprensión) a la comprensión total. Es decir, donde concentración, meditación y samādhi dirigen la atención a un mismo objeto provocando que la mente, tras dejar de distraerse por las fluctuaciones mentales que antes le inducían al error, desarrolle un potencial que le permite adquirir un profundo conocimiento de cualquier objeto externo –dentro de los límites– o conceptos.

Tanto en el saṁyama como en las quintas moradas se produce una entrega al individuo que no existía en los peldaños precedentes; ya no intercede en el sujeto la percepción, la memoria o el entendimiento parcial o erróneo dado que una comprensión plena arroja luz en el proceso. Asimismo, se acaba de decir que en este saṁyama explicado por Patañjali coinciden en un mismo punto la concentración (dhāraṇā), la meditación (dhyāna) y la consecuencia de estos dos: samādhi, tal y como sucede en las quintas moradas, donde Teresa describe el primer tipo de unión del alma con Dios que deriva de los dos procesos.

Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera, que cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella [...] ¿Cómo lo vio u como lo entendió, si no ve ni entiende? No digo que lo vio entonces, sino que lo ve después claro; y no porque es visión sino certidumbre que queda en el alma, que sólo Dios la puede poner. (*Moradas 5, 1*)

A pesar de que Patañjali presente el conocimiento de saṁyama como un proceso psíquico que se subdivide únicamente a efectos explicativos (García Buendía, 2015: 356) y que santa Teresa asociara dicha certidumbre a la cualidad del alma, este primer tipo de unión con Dios que define santa Teresa invita a trazar las semejanzas con el samādhi aquí explicado y que surge de la concentración y la meditación (saṁprajñata samādhi). Este tipo de samādhi, que deriva de la focalización de la atención sobre una cosa u objeto, es harto distinto del samādhi sin cognición

⁴⁷ (2018: 106)

(asaṁprajñata samādhi): el último estadio de abstracción en el Yoga que es comparable con la unión en las moradas séptimas como veremos en el apartado siguiente. Esto se debe a que, por lo general, aquello que se describe en el estado de samādhi es la desaparición del espacio-tiempo y la convicción de una plenitud y lucidez absoluta sin precedentes. Sin embargo, este samādhi prematuro (con cognición) que suele producirse de manera espontánea y gozosa advierte ciertos peligros preanunciados por Svāmī Vivekānanda tras afirmar que resulta muy peligroso transportarse por accidente o de manera inducida prematuramente a los estados extáticos o de supra-consciencia que de ahí derivan, ya que se corre el riesgo de perturbar el cerebro (Carrillo, 2019: 161).

Este peligro no se avista en asaṁprajñata samādhi o en las moradas séptimas con la unión final, dado que para llegar a dicho estado, tanto el yogui como el caminante han traspasado un arduo proceso de dedicación y entendimiento que les ha otorgado la sabiduría y discernimiento precisos para no apegarse al gozoso efecto.

Otro de los motivos fundamentales por los que se puede comparar los contenidos del tercer libro con las quintas moradas es en la importancia en el desarrollo interior que establecen ambos autores y que previamente no se daba. En el sūtra III.7 Patañjali dice: «Los tres (descritos son) partes internas respecto a los anteriores» dejando en constancia que las cinco partes descritas en el libro II; es decir, nuestras actitudes hacia nuestro entorno (yama) y hacia nosotros mismos (niyama), la práctica de ejercicios físicos (āsana), respiratorios (prāṇāyāma) y la sujeción de los sentidos (pratyāhāra) se consideran externas a diferencia de dhāraṇā, dhyāna y samādhi, recientemente descritos.

Los primeros son de una comprensión y aplicación más sencilla que los siguientes, como delimita Teresa en la quinta morada tras comenzar a describir un proceso más profundo en el que alma que vivencia la contemplación. Ya no se incide tanto en la necesidad de la oración, de rectitud y en las argucias de los demonios que afligen al alma; característicos de los ejercicios activos de meditación. Esto se debe a que el «gusanillo» ha muerto en la crisálida que labró con su esfuerzo; metáfora que analizaremos a continuación.

Retomando el saṁyama, conviene añadir el aspecto fundamental que lo caracteriza: el soporte sobre el que se centra puede variar en cuestión de la elección personal, según las propias inquietudes e intereses del practicante. Es decir, dependiendo del que se escoja, se irán alcanzando etapas diversas de manera progresiva.

De entre todas las prácticas de saṁyama que expone Patañjali, adquiere interés especial a nuestro propósito aquel descrito en el sūtra 34: «(Por saṁyama) en el corazón (se consigue) el conocimiento de la mente consciente». García Buendía, tras mencionar dicho aforismo, incluye la consideración de Vijñāna Bhikṣu⁴⁸ indicando que hasta este punto se han mencionado los poderes menores y que a continuación comenzará el principal poder que consiste en la percepción discriminante (viveka-khyāti) que consiste en captar la diferencia entre el sattva de la mente y la consciencia pura (Puruṣa). Así, el sūtra 35 dice lo siguiente⁴⁹: «La mente, sujeta a cambio y «lo que percibe» que no lo está, están próximos pero son sin embargo de carácter distinto». Cuando la mente es dirigida hacia el exterior y actúa de forma mecánica, dirigiéndose hacia los objetos, hay placer o dolor. Sin embargo, cuando actúa en el momento adecuado, una persona inicia una indagación sobre la naturaleza misma del vínculo entre «lo que percibe» y la percepción, la mente es desconectada de los objetos externos y aparece la comprensión de «lo que percibe».

El problema que se plantea es que, a pesar de haber depurado los contenidos mentales, todavía pueden confundirse las dos sustancias mentales. Para poder discriminar entre ambas debe focalizarse en la finalidad o metas de cada una (García Buendía 2015: 398): «La consciencia pura tiene como único objetivo el ver, el contemplar de forma pasiva a diferencia de la mente que tiene como objetivo otra cosa, lo percibido en el proceso cognitivo, el mundo exterior». Conviene que nos detengamos en esto retomando el concepto de entendimiento o comprensión que deviene para ambos autores de la unión o el primer tipo de samādhi.

La metáfora que escoge santa Teresa para expresar la unión que se vivencia en las quintas moradas es la del gusano que, tras labrar la seda y edificar la casa (la crisálida) donde ha de morir (Cristo) surge la mariposa blanca que desconoce de donde le pudo venir ese bien «Vese con un deseo de alabar al señor, que se quería deshacer, y de morir por el mil muertes. Ya no tiene en nada las obras que hacía siendo gusano, que era poco a poco tejer el capucho; hanle nacido alas, ¿cómo se ha de contentar, pudiendo volar, de andar paso a paso?». (*Moradas* 5, 2)

Con «gusano», Teresa está haciendo referencia a aquella persona que se adentra en la oración, siguiendo las confesiones y sermones como remedio en el alma. Este gusano que comienza a vivir con el sustento de estos ejercicios y las buenas meditaciones simboliza a la parte activa del

⁴⁸ (Rukmani trad. 1998, pag. 130)

⁴⁹ García Buendía (2015: 397) añade que este sūtra se alude de manera directa a la ontología del sistema sāmkhya ya que se acepta la existencia de las dos sustancias básicas de dicho sistema, a saber, la material por un lado (prakṛti) y la consciencia pura (puruṣa).

camino espiritual; es decir, las primeras cuatro moradas. El mismo, va tejiendo con sus fuerzas y acciones su morada en la propia «Majestad»⁵⁰ donde se produce la primera unión. Sin embargo, sin pretenderlo, surge de ahí la mariposa blanca (la parte pasiva) que a la vez es poseída por el deseo ferviente de favorecer a Dios.

Este deseo se asemeja con la distinción que establece Patañjali en el sūtra 35 tras plantear la confusión entre las dos substancias mentales una vez se han dejado atrás a los procedimientos activos del proceso (los cinco āngas del Yoga o las cuatro moradas para santa Teresa) ya que, al principio, la mariposa no sabe hacia donde ir. En palabras de santa Teresa «como aquel alma ya se entrega en sus manos y el gran amor la tiene tan rendida, no sabe ni quiere más de que haga Dios lo que quisiere de ella». (*Moradas 5, 2*).

Es decir, para la mariposa embelesada todavía prevalece un deseo incipiente, activo y consciente que se posiciona hacia el exterior «no para, aunque siempre fructifica haciendo bien a sí y a otras almas, porque no halla su verdadero reposo». Este deseo de moverse es el terreno de la mente sujeta a cambios que Patañjali diferencia de la consciencia pura que no varía porque solo tiene como objetivo el contemplar de forma pasiva. Esta consciencia pura correspondería a la mariposa inmóvil que está conmovida por la idea del desposorio espiritual con el amado –la segunda unión que surge en las sextas moradas– que siente muy cerca una vez los amantes se miran por vez primera.

Gracias a la práctica de samyana y de Yoga pueden explorarse los mecanismos de la actividad mental. Nuestras mentes alcanzan gradualmente un nivel en el que pueden estar desconectadas de los objetivos externos. En ese momento de silencio se evidencia la comprensión de la fuente misma de la percepción. Sin embargo, es en dicho momento donde comienza la adquisición de aptitudes extraordinarias de percepción que amenazan con desviarse del objetivo principal del Yoga, como se afirma en el sūtra 36: «De ahí se genera la intuición, la percepción auditiva, táctil, visual, gustativa y olfativa (supranormales)». Estos dones que refieren a la capacidad supranormal de cada uno de los sentidos, son beneficios que, por agradables que parezcan, no pueden remplazar el objetivo final del Yoga: el estado de samādhi. Desikachar (2020:

⁵⁰ Con «majestad» se está refiriendo principalmente a Cristo, aunque también dice que es Dios porque «todo es uno». La morada quinta alude a la primera unión que aun no llega a ser desposorio espiritual sino el compromiso de los dos amantes (el alma y Dios) de casarse.

117) indica que el surgimiento de estas facultades especiales adquiridas por medio de sañyama amenazan con crear una ilusión de libertad en oposición al estado más elevado y libre de error.

Este momento de silencio que acarrea nuevas virtudes corresponde a las moradas sextas de santa Teresa, donde se produce el desposorio espiritual y se sufre grandes trabajos por la ausencia de Dios.

En el siguiente apartado se compararán las distintas señales que describe Teresa en estas moradas en las que emerge el arrobamiento espiritual, los éxtasis, los nuevos dones (o cualidades) y las grandes purificaciones, con las facultades mentales que advierte Patañjali en el aforismo 37. Pese a que estas señales pueden otorgarle a la mente unas cualidades o dones que pueden traducirse como habilidades superiores, debe repararse en que este goce, es rechazado o advertido con especial hincapié por las corrientes más cristianas debido a que se pone en duda si las representaciones vienen del cielo o del demonio, como avisaría Teresa a lo largo de su obra.

Para ambos autores, en definitiva, se trata del estadio previo al objetivo final del proceso: el matrimonio espiritual para la carmelita y el asaṁprajñāta samādhi para Patañjali.

6. LA TENTATIVA DEL ARROBAMIENTO.

6.1 Las exaltaciones finales del proceso

Teresa estructura las sextas moradas en once capítulos que ocupan, casi de manera desproporcionada, la mayor parte de su obra. Estas corresponden al penúltimo proceso que experimenta el alma antes de gozar la última unión con Dios, siendo las moradas de los éxtasis (o vuelos de espíritu), las manifestaciones extraordinarias, la ausencia de Dios y la purificación final. Para acceder a ellas, el alma ha tenido primero que hacerse una con Dios en el capucho de seda que, como se ha visto, se da en las quintas moradas donde el gusano muere para dar paso a la mariposa blanca que revolotea incipiente celebrando su contento interior. Sin embargo, las sextas moradas adquieren una importancia elemental en las gradaciones del camino, donde el alma, herida

de amor, cumple la voluntad de Dios tras hacerse una con él, procurando soledad de manera totalmente espontánea y gozosa, a la vez que dificultosa⁵¹.

[El alma] siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida. Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo; porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse. Y es harta pena, aunque sabrosa y dulce. (*Moradas* 6,2)

García Galiano (2016: 106) asemeja acertadamente este proceso con la hermosa imagen del momento de duda, ansiedad, vaciamiento y tribulación experimentado por la novia antes del matrimonio, que «pasa la noche en vela a la luz de la luna y realiza en la cristalina fuente las abluciones rituales, así el alma se perfecciona para el definitivo encuentro con el amado».

Asimismo, en esta morada se producen los arrebatos espirituales y las manifestaciones extraordinarias que, aunque resulten gozosas y exaltantes para el alma que queda suspendida, no son el objetivo último; a la manera en la que Patañjali advierte sobre esto cuando el practicante evidencia la comprensión de la fuente de percepción y adquiere facultades hasta el momento desconocidas para él.

Como ya se explicó en el apartado 2. *Las gradaciones del camino contemplativo*, detenerse en este proceso conlleva el riesgo del apego al engolosinamiento espiritual tal y como manifestaba santa Teresa en las obras anteriores a *Las moradas del castillo interior*. Desikachar comentará el sūtra 37⁵² asemejando dichas distracciones con el gráfico ejemplo de dirigirse hacia las cumbres nevadas y olvidarse del destino inicial por detenerse a la orilla de un lago para contemplar los magníficos cisnes.

Por lo tanto, se requiere superar esta fase para que se produzca la desnudez y la profundización en la conciencia, ya que, como se dice en el sūtra 51 del tercer libro de Patañjali: «La libertad, fin último del Yoga, solo se alcanza si se abandona el deseo de adquirir conocimientos extraordinarios y si se domina totalmente la fuente de los obstáculos».

Volviendo a las sextas moradas de la carmelita, en el capítulo 6 insiste sobre los arrobamientos diciendo que estos se presentan también en público sin remedio de excusarlos;

⁵¹ Teresa diferenciará en *Moradas* 6, 2 el deleite espiritual de aquel que pueda proceder del demonio en que éste es incapaz de juntar pena con quietud y gusto del alma.

⁵² (2018: 118)

motivo por el cual se dan diversas murmuraciones y persecuciones por parte de las personas que creen que son causa del demonio. Por ello, con convicción firme, afirma que cuando se ofrecen se sabe que no son fingidos, retomando la simbólica imagen de la mariposilla atada con tantas cadenas que no la dejan volar y que «querría huir de las gentes y ha gran envidia a los que viven y han vivido en los desiertos». (*Moradas* 6,6).

A propósito de las manifestaciones extraordinarias, distinguirá entre visión intelectual y visión imaginaria en el octavo y noveno capítulo. El primer tipo de visión se diferencia de la imaginaria en que no pasa fugazmente sino que se prolonga en el tiempo siendo capaz de perdurar incluso un año. En ella se experimenta con sólida certeza algún tipo de comunicación divina (sean unas palabras o un acercamiento constante) en el cual no interceden los sentidos; lo que explica las sensaciones de temor y confusión.

Las visiones imaginarias, en cambio, están más expuestas que las intelectuales a que se adentre el demonio. En ellas se presenta de manera fugaz⁵³ la imagen de Cristo con una viveza y una presencia tan grandes que estimulan el espanto del alma. Asimismo, distinguirá entre la visión imaginaria auténtica de aquellas personas que todo lo que piensan les parece que lo ven, en que estas últimas no experimentan ningún tipo de efecto ni certidumbre⁵⁴.

La diferencia más notoria y elemental que puede apreciarse entre las experiencias supranormales de Teresa y las que se describen en el libro III de los *Yogasūtras* es que estas últimas no se producen necesariamente con la fijación e interiorización de Dios. Para entender esto, ataño resumir las semejanzas entre un sistema y otro expuestas hasta este punto:

Se ha relacionado la práctica de *saṁyama* con las quintas moradas donde se ha expuesto que tanto en uno como en otro comienza la vivencia de la parte pasiva del proceso –alejada ya del ruido de las fluctuaciones mentales–. Allí, se le ofrece al experimentador un conocimiento certero de algo que no depende ya de su esfuerzo racional o consciente; en el caso de Teresa, este conocimiento se asocia a la idea que ensambla con la divinidad que en Patañjali es más abierta puesto que puede ejercerse *saṁyama* desde conceptos abstractos como las interacciones entre lenguajes, ideas y objetos (*sūtra* 18) hasta partes físicas del cuerpo como el ombligo (*sūtra* 29) o la garganta (*sūtra* 30). Sin embargo, a partir del *sūtra* 35 se produce un cambio en lo descrito hasta

⁵³ Teresa (*Moradas* 6,9) especificará que a este tipo de imagen no se le puede mirar más tiempo del que se mira al sol, motivo por el que pasan tan rápido.

⁵⁴ También las distinguirá entre aquellas que imparte el demonio en la humildad y la virtud que quedan como señales.

ese punto en el libro III que influye en el contenido de sus sūtras y en la experiencia que relatan. Los sūtras que se exponen ya no se asocian con las quintas moradas, sino con las sextas debido a la profundización que se relata y que parte de ahondar en el silencio de lo percibido en el proceso cognitivo (el mundo exterior)⁵⁵.

Algunos de los dones que derivan a partir de ese silencio en Patañjali son el desarrollo extraordinario del sentido de la audición (sūtra 41), el desplazamiento en el espacio (sūtra 42) o el dominio de los elementos (sūtra 44). Si bien se mencionó las dos clases de visiones que distingue Teresa como manifestación de los momentos de éxtasis que experimenta el alma en las sextas moradas, conviene hablar del vaciamiento y aislación que se experimenta a modo de noche oscura del alma y que centra su foco en el interior. Ya no hay cabida para la confusión entre lo mental y la consciencia (o sattva y puruṣa para Patañjali) y por ello la carmelita sufre la sensación de abandono y la ansiedad como purificación última antes de adentrarse en las séptimas moradas.

¿Si habrán bastado todas estas mercedes que ha hecho el Esposo al alma para que la palomilla o mariposilla esté satisfecha y haga asiento adonde ha de morir? [...] Aunque haya muchos años que reciba estos favores, siempre gime y anda llorosa, porque de cada uno de ellos le queda mayor dolor. (*Moradas 6,11*)

Vemos como sigue utilizando la metáfora de la mariposilla para expresar la extraña soledad que le acaece y que no encuentra sitio en las criaturas de la tierra ni tampoco puede subir al cielo, por lo que añade la imagen de la sed que le abrasa, siendo incapaz de llegar al agua que la mantiene. Sin embargo, subraya con vehemencia: esta pena y este sentimiento de abandono satisface más al alma «que el embebecimiento sabroso, que carece de pena, de la oración de quietud» (*Moradas 6, 2*) correspondiente la etapa meditativa celebrada en las cuatro primeras moradas.

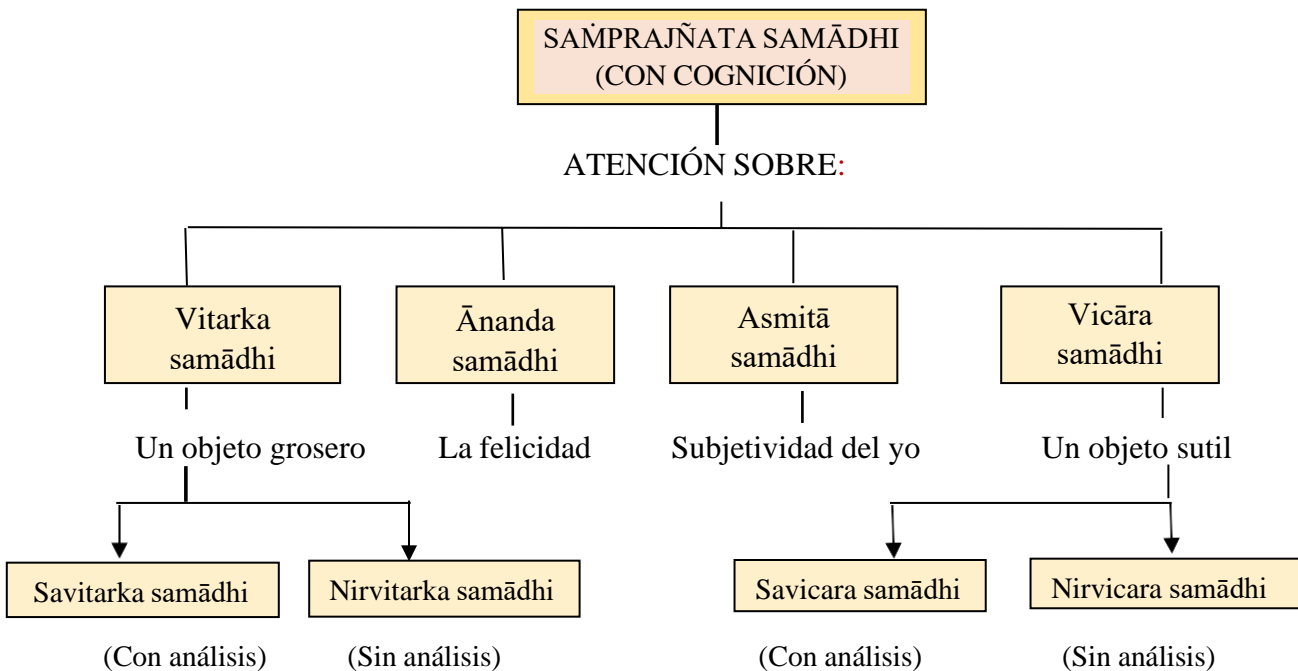
En definitiva, termina admitiendo hacia el final de estas moradas, que la vivencia antitética de pena gozosa se debe a la purgación y limpieza necesarias antes de acceder a la última gradación.

⁵⁵ García Buendía (2015: 398) nos dice que el concepto de liberación para ese doble darśana es de naturaleza epistémica ya que se trata de comprender y vivenciar dicha separación, reforzando la tesis de que el Yoga como sistema filosófico no significa «unión» sino «desunión», desidentificación entre ambas realidades, entre la superficie agitada del lago y su fondo inmóvil.

6.2 Asāṃprajñāta samādhi o la muerte de la mariposa

En el apartado 5 se hizo alusión a los distintos tipos de unión que describen los dos autores una vez se acallan las fluctuaciones mentales. Por ello, este punto que tiene como título *Asāṃprajñāta samādhi o la muerte de la mariposa*, partirá de las distinciones que establecen tanto Teresa como Patañjali con el objeto de comprobar qué semejanzas atañen, respetando las particularidades de los dos sistemas.

La primera unión que menciona santa Teresa comienza, como vimos, en las quintas moradas donde el gusano hace de Dios su hogar donde ha de morir. Este tipo de unión, en la que continúa persistiendo la individualidad entre el sujeto (la mariposa o la persona en el camino) y el objeto (Dios) después de la unión, se comparó con el primer samādhi que distingue Patañjali en el aforismo 3 del tercer libro –y que reconoce en el sūtra 17 del libro primero– como saṃprajñāta samādhi (o sabīja samādhi); es decir, samādhi con semilla o con cognición que deriva de la concentración y la meditación. Sin embargo, las comparaciones se dificultan cuando vemos que este tipo de samādhi, que no es el objetivo, se subdivide en: la adopción de la forma de análisis (de objetos groseros), de reflexión (de objetos sutiles), de la beatitud o de la sensación del yo:



La distinción entre los diversos tipos de Saṁprajñāta samādhi utilizados en este esquema ha sido tomados a partir de la clasificación que establece García Buendía (2015: 113). Dado que el objeto de amor para Teresa es siempre Dios –y por consiguiente, no se trata de un objeto grosero⁵⁶–, podemos asemejar esta primera unión a vicāra samādhi ya que Dios aúna en sí la idea de Bien, Perfección o Absoluto. Y de manera particular, con la subdivisión de savicara samādhi; recuérdese que la mariposa que parte de la crisálida se encuentra revoloteando ansiosa con las emociones agitadas; el mismo deseo implicado al terreno de la mente sujeta a cambios que Patañjali diferencia de la consciencia pura que no varía. Savitarka y Savicara se diferencian de aquellas subdivisionessin análisis donde los componentes lingüísticos son superados, en que en estas se focaliza la atención concibiendo al objeto tal y como se nos presenta a la percepción; la totalidad denominada «con deliberación»⁵⁷.

En las moradas séptimas –y a punto de dar por finalizada su obra– explica que la unión de las quintas moradas y el desposorio de las sextas es diferente del matrimonio de las séptimas porque en la unión pueden juntarse dos cosas en una y a la vez apartarse conservando la individualidad. Recuérdese que previo a la unión en las quintas moradas, estaba la concentración consciente y ejercitada a través de las prácticas activas y, aunque en ese momento de metamorfosis la carmelita describe ese «quedéme no sabiendo» todavía persistía un análisis sobre el objeto de la unión tanto antes como después de producirse.

Veamos, por consiguiente, el tipo de samādhi de las sextas moradas. En el apartado anterior se relacionó a las moradas sextas con la diferencia que imparte Patañjali en el sūtra 35 donde a partir del aforismo, ya no hay cabida para la confusión entre lo mental y la consciencia (o sattva y puruṣa). En este tipo de unión, Teresa detalla una experiencia ambivalente del proceso debido a que está unida a Dios en cuanto cumple su voluntad allá donde vaya, pero siente su ausencia en los momentos de aflicción (*Moradas 7, 2*) «El desposorio espiritual es diferente, que muchas veces se

⁵⁶ García Buendía (2015: 262) apunta la definición de objetos groseros y sutiles recogidos en la ontología de las escuelas sāmkyha y yoga: «En los dos sūtras anteriores al hablar de cosa u objeto se emplea la palabra artha traducible como «objeto de los sentidos» pero en el sentido de objeto intencional, hacia el que «apunta» o se dirige la atención, como meta de la percepción y en este Sutra se emplea la palabra viṣaya que designa el objeto de los sentidos pero objeto en el sentido de «cosa» con independencia de que sea percibido o no, basta con que sea susceptible de ser percibido»

⁵⁷ En el comentario a los Yogasūtras I,42, García Buendía (2015: 259) explica que en la totalidad «con deliberación se integra en el acto perceptivo al componente lingüístico o palabra que lo designa (śabda), el objeto intencional (artha) y la idea correspondiente a dicho objeto (jñāna)

apartan». Como no está completada la absorción total en él, este samādhi sigue siendo samprajñata samādhi, pero nirvicara samādhi (y no savicara como en las quintas moradas), pues ahora sí se logran distinguir las substancias mentales. No obstante, aquí todavía existen por separado la consciencia del objeto y el objeto mismo.

En el aforismo 43 del libro primero se explica a nirvicara de la siguiente manera: «En la completa purificación de la memoria, como vacía de su propia forma, el (estado de identidad) sin deliberación (es aquel en el que) el objeto se muestra brillante en su totalidad». Este tipo de sensación se compara con aquello que se percibe por primera vez dado que el objeto intencional está despojado de consideraciones lingüísticas o conceptuales. Es lo que experimenta santa Teresa con sus famosos vuelos de espíritu tan característicos de las sextas moradas. Dichos arrobamientos no permanecen en las séptimas moradas –aunque de manera extraña pueda asaltar alguno, nos dirá– debido a la quietud y el reposo que halla el alma o «que el alma ha visto tanto en esta morada que no se espanta de nada, o que no se halla con aquella soledad que solía pues goza de tal compañía [...] se le quita esta gran flaqueza que les era harto trabajo y antes no se le quitó». (*Moradas 7*).

Vemos como en la «unión» (o las nupcias) de las séptimas moradas se produce la vacuidad; una desidentificación en la que no existe diferencia entre los amantes. Es por ello que corresponde al asamprajñata samādhi; donde la mariposilla, que «andaba tan ansiosa, todo la espantaba y hacia volar» muere «y con grandísimo gozo porque su vida ya es Cristo» (*Moradas 7,3*). En este tipo de samādhi, la conciencia se encuentra plenamente vacía de objetos intencionales y contenidos.

En definitiva, es en el proceso y traslado del desposorio espiritual al matrimonio espiritual –la síntesis en el estado teopático⁵⁸– cuando siente que la presencia de Dios ya no la deja nunca pues está en el hondo de su alma. El primero es diferente a razón de que, aunque se dé unión, no se pierde la individualidad porque ambas partes pueden separarse «[...] como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera».

En cambio, el matrimonio es una fusión harto distinta de esa unión previa:

⁵⁸ El estado teopático se refiere al estadio último de la vía mística; donde la vivencia permanente e imperecedera de lo divino permanece en la vida ordinaria a la que ha vuelto renovado y transformado. En *Psicopatología y psicoterapia de las experiencias transpersonales*, Ana Gimeno-Bayón desarrolla, entre otras cosas, las distintas formas, etapas y maneras en las que se divide el camino espiritual.

Es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz; aunque entra dividida se hace todo una luz. (*Moradas* 7, 2)

Es decir, este «éxtasis» de la unión no corresponde con el fin último del proceso contemplativo; ya no se presta atención a las ocasiones frecuentes de devoción ante una imagen.

Corresponde al estado del desposorio espiritual que describía la santa a la manera de las dos velas que no pierden su identidad. Es denominado como el éxtasis de la semilla debido a que todavía en este estado se es dependiente de un objeto, lo que conlleva al peligro del apego, es decir: el «engolosinamiento» de Teresa –advertida por su amigo Juan de la Cruz–, antes de escribir *Las moradas*.

En asamprajñata samādhi es el momento de las nupcias teresianas de la séptima morada, donde ya no existe separación entre el sujeto y el objeto ya que, el conocedor y lo conocido, se funden en un solo ser. Es necesario tener en consideración que para obtener –y, naturalmente, merecer– dicho Bien se requiere una perfecta entrega con el objeto, ya sea en los Yogasūtras o siguiendo la vía mística y contemplativa que describe la Santa.

MORADAS	ENCUENTRO	SAMĀDHI
5°	Unión	Samprajñata Vicāra Savicara
6°	Desposorio	Samprajñata Vicāra Nirvicara
7°	Matrimonio	Asamprajñata

Esta tabla recoge, a modo de síntesis, las comparaciones establecidas entre los distintos tipos de unión que se dan en *Las moradas* con los estados de samādhi expuestos en los Yogasūtras.

Como se preanunciaba en el apartado 5.2, Vivekānanda advierte sobre el riesgo que conlleva inducirse en los estados extáticos de manera forzosa; estos estados pertenecen al samādhi con cognición (Saṁprajñata samādhi) donde, sin cautela, existe la posibilidad de perturbar la mente. Debido a que se ha comparado saṁprajñata samādhi con el encuentro entre el caminante y el objeto de la unión (Dios) producida en la quinta y sexta morada (unión y desposorio), podemos afirmar que se da el mismo peligro en ellas partiendo del instante en el que se produce la primera unión del gusano con el Creador en la crisálida donde surge la mariposa que revolotea incipiente simbolizando así el alma ansiosa y agitada del caminante. A modo de la perturbación del cerebro que corre el riesgo en saṁprajñata samādhi. Carrillo (2019: 161) explica que son las personas altamente devocionales –por tanto, aquellas que eligen la acción de yogaja mārga– las que presentan una disposición elevada de colocarse espontáneamente en estos estados de samādhi debido a su entrega a la divinidad y al empuje de su voluntad. Sin embargo, como ni Teresa ni Patañjali siguen esta vía devocional sino la racional de vivekarja mārga donde se alcanza el grado de sabiduría y discernimiento suficientes, distinguen las alucinaciones emanadas de la personalidad de la propia finalidad del proceso: Asaṁprajñata samādhi o la muerte de la mariposa.

7. ACLARACIONES FUNDAMENTALES SOBRE LA MÍSTICA.

7.1 Mística y religión

En el apartado 3. *Experiencia mística teresiana*, se ofrecieron unas pinceladas acerca de la polivalencia y la complejidad que alberga el término «mística». No es mi intención reparar en su origen etimológico, que surge de los misterios griegos, ni desplegar toda la connotación que implica con la idea de «lo oculto»⁵⁹ que subyace en ella debido a que se saldría del propósito de este trabajo. Sin embargo, sí está en nuestro asunto dedicar unos párrafos para establecer unas definiciones que actúen como una suerte de síntesis en procura de delimitar la fina línea que separa a la mística de

⁵⁹ Para ello disponemos de numerosos libros y autores que se han dedicado a desplegar el sentido de la etimología y las distintas variantes, con sus connotaciones a lo largo de la historia, entre otros, *Mística y humanidad* de J. Martín Velasco.

la religión, teniendo en cuenta, además, que el foco de estas páginas está puesto en dos vías del itinerario ascensional (moradas y ángas) provenientes de cosmovisiones y creencias sumamente alejadas entre sí.

La mística se inscribe, –al menos en numerosos casos– en ese otro medio humano más dilatado que designa la palabra «religión»⁶⁰; Martín Velasco repara en que es a partir, sobre todo, de la época moderna, que vienen dándose formas de mística al margen de las formas institucionales de la religión, conocidas como «mística profana». La agudización de acontecimientos místicos en numerosas religiones ha llegado a conformar un velo de fusión y confusión entre las estrechas relaciones que se dan entre la religión y la mística. En *El fenómeno místico*, el autor, que dedica un capítulo a ambos fenómenos, menciona al arzobispo luterano, Nathan Söderblom, como el pionero en determinar con total claridad la existencia de dos tipos de religión y religiosidad: la mística y la profética (p.25): «La primera estaría representada por el hinduismo y el budismo y la segunda nace en Israel y se prolonga en el cristianismo y el islamismo». Igualmente, añade que son tan distintas entre sí que el transcurso de la una a la otra conforma un «paso a otro género». Veamos con mayor detenimiento esta contraoposición:

En la religiosidad mística reina un paisaje de ensueño, con el loto como símbolo, la reflexión filosófica como actividad, la ascesis, la regulación de la respiración y la concentración de la mente en una sola idea como ejercicios principales, y la unión del interior del alma con el absoluto como fin [...]. Vive de una relación impersonal o intemporal con lo divino, configurado en términos de absoluto único. (Martín Velasco 2009: 26-27)

En la religiosidad profética, en cambio, «predomina la acción sobre la reflexión, la atención a la situación concreta; en definitiva, a la historia. La religiosidad profética vive de la relación interpersonal e histórica con un dios fuertemente personalizado».

Tras esta contraoposición a priori no puede dejar de anotarse que aunque en las religiones orientales existan corrientes de espiritualidad más «personalizada» que en las religiones proféticas, también en estas segundas han existido formas particulares de experiencias religiosas. Por consiguiente, propongo prescindir de las antiguas consideraciones defensoras de que la mística era una forma de religiosidad presente únicamente en la familia de las religiones de Extremo Oriente y verla como aquello «que se inscribe, al menos en numerosos casos, en ese otro medio humano

⁶⁰ (Martín Velasco, 2009: 24)

más amplio que designa la palabra *religión*», como nos dirá J. Martín Velasco⁶¹. Es decir, como un rasgo que se caracterizan, sobre todo, por su condición experiencial y viaje interior, en algunos casos hermanada con la piedad oriental y dada al margen de las formas tradicionales e institucionales de la religión.

Asimismo, «mística» contiene el abanico de visiones de todas aquellas disciplinas que se hacen cargo de su embrollo connotativo: el punto de vista histórico, teológico, psicológico, médico, cultural filosófico, fenomenológico, literario, etc. Todo ello no hace sino enriquecer, a la vez que complejizar, los límites del fenómeno místico dado que la multiplicidad de sistemas de interpretación son sumamente densos por lo que originan un sinfín de interpretaciones y valoraciones que pugnan entre sí.

Por consiguiente, no se exagera al admitir que pocos términos amparan tanta polivalencia, utilizada para designar, en primer lugar, la bruma de lo esotérico, lo oculto, lo maravilloso o paranormal del que se hacen cargo toda una urdimbre de movimientos de la Nueva Era que no dejan de incrementar. Todo esto supone un desmoronamiento de lo religioso que está siendo llevado en nuestra contemporaneidad más temprana al punto crítico; ya que operan no como respuestas ante la crisis de las religiones tradicionales, sino como culminación de las mismas⁶².

Estudiosos del fenómeno religioso como Rudolf Otto han superado esa oposición con la convicción de que esta estrecha relación supone la presencia de la mística tanto en la religión como en el cristianismo y, desde la vertiente psicológica, contamos con las indiscutibles aportaciones de William James, en *Varietades de la experiencia religiosa* (1902) donde afirma que la religión personal tiene la raíz y el centro en los estados de conciencia mística. El estadounidense sostiene que el origen del misticismo cristiano descansa en Dionisio Areopagita, quien describe la verdad absoluta exclusivamente mediante negaciones (2017: 333): «La causa de todas las cosas no es ni el alma ni el intelecto [...] No es ni nombre, ni orden, ni magnitud ni insignificancia ni igualdad [...]. No tiene realeza ni sabiduría; ni uno, ni unidad; ni divinidad ni bondad; ni tan solo espíritu tal como lo conocemos, etc». Las niega no porque rehúse dichas calificaciones, sino porque las

⁶¹ (p.24).

⁶² Como subrayó Martín Velasco⁶² el edificio institucional en que se había convertido el cristianismo eclesiastizado en la modernidad, (que supuso un endurecimiento de los elementos sociales, jurídicos e institucionales) comenzó a resquebrajarse en la secularización de la sociedad y la cultura, lo que permitió el desarrollo del elemento místico de la religión sembrarse en no pocos cristianos la única forma de achacar la crisis religiosa.

excede situándose por encima de ellas, del mismo modo que se afirma en una Upaniṣad que lo único que puede decirse de Brahman en «no es así, no es así» o como santo Tomás⁶³: «de Dios no sabemos lo que es, sino lo que no es»

A través del pensamiento agustiniano se pronunció la conocida unión del alma con Dios mediante el amor de gran sensibilidad platónica; Plotino, cristianizado a través de san Agustín y Pseudo Dionisio, invadió el mundo occidental y se convirtió en una de las primeras fuentes literarias de toda mística teórica⁶⁴. Con san Agustín se extiende un camino amplio que queda simplificado en *Scivias*, de la abadesa y mística alemana, Hildegarda de Bingen (1098-1179) produciendo una apertura dentro del ámbito cristiano de la búsqueda de la unión del alma con Dios.

Santa Teresa es sincera cuando admite que no era teóloga («se yo muy poca cosa») pero tiene a su lado a consultores teólogos, a amistades y conocidos debido a su condición femenina que aprovechó con avidez y con la que se alió para su causa que no era otra que reformar el Carmelo. Sin embargo, arrastraba con ella un bagaje cultural⁶⁵ que se afianzó cuando conoció a san Juan de la Cruz, ávido conocedor de teología. La figura de Cristo, como hijo de Dios y, al ser de carne y hueso, permite un amor con él mediante el alma que configura la singularidad de la mística cristiana, ya que no puede producirse de ningún modo en la tradición judía para los cuales se traspasa la regla al usar una relación carnal o de intimidad con Dios; en los cabalistas españoles dicha unión no es matrimonial⁶⁶, sino paternal: «Como una hija el alma recibe el beso de su padre con la marca y sello del más alto estado de bienaventuranza». (*Zohar*)

Tanto san Juan como santa Teresa logran llegar a esa unión mediante una vía mística, donde se supera diversos obstáculos comprendiendo la ascesis por una parte (que lleva a la satisfacción del ser humano con su propia materialidad corpórea) y la meditación (el esfuerzo intelectual) por otra. Aunque, particularmente encontraremos en *Las moradas* un conocimiento que exige la dedicación expresa de pasar de estancia a estancia desde una vía tan racional que sorprende,

⁶³ El ejemplo del santo lo añade J. Martín Velasco en *Mística y humanidad*, 77.

⁶⁴ J. Maréchal, (*apud* Martín Velasco, 2009: 115). Martín Velasco añade un dato más en el que san Agustín se hace eco de Plotino en *Confesiones*, y es que una vez que la contemplación se ha producido, aunque solo sea en un instante fugitivo, se vive de su recuerdo, pues cuando se le ha experimentado ya no se vuelve a ser el mismo.

⁶⁵ Se cree con toda probabilidad que el abuelo de Teresa era un judío converso, al parecer culto, que le cuenta a ella cosas de pequeña, ya que alude al hecho aunque no a su condición de converso. Asimismo, sorprende que a ella le interese desde los dieciocho años una formación eclesiástica de ser monja, en un contexto en que su padre, dándole buena formación desde el principio, no se lo esperaba.

⁶⁶ Cilveti (1974: 66) añade que solo en el caso de Moisés se habla de matrimonio con la “Shekhina” (elemento femenino de la divinidad)

pudiendo así establecer semejanzas con la originalidad del Yoga atribuido a Patañjali que, siguiendo a García Buendía, habría que buscarla en su análisis de lo mental.

7.1 La función de Dios en los Yogasūtras

Las ideas de Dios que presenta *Las moradas* de Teresa nada tienen que ver con el Dios del que habla Patañjali. Si bien para la carmelita Dios era el objeto único y último de su proceso que otorga al alma honores y dones, no ocurre así en los Yogasūtras.

En el libro primero, se menciona Dios (īśvara) a partir del aforismo 23 «O mediante la entrega a īśvara» designando que la devoción a Dios comprende el abandono de nuestras voluntades y acciones ajenas a él para que se cumpla el objetivo. García Buendía (2015: 234) añade que en este sūtra se aprecia el teísmo de la escuela del Yoga, siendo empleado como instrumento para alcanzar la meta. Ello corresponde el camino de la devoción (bhakti) que le diferencia del sistema Sāṃkhya. Por consiguiente, vemos como la idea de Dios presente en Yogasūtras (YS 1-23, YS 2-1, YS 2-32 y YS 2-45) adquiere una dimensión puramente funcional y práctica de un medio para alcanzar el objetivo. El concepto «īśvara» tiene un rol secundario, no es el producto de una reflexión filosófica.

Asimismo, Desikachar, añadirá como comentario al sūtra 23 del primer libro que el yoga no es una religión; sino que se trata de un conocimiento y una disciplina que se adapta a las circunstancias, idiosincrasia y demanda de cada persona. Es por ello que no debe ser confundido con el hinduismo o con cualquier otra religión dado que no insiste en la necesidad de creer en Dios para avanzar en el camino del conocimiento porque «Su Dios no es el amo del mundo, es el maestro» (Desikachar, 2018: 48).

Recuérdese que al principio de este trabajo se estableció que podían abordarse dos maneras de comparación entre el Yoga y la mística de la carmelita; siguiendo el camino de la unión (yogaja mārga) en el que cabría incidir sobre la devoción a Dios en Teresa y el bhakti yoga y el camino de la desidentificación (vivekarja mārga), más racional, que subraya la necesidad de desprenderse de todo lo sobrante con el fin último de alcanzar la abstracción o vacuidad. Los estudios que he leído y que comparan ambos métodos suelen centrarse en el primer enfoque (yogaja mārga), como está explícito en el capítulo IV de *Pensamiento hindú y mística carmelitana* titulado «El bhakti-Yoga y

la obra de San Juan de la Cruz». No obstante, la inquietud de este trabajo no residía tanto en la idea de Dios presente en dos obras cumbre de cosmovisiones (occidental y oriental) diferentes, sino en el método gradual y racional que exponen.

Siguiendo a Miguel Molinos (2014: 96) el método contemplativo se imparte de dos maneras: la primera es ordinaria, activa y adquirida y se llama oración de fe y resignación; vista, por ejemplo, en las primeras cuatro moradas de santa Teresa y en los primeros cinco ángas de Patañjali. La otra es extraordinaria, sobrenatural, infusa y pasiva, como aquello que experimenta el alma y que no depende de su voluntad a partir de la quinta morada –hasta la séptima– o los cambios de la mente y su percepción en los Yogasūtras con saṁyama donde confluyen los últimos tres ángas y se cambia nuestro potencial mental, pasando de una comprensión errónea del objeto a la comprensión total del mismo. Esta segunda manera es perfecta y aquella imperfecta. Esta lleva consigo la suspensión de las potencias y sentidos y aquella activa obra con ellas; no las suspende. Ambos autores coinciden que la perfecta y pasiva no puede enseñarse al modo de la imperfecta y pasiva, aunque bien la fe en Dios para Teresa y la confianza en el proceso para Patañjali permiten, de alguna manera, que se produzca la misteriosa abstracción en el último peldaño.

En la manera activa, uno desde una perspectiva psicológico-filosófica y otra desde la mística, propugnan una serie de obligaciones éticas sobre el no hacer (yama para Patañjali)⁶⁷ y sobre el hacer (niyama)⁶⁸. Si bien es cierto que no se han hallado semejanzas evidentes entre las posturas (āsanas) y el control de la respiración (prāṇāyama) que describe Patañjali como tercer y cuarto ánga en las moradas de la carmelita, conviene aclarar, una vez más, que el propósito de este trabajo no consistía tanto en defender metódicamente las similitudes entre cada graduación como en atender a las peculiaridades de la acción a pasiva y contemplativa, con los distintos tipos de unión que hemos ido trazando entre ambos, donde, efectivamente, se ha producido el encuentro.

⁶⁷ La no violencia (ahimsa), la veracidad (satyā), el no robar (asteya), la abstinencia sexual (brahmacarya) y la renuncia a lo material (aparigraha). (García Buendía, 2015: 110)

⁶⁸ La pureza (śauca), el contento (saṁtoṣa), la práctica ascética (tapas), el estudio (svādhyaya) y la entrega a īśvara (īśvara-praṇidhāna). (García, Buendía, 2015: 110)

Conclusiones

En este trabajo, ha resultado sustancial la fijación en el discernimiento del sujeto de la experiencia a la hora de trazar relaciones entre dos obras base de cosmovisiones diferentes. Gracias a ello, se han podido ir estableciendo nexos entre las acciones activas y las acciones pasivas de cada sistema, unificando a través de la vía más interior o contemplativa dos obras enteramente separadas en el tiempo y en la tradición cultural.

Asimismo, se han sido soslayado los enigmas, el pensamiento y la posición ya no solo del proceso que se promovía en cada uno bajo la influencia de las propias coordenadas culturales, sino de los autores que los escribieron y que se debaten entre la persona real y la figura.

Los apartados dedicados a hablar de manera individual tanto de Teresa de Jesús como de Patañjali permitieron comprobar lo sobresalientes que fueron (cada uno en su respectivo tiempo) por la originalidad de la inteligencia ética y filosófica de la que dejaron constancia tras promover un sistema que sorprende por el análisis riguroso de lo mental y lo contemplativo, que no emocional ni entusiasmado. Con esto no pretende negarse la espontaneidad de Teresa de Jesús en hablar con gozo del Creador a lo largo de las moradas, de la misma forma que tampoco se obvian las palabras con las que describe Patañjali a Īśvara; nos referimos a «mental» en cuanto método, estructuración y contenido de las gradaciones.

Atender especialmente a las acciones pasivas era uno de los objetivos y gracias a ello se produjo un encuentro entre los autores en cuanto desnudez y muerte de la propia actividad y las potencias mentales. Este se alcanzó mediante la mortificación interior de las inclinaciones y deseos más primarios en una suerte de perfecta aniquilación entre el sujeto y el objeto en los distintos tipos de unión. Pese a que no todas las personas puedan llegar a ese estado infuso y pasivo ya sea porque te tenga que poner Dios, o bien porque no se posea confianza suficiente en el proceso yóguico, —considerando además que los objetos fueran diferentes en uno y en otro—, coinciden en que alcanzar la abstracción es llegar a la verdad, a la quietud y al verdadero entendimiento, con todo lo que ello atañe en la modificación progresiva del caminante o el yogui.

Por otra parte, con las relaciones que he trazado entre los distintos tipos de unión (o samādhi) en los apartados 5 y 6 se ha demostrado que el conocido «éxtasis» o «arrobamiento espiritual» es un efecto de la práctica interior que suele asumirse como el objetivo y culmen de la misma, cuando éste se produce en samprajñata samādhi (samādhi con cognición) y no en el objetivo último

asamprajñata samādhi (samādhi sin cognición). Tras existir una tendencia que define el Yoga como proceso que procura llegar hacia el éxtasis, se le está desvirtualizando de la complejidad psicológica y filosófica que aguarda. No debe olvidarse que, este éxtasis que es advertido por un inmenso número de místicos en cuanto que no es el objetivo final, se enfatiza con mayor frecuencia en aquellos que siguen una vía devocional y emotiva, no siendo el caso de *Las Moradas* ni de los *Yogasūtras*.

A la hora de comprobar si la filosofía del Yoga puede considerarse una mística universal, como se abogaba en otros estudios, se llega a la conclusión de que no es así. Como se ha ido explicando a lo largo de los distintos apartados, en India se han dado dos vertientes (de unión y de discernimiento) de Yoga que atañen métodos y perspectivas muy diversas entre sí y por tanto, aunar a toda una tradición antigua bajo la rigidez de una mística aplicable a cualquiera de las vías más personalizadas de práctica y pensamiento resulta reduccionista para los desánimos de sus defensores.

En los apartados concernientes a la religión y a la mística he deparado, entre otras cosas, en la polisemia que concierne a este último término y cómo en los tiempos modernos está siendo aplicado a toda aquella bruma de lo esotérico y exótico mediante la elaboración de libros que reducen la complejidad del pensamiento oriental. Ello resulta determinante para comprender hasta qué límite puede aplicarse la palabra «mística» a los *Yogasūtras*, arrojando más dificultades si cabe.

Lo que sí se saca en claro es que ambas obras diferencian entre la meditación como camino exterior—donde no se produce la unión— y la contemplación como camino interior de recogimiento. La meditación corresponde al camino ordinario y «real» bajo la consideración de los objetores que, de manera particular y ya vista en este trabajo, ha sufrido singularmente la mística cristiana. A ello se debe que en el apartado 3. *La vivencia mística Teresiana* se enfatizara la cualidad de la santa en cuanto figura que encarna el más vivo ejemplo de capacidad y lucha humana por vivir una vida interior contemplativa «de hacer arte y filosofía con la sustancia de la existencia humana, de elevarse a veces a lo más abstracto y conceptual, no por un proceso lógico de deshumanización sino intensificando, por así decirlo, lo específicamente humano». (Molinos, 1996: 112)

Quizás no sea tanto bajo los parámetros que en la actualidad atañe el término «mística» sino en la atipicidad rigurosa de sus sistemas, en la descripción metódica de sus planteamientos, y, en definitiva, en la ética insondable de gran profundidad filosófica, donde esa abstracción última se concretiza en el descubrimiento de que,

independientemente de cuál sea el objeto último o el grado devocional que profesen a Dios, tanto Teresa como Patañjali, en esencia, promueven lo mismo.

Referencias bibliográficas

ABELLÁN, José Luis (2017). «El impulso fundacional de Teresa de Jesús como forma pionera del feminismo». López-Baralt (ed) en *El sol a medianoche. La experiencia mística: Tradición y actualidad*. Madrid: Trotta.

CADAVID RAMÍREZ, Lina Marcela (2013). «Pasividad mística y desautomatización: una comprensión naturalizada de la experiencia mística*» Co-herencia: revista de humanidades, Dialnet. pp. 95-217.

[Última visita: 30/04/2021]

CARDENAL, Ernesto (2017). «Lectura del poemario místico Telescopio en la noche oscura» López-Baralt (ed) en *El sol a medianoche. La experiencia mística: Tradición y actualidad*. Madrid: Trotta.

CARRILLO, Emilio y RUMI, Lola (2019). *El Yoga lo que realmente es y cómo practicarlo*. Adalíz Ediciones.

CHICHARRO, Dámaso (2015). *Introducción a Las moradas del castillo interior*. V Centenario. Madrid: Biblioteca Nueva.

DE JESÚS, Teresa (2015). *Las moradas del castillo interior*. Ed. Dámaso Chicharro. Madrid: Biblioteca Nueva

DE JESÚS, Teresa (2014). *Libro de la vida*. Ed. Fidel Sebastián Mediavilla. Madrid: R.A.E.

GARCÍA BUENDÍA, Emilio (2015). *El yoga como sistema filosófico*. Los Yogasūtras. Salamanca: Escolar y mayo editores.

GIMENO-BAYÓN COBOS, Ana (2019). *Psicopatología y psicoterapia de las experiencias transpersonales*. Bilbao: Editorial Desclee.

El tercer libro de Enoc (2012) [II-V] (Apócrifo Enoc 3). USA. Printed by Amazon Italia Logistia. S.r.l. Plaza Editorial Colección Pensar.

GARCÍA GALIANO, Á. (2016). «La contemplación en la séptima morada». *Humanista: Journal of Iberian Studies*, pp. 99-112.

GARCÍA GALIANO, Á. (2020). «San Juan de la Cruz». Discurso.

GIOL, Carlos (2018) [1996]. *El Zohar. El libro del Esplendor*. Barcelona: Ediciones Obelisco.

GUSTAV JUNG, Carl, (2020) [1932]: *La psicología del Yoga Kundalini*. Trad. Manuel Abellan. Madrid: Trotta.

JAMES, William (2017) [1902]. *Varietades de la experiencia religiosa*. Trad. José F.Yvars. Estudio introductorio de Manuel Fraijó. Madrid: Trotta.

KATIA, Cócera (2010). *San Juan de la Cruz y el Yoga*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

MARTÍN VELASCO, Juan de Dios (2009) [1999]. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta.

MARTÍN VELASCO, Juan de Dios (2007). *Mística y humanismo*. Madrid: PPC.

L. CILVETI, Á. (1975). *Introducción a la mística española*. Madrid: Cátedra.

LÓPEZ-BARALT, Luce (2014). «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús» *Nueva Revista de Filología Hispánica*, T. 30, No. 1 (1981), pp. 21-91 Published by: El Colegio De Mexico Stable.

[<http://www.jstor.org/stable/40298973>] [Acceso: 20/06/2014 17:34].

LÓPEZ-BARALT, Luce ed. (2017) [1996]. *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Trotta.

LÓPEZ-BARALT, Luce (2019). *Cómo llevar una vida mística* [YouTube] [Acceso 5/4/2021].

OTTO, Rudolf (2014) [1932]. *Mística de oriente y occidente. Sánkara y Eckart*. Trad. Manuel Abella. Madrid: Trotta.

- PATAÑJALI (2020) [III a.C]. *Yoga-Sūtra de Patañjali*. Versión y comentarios de T.K.V. Desikacher. Madrid: EDAF. Arca de Sabiduría.
- SIDDHEŚVARĀNANDA, Svāmi (2009). *Pensamiento hindú y mística carmelitana*. Madrid: Āśram Vidyā España.
- SINGH, Jaideva, (2006) [1979]: *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- TAMAYO, Juan José (2020). «Juan Martín Velasco: mística en tiempos de secularización» El País Cultura.
<https://elpais.com/cultura/2020-04-08/juan-martin-velasco-mistica-en-tiempos-de-secularizacion.html> [Acceso].
- TOLA, Fernando y DRAGONETTI, Carmen (2006). *La filosofía YOGA. Un camino místico universal*. Barcelona: Kairós.
- WITTGENSTEIN, L. (2019) [1921]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Intr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.