

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

-----  
MÁSTER UNIVERSITARIO EN  
PENSAMIENTO ESPAÑOL E IBEROAMERICANO  
Trabajo de Fin de Máster

# El marco escritural del Carmelo descalzo

Delimitación de la forma y contenidos filosófico-  
literarios de la Mística del Siglo de Oro

Calificación: Sobresaliente – 10  
Sergio Badules Rodríguez  
TUTOR: Prof. Dr. Antonio Rivera García  
Madrid, julio de 2025

*Escribir es defender la soledad en la que se está; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable, en que, precisamente, por la lejanía de toda cosa concreta se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas.*

*Pero es una soledad que necesita ser defendida [...]. El escritor defiende su soledad, mostrando lo que en ella, y únicamente en ella, encuentra.<sup>1</sup>*

MARÍA ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*

*Las palabras de verdad y en verdad no se quedan sin más, se encienden y se apagan, se hacen polvo y luego aparecen intactas: revelación, poesía, metafísica, o ellas, simplemente, ellas. [...] profecías como todo lo revelado que se da o se dio a ver, por un instante no más haya sido.<sup>2</sup>*

MARÍA ZAMBRANO, *Claros del bosque*

*Quiero amor o la muerte, quiero morir del todo,  
quiero ser tú, tu sangre [...].<sup>3</sup>*

VICENTE ALEIXANDRE, *Espadas como labios. La destrucción o el amor*

---

<sup>1</sup> ZAMBRANO, MARÍA, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, p. 57

<sup>2</sup> ZAMBRANO, MARÍA, *Claros del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2022, p. 119

<sup>3</sup> ALEIXANDRE, VICENTE, *Espadas como labios. La destrucción o el amor*, Castalia Ediciones, Barcelona, 2020, p. 126

## Índice

1. Introducción.....	3
2. El texto <i>místico</i> . La escritura del Carmelo descalzo.....	7
2.1. Moradas, castillos, palacios y caminos. La poética del viaje.....	8
2.2. Autorreferencialidad y mistagogía en la escritura del Carmelo.....	11
2.3. Una representación lingüística de lo irrepresentable.....	15
3. La mística como acceso al conocimiento trascendental a través de la experiencia subjetiva.....	20
4. Acerca del espacio de enunciación de la palabra mística.....	22
5. La posibilidad de un marco <i>logotético</i> místico.....	24
6. La mística como discurso de la sustracción o del vaciamiento.....	26
6.1. De la vacuidad.....	26
6.2. De la ascesis y la pérdida de la sensibilidad externa.....	28
6.3. De la inalcanzabilidad e inaccesibilidad al Amado.....	32
6.4. De la pérdida de la palabra.....	34
7. Conclusiones.....	37
8. Referencias bibliográficas.....	40
8.1. Bibliografía principal.....	40
8.2. Bibliografía secundaria.....	40
9. <b>Anexo. Recensión crítica.</b> POIREL, DOMINIQUE, <i>Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours</i> , Les Éditions du Cerf, París, 2024.....	42

## 1. Introducción.

La Mística española del Siglo de Oro constituye, sin duda, un fenómeno insólito de excepcional calibre histórico, literario y noético.<sup>4</sup> El haber literario del misticismo clásico español ha de ser afrontado, entonces, como un singular capítulo en la Historia del Pensamiento Español, pues éste recoge cuestiones epistemológicas, acerca de las aporías más rígidas e inamovibles del sentido del saber en tanto que ontología; cuestiones metafísicas, en torno a la problemática naturaleza de la relación entre el alma, enferma de amor, y un *Deus Absconditus* esquivo; cuestiones políticas, referidas, fundamentalmente, al conflicto político-religioso de la Reforma y la Contrarreforma, etc.

Así, precisamos subrayar el carácter diferencial y, ciertamente, anacrónico del hecho místico español *qua* cosa plenamente hispánica. Si bien el grueso del pensamiento europeo está marcado por una abundante presencia de místicos, la Edad Media española no ofrece testimonio alguno de misticismo, exceptuando la figura periférica de Raimundo Lulio.

Será justamente en el momento histórico en que Europa comience su andadura hacia la Modernidad filosófica, política, religiosa, etc., que la mística decaiga como agente histórico, filosófico y cultural configurador de lenguaje y mundo. Ésta no desaparecerá por completo. Figuras de la talla de Böehme o Silesius dan cuenta de ello. No obstante, el caso español difiere sustancialmente del europeo.

De esta forma, la Mística española del Siglo de Oro no ha de ser entendida exclusivamente como un instante culminante de sublimidad y excelencia literarias, sino que, históricamente, coincide, a su vez, con la compleja transición desde una Edad Media, que termina militarmente con el reino nazarí granadino, a una Edad Moderna, que se inaugura políticamente de la mano del monarca extranjero Carlos V de Alemania.

Ahora bien, la singularidad de este paisaje histórico radica, efectivamente, en el conflicto, primeramente, abierto y, posteriormente, soterrado entre las etnias cristiana, judía y musulmana. Ello conforma un suelo, un humus, histórico conflictivo que, como ya señalara Américo Castro, permite reparar en aquello que está operando

---

<sup>4</sup> Los términos “*Mística española clásica*”; “*Mística (española) de los siglos XVI y XVII*”, “*Mística española del Siglo de Oro*”; etc., pese a poder desembocar, en un estudio de mayor profundidad que el presente, en una actitud reduccionista y presta a equívocos, aludirán a lo largo de este texto únicamente a la Mística carmelitana o del Carmelo descalzo.

subterráneamente en los estratos más profundos de la literatura de la época, esto es, desde *el Lazarillo de Tormes* hasta *el Quijote*, y – de acuerdo con Peñalver – *mutatis mutandis*, que es mucho, en la literatura mística.<sup>5</sup>

Peñalver apuntará que este aspecto “va más lejos del hecho biográfico [...] del linaje judío por vía paterna de Santa Teresa, o del muy probable origen morisco de San Juan de la Cruz por vía materna. No es un asunto personal sino histórico, óntico-histórico, y doctrinal, esencial a las estructuras profundas del pensamiento místico español.”<sup>6</sup>

En lo tocante a lo puramente filosófico, diremos que la configuración del pensamiento medieval, o escolástico, europeo, en su vertiente aristotélica, acogerá la teología mística como un elemento estructural más de su sistema. Así, Tomás de Aquino querrá armonizar razón y fe, es decir, querrá integrar el universo conceptual aristotélico de la materia y la forma, la potencia y el acto, a la tradición mística neoplatónica de Pseudo Dionisio.

Sin embargo, la metafísica moderna europea no incorporará lo místico. Recordemos, como anotábamos anteriormente, que éstos, los místicos, no desaparecen en la Modernidad, sino que pierden relevancia. Es reseñable, en este sentido, que Hegel no podrá sino acoger a Böehme “como voluntarioso paisano ávido de saber, pero analfabeto y bárbaro.”<sup>7</sup>

Es, entonces, que, en Europa, asistimos a una suerte de desinterés moderno generalizado por lo místico o, en su defecto, a un interés lateral como bien podría ser el caso de Leibniz y Silesius. A tal efecto, Peñalver concluirá:

El bloque de la Filosofía Moderna, ya se sabe que nunca tan monolítico como pretende la Historia esencial o epocal, no deja lugar para que se aloje en él “lo místico”, a no ser parasitariamente, y como una sorda, reprimida, inquietud. La subjetividad moderna, es decir, la vieja sustancia más la nueva representación, no comprende, en ningún sentido, el alma mística, ya herida o en éxtasis, enferma de amor o tocada por el amor divino, que San Juan de la Cruz y Santa Teresa han colocado en el imaginario de la cultura española. Ningún rastro de tales “excesos” en el finitismo totalitario que atraviesa el ciclo de las metafísicas modernas: desde el racionalismo y el empirismo de las ideas claras y distintas (Descartes, Locke), a un Kant que polemiza con una extraña virulencia con el visionario Swedenborg, o

---

<sup>5</sup> PEÑALVER, PATRICIO, *La Mística española (siglos XVI y XVII)*, Ediciones Akal, Madrid, 1997, p. 10

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 11

a un Hegel que rentabiliza la Pasión, que especula sin dolor con un “viernes santo” *ad usum* de filósofos especulativos o negociantes, de acuerdo con la celebrada blasfemia de la *Fenomenología del Espíritu*.”<sup>8</sup>

No obstante, la Mística española no tendrá sólo como peculiaridad este desfase histórico que veníamos ya acusando, sino también su novísimo carácter, y complejidad, lingüístico, literario, intelectual, religioso, fruto de la quiebra de los valores escolásticos y de la seguridad medieval ante la desaparición del mundo cerrado espacialmente y jerárquicamente ordenado.<sup>9</sup>

En suma, la Mística española no ha de tenerse por un residuo medievalizante, adherido a la espiritualidad y cultura, empleado como mera protección o muralla ante el peligro moderno de la Reforma protestante. La Mística española será radicalmente moderna, pues ella organizará una arquitectónica del espacio interior, de la intimidad, que tendrá su reflejo institucional en la Reforma descalza del Carmelo.<sup>10</sup>

Llegados a este punto, quizá debamos preguntarnos si hemos de considerar la Mística española como filosofía española, o parte esencial de la misma, o si, por el contrario, se trata, simplemente, de literatura.

Unamuno y Menéndez Pelayo, entre otros, considerarán los textos místicos como conteniendo o siendo, en modo alguno, filosofía. Otros, como Ortega, pronosticarán un diagnóstico de “ningún beneficio intelectual” extraíble de la visión mística e incidirán, a su vez, en la heterogeneidad existente entre el género filosófico y el propiamente místico, relativo a la religiosidad o literatura espiritual.<sup>11</sup>

Aquí, a lo largo de estas páginas, nos encomendamos a la consideración zambraniana según la cual “novela y poesía funcionan, sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentra el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> No ha de obviarse, a este respecto, que San Juan de la Cruz era, expresamente, copernicano.

<sup>10</sup> El hispanista francés Marcel Bataillon sostendrá que la Reforma se dio en el contexto español bajo la forma de la Mística y la labor reformadora del Carmelo descalzo.

<sup>11</sup> Dicha polémica intelectual entre Menéndez Pelayo, Unamuno y Ortega es recogida por Peñalver en PEÑALVER, PATRICIO, *La Mística española (siglos XVI y XVII)*, Ediciones Akal, Madrid, 1997, p. 13

las que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado.”<sup>12</sup>

Por consiguiente, probablemente, la Mística española del Siglo de Oro no sea, en sí misma, un saber filosófico al uso, pues no se presenta bajo la forma cerrada, absoluta, de la filosofía sistemática, sino que se expresa por medio de la literatura. Pese a ello, ésta sí que encierra un pensar íntimamente ligado a la vida española. Debido a ello, la Mística española de los siglos XVI y XVII constituye un capítulo formidable de la Historia del Pensamiento Español.

El objeto de este ensayo no es otro, pues, que ofrecer una comprensión filosófica del haber literario, en términos generales, de la Mística española del Siglo de Oro.

Sin embargo, abordar, finalmente, la concreción de lo místico español convierte en obligado, en primer lugar, una caracterización de la literatura mística del Carmelo, así como un señalamiento de sus principales características formales.

En segundo lugar, se precisará de un estudio general de la experiencia mística, de sus vicisitudes y particularidades, así como del espacio de enunciación de la palabra mística. Tras ello, analizaremos la figura del místico en tanto que *logoteta*; esto es, en tanto que fundador de lenguas y, por ende, de un discurso particular, a saber: *la Mística como discurso de la sustracción o del vaciamiento*. Esta sección comprende, pues, los contenidos primordiales del decir místico y, ciertamente, otras cuestiones anejas.

Será, de este modo, que, en esta discursividad mística, encontraremos una delineación esencial de los rasgos característicos del texto místico carmelitano. Finalmente, una vez comprendidos los pormenores de la Mística, recogeremos el grueso de las conclusiones derivadas de este escrito, que, tan sólo, pretende un carácter introductorio, o aproximativo, a la cuestión de la Mística en el contexto español.

---

<sup>12</sup> ZAMBRANO, MARÍA, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Alianza Editorial, Madrid, 2021, p. 51

## 2. El texto *místico*. La escritura del Carmelo descalzo.

¿Qué hace que un texto místico sea *místico*? ¿Qué rasgos definen la escritura mística? Tales cuestiones serán el punto de partida de nuestra demarcación discursiva de la escritura carmelitana. Es preciso, entonces, partir de las siguientes consideraciones generales en torno al texto místico para poder acometer, finalmente, la caracterización estilística, temática y filosófica de la escritura del Carmelo descalzo.

Primeramente, consideramos que no sería exacto definir la escritura mística, en líneas generales, como aquel corpus conformado por textos producidos por sujetos místicos, pues, hemos de tener presente que, con frecuencia, las mujeres místicas se encontraban en una situación de desconocimiento, o escaso conocimiento, de la lengua literaria de su momento. Por tanto, estas místicas recurrían a consejeros, confesores o secretarios u otros que pudieran poner en letra sus experiencias místicas.

La autoría del texto no es, en consecuencia, un criterio válido para juzgar si un escrito pertenece o no al ámbito de la escritura mística. De igual modo que versar sobre el fenómeno místico y sus características, tal y como sucede en estas páginas, no señala al texto como perteneciente al haber literario místico, pues, dista muy notablemente de la narración de la experiencia subjetiva y trascendental de Dios.

Así, escribir sobre lo místico no es, en sí mismo, tampoco un criterio de demarcación. En cambio, la urgencia, el impulso, de comunicar la experiencia mística, ya sea en primera persona – si el escribiente es el sujeto místico mismo – o en tercera persona – si el escribiente es, como decíamos, un consejero, confesor u otro –, mediante un lenguaje que se ve limitado, insuficiente, en su intento por plasmar la trascendencia, sí que constituiría un criterio sólido.

Esta imperiosa necesidad de relatar la experiencia de la unión amorosa con el Otro, junto con una serie de características estilísticas que permitan expresar el acontecimiento inefable, aunque sea *ex negativo*, compondrá el tejido del texto místico.

A su vez, el texto místico, como recoge Massignon, goza de una naturaleza supraliteraria que lo dota de un sentido anagógico, es decir, de un sesgo hermenéutico-interpretativo orientado hacia una lectura de corte simbólico-espiritual.<sup>13</sup>

Dicho sentido anagógico termina por hacer efectiva la ruptura para con los mecanismos lingüísticos y literarios comunes para la transmisión narrada de los sentimientos de elevación espiritual, vaciamiento y *rellenado* en la epifanía mística.

En consonancia con la anteriormente expuesto, se colige que el texto místico es *místico* por el simple hecho de nacer de la necesidad misma de comunicar la experiencia mística. Extraemos también los siguientes rasgos reseñables: (1) el texto se ve condicionado por la inoperancia del lenguaje común; (2) el texto posee una naturaleza supraliteraria y (3) el sentido anagógico se infiere de dicha naturaleza supraliteraria del texto místico.

Ahora bien, en sucesivos apartados, se llevará a cabo un análisis de las características estilísticas, y formales, del texto místico en el marco de la escritura del Carmelo descalzo.

## 2.1. Moradas, castillos, palacios y caminos. La poética del viaje.

¿No es acaso la experiencia mística, este gozoso *salir fuera de sí* para llegar a ese Otro que es Dios, un delicado viaje espiritual? No en vano la Mística hace acopio de la semántica del viaje, de la peregrinación, de la senda a transitar, etc. Encontramos, en consecuencia, acoples y correspondencias manifiestas entre el viaje espiritual y el viaje geográfico que, a la postre, terminan por desembocar en la morada última y máxima.

El periplo por el mundo y el desplazamiento espiritual hacia lo divino confluyen en la vida y obra místicas, siendo Teresa de Ávila, reformadora del Carmelo, un paradigma indiscutible de esta cuestión. Singladura real y espiritual se entrecruzan en la vida de esta doctora de la Iglesia.

Así, entre 1562 y 1582 la monja abulense funda treinta y tres monasterios de los carmelitas descalzos a lo largo del paisaje peninsular español. Tales peripecias quedan plasmadas en *las Fundaciones*. De esta forma, Teresa de Jesús hace conocedor al lector

---

<sup>13</sup> MASSIGNON, LOUIS, *Ciencia de la compasión*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, pp. 77-78

de que sus desplazamientos por la geografía española no sólo son pruebas espirituales, sino también físicas, pues, como ya señalara la santa en su *Libro de la vida*, desde temprana edad poseía una salud muy frágil. Durante estas labores reformadoras y fundadoras de la orden del Carmelo, a lo largo y ancho de España, solamente la fe y su ferviente deseo de obediencia a Dios la mantuvieron en pie.

Es más que reseñable, a este respecto, su último viaje de Burgos a Alba. Este trayecto se configura, para Teresa de Ahumada, indudablemente, como un auténtico calvario, un verdadero suplicio, que acabará dando fin a la vida corpórea, terrenal, de la mística carmelita, y concediéndole la tan ansiada unión del alma con Dios.

Aquejamiento físico, o corporal, y deseo espiritual convergen en su viaje, al mismo tiempo, geográfico y espiritual:

Mira que el amor es fuerte; / vida, no me seas molesta, / mira que sólo me resta, / para ganarte, perderte. / Venga ya la dulce muerte, / Venga el morir muy ligero / que muero porque no muero.

Aquella vida de arriba, / que es la vida verdadera, / hasta que esta vida muera, / no se goza estando viva. / Muerte, no me seas esquiva; viva muriendo primero, que muero porque no muero.<sup>14</sup>

Ahora bien, profundizando en la estructura de esta poética del viaje, nos topamos con la formulación de un itinerario trimembre con gran arraigo en el haber místico cristiano.

Dicho itinerario se compone de tres vías: (1) la vía purgativa; (2) la vía iluminativa y (3) la vía unitiva. Éstas, a su vez, trazan el proceso de unión entre el sujeto y Dios; proceso que encontrará diversas formas de expresión en diferentes autores místicos cristianos. Así, las tres vías se convertirán, *mutatis mutandis*, en los siete grados de San Agustín, en el itinerario de la mente a Dios de San Buenaventura y, en efecto, en las siete moradas de Santa Teresa de Jesús.

Morada, castillo interior o palacio: puntos de parada en este largo camino espiritual. Nombres diferentes para una misma metáfora procedente de la mística cabalística: la tradición hebraica recoge el recorrido del sujeto místico a lo largo de “los

---

<sup>14</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Poesía y pensamiento. Antología*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, p. 25

siete palacios con siete moradas cada uno, uno dentro del otro, como en el interior de una cebolla, hasta llegar a la contemplación del trono de Dios [...].”<sup>15</sup> Esto es, tras un viaje espiritual, el místico puede, al fin, contemplar a su Dios o, como también se sostiene en el texto místico judío de *El Zóhar* en que se nos describen los siete palacios del Paraíso, puede disfrutar *el beso de Dios*.

Tal y como sucede en la prosa teresiana, este desplazamiento entre moradas, castillos, palacios, no es otra cosa que una suerte de camino espiritual preparatorio. En cada uno de ellos, el alma va preparándose y adquiriendo un mayor estado de perfección, un grado de madurez espiritual excelso, con el que acceder, finalmente, a la séptima morada, al último castillo interior: allá donde mora Dios y se realizará la unión extática.

Teresa de Jesús bebe de numerosos manantiales culturales y literarios. La descripción de “nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas moradas”<sup>16</sup> que hace la santa está, como señala López Baralt, en gran medida influenciada por la tradición del *Nawádir*; la imagen de los castillos concéntricos de *El Zóhar*; la visión del evangelista Juan<sup>17</sup> y, en efecto, por la imaginería de los libros de caballería, a los que la monja carmelita era tan aficionada.<sup>18</sup>

Así, consideramos que, la metáfora del viaje, la poética del viaje es, indudablemente, un referente en toda mística y, como no podía ser de otro modo, encuentra su lugar en la escritura del Carmelo. Es así como, a través de ella, Teresa de Jesús, entre otros carmelitas, abordará el proceso de perfeccionamiento del alma hasta alcanzar la morada del Otro.

Sería, pues, toda esta retórica y poética del camino espiritual, del viaje perfeccionador del alma entre moradas, que termina en la unión extática con Dios, naturalmente, un tópico estilístico-formal clave de la Mística carmelitana.

---

<sup>15</sup> AMARÍS DUARTE, OLGA, *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano*, Biblioteca Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich, Múnich, 2020, p. 110

<sup>16</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Poesía y pensamiento. Antología*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, p. 137

<sup>17</sup> “En la casa de mi Padre hay muchas habitaciones” JUAN, 14:2

<sup>18</sup> LÓPEZ BARALT, LUCE, “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 1 (1981), pp. 21-91

## 2.2. Autorreferencialidad y mistagogía en la escritura del Carmelo.

No sólo el viaje, en tanto que recorrido del alma hasta Dios, configurará la estructura de la narración de la experiencia mística en la Mística española. La autorreferencialidad se alzará como un rasgo firme y reconocible de esta escritura.

Ahora, el místico es aquel que, desesperadamente, trata de relatar lo acontecido, este cúmulo abrumador de impresiones intelectuales y emocionales tan sobrecogedoras. Aquello que nos encontramos en el texto místico es una puesta en escrito, en un tejido inteligible, de una experiencia íntima vivida en primera persona. Su urgencia comunicativa radica, pues, en esta honda intimidad del hecho místico experimentado desde la óptica del Yo: el sujeto místico habla de aquello que él, y solamente él, ha presenciado y sentido; habla, en último término, de él mismo en relación con Dios, con el Otro, con lo Absoluto. El relato místico se estructura, de este modo, en torno al Yo.

En consonancia con estas consideraciones, tomemos la observación batailleana que sostiene que toda religión tiene por fin llegar al estado de autoconciencia. Esto es, toda religión se orienta a la búsqueda interior sobre la verdadera esencia del ser humano. Así, el escudriñamiento del interior del sí mismo en pos de la divinidad termina por constituirse en técnica hermenéutica del Yo. Escritos autobiográficos como, por ejemplo, el *Libro de la vida* darán cuenta de ello.

Esta invitación a la indagación en el sí mismo es la antesala de todo itinerario místico, ya que sólo el conocimiento de sí faculta al individuo para el encuentro con lo divino. Desde el aforismo délfico<sup>19</sup> hasta el dictamen agustiniano<sup>20</sup>, el individuo es instado a no derrochar sus esfuerzos en el afuera, sino a concentrarse en el sí mismo en busca de un conocimiento verdadero. Este aprendizaje íntimo, este *saber de entraña* dicho *more* zambrano, es el punto de partida de toda andadura espiritual.

Ciertamente, ya, en el siglo XII, Bernardo de Claraval advirtiera al papa Eugenio III la necesidad de aplacar, atemperar, el ansia personal de saber universal y general y, en lugar de perseguir tal saber, comenzar la reflexión en torno a la propia existencia y la

---

<sup>19</sup> “γνωθι σεαυτόν” – Transliteración: *Gnóthi seautón*

Traducción: Conócete a ti mismo.

<sup>20</sup> “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.”

Traducción: No salgas fuera, vuelve a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad.

búsqueda en uno mismo, puesto que el ensimismamiento ante lo externo no conduce sino a la pérdida del propia ser.

De manera semejante, en el contexto escritural del Carmelo, Teresa de Ávila prevendrá a sus hermanas con las siguientes palabras:

No sé si queda dado bien a entender, porque es cosa tan importante este conocernos, que no querría en ello hubiese jamás relajación, por subidas que estéis en los cielos; pues mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad. Y así torno a decir que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento adonde se trata de esto [...].

Y a mi parecer jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza, y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes.<sup>21</sup>

La mística abulense prescribe, así, este proceso de contemplación interior, marcado por un movimiento ascendente, y lo sitúa en la primera morada a modo de preámbulo a la iniciación espiritual.

Por otra parte, el consejo teresiano de *conocernos en nuestra bajeza para conocer a Dios en su grandeza* remite necesariamente a la máxima islámica que reza que “aquel que se conoce a sí mismo, conoce a su señor.”<sup>22</sup> Bajo tal afirmación subyace una metáfora recurrente en la mística de las tres grandes religiones monoteístas: el devoto como proyección especular o superficie reflectante de la divinidad, es decir, el individuo como reflejo de Dios.

Resulta un tanto esclarecedor, a este respecto, aquel pasaje del *Libro de la vida* en que la santa narra cómo, en medio de su oración de recogimiento, le pareció que su alma se convertía en un espejo en cuyo centro estaba Cristo.

Teresa de Jesús escribe:

Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le vía claro como en un espejo, y también este espejo – yo no sé decir cómo – se esculpía todo en el mismo

---

<sup>21</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Poesía y pensamiento. Antología*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, p. 138

<sup>22</sup> LÓPEZ BARALT, LUCE, *Op. Cit.*

Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. [...] Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor [...].<sup>23</sup>

De acuerdo con estas palabras de la doctora de la Iglesia, el alma, el fondo íntimo de la propia monja, operó, en ese mismo instante de recogimiento, como espejo que devuelve la imagen misma de Cristo. A su vez, se evidencia que aquellas almas que se encuentren en grave pecado quedan ensombrecidas, no pudiendo reflejar al Señor.

La dinámica especular teresiana, en último término, permite contemplar en uno mismo aquello que, difícilmente, puede contemplarse en el mundo exterior. Efectivamente, en pleno acto contemplativo, el místico descubre en el reflejo de su alma, en su propia imagen especular, la presencia del Otro. En palabras de San Agustín: “interior intimo meo.”<sup>24</sup>

La autorreferencialidad, la referencia a uno mismo, viene dada en el marco de la escritura mística del Carmelo por este conocerse reflexivamente, por reflejo, en la epifanía divina. Conocerse, pues, implica conocer al Altísimo, esto es, conocerse en relación con Aquel que nos trasciende.

Junto a este aspecto autorreferencial del texto místico carmelitano, hemos de destacar, todavía, su componente mistagógico. Este elemento anejo a los textos del Carmelo posee una marcada voluntad didáctica que los convierte, indefectiblemente, en manuales espirituales abiertos a todo aquel que desee contemplar la divinidad, tal y como ya lo hiciera el místico en cuestión. La trilogía mística teresiana<sup>25</sup> será un claro ejemplo de ello.

Lo mistagógico y lo pedagógico coinciden, ciertamente, en su voluntad instructiva. Ahora bien, la diferencia fundamental entre ambos reside en la llamada *posesión del don*, esto es, *de la gracia* que, en última instancia, termina por caracterizar a la experiencia del mistagogo como mística. De este modo, el mistagogo sería aquel que, al igual que el pedagogo, transmite una experiencia vivida, asimilada y aprendida con el objeto de instruir o enseñar y, no obstante, aquella experiencia que transmite y de la que

---

<sup>23</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Penguin Random House, Barcelona, 2024, pp. 405-406

<sup>24</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 79, III. 6

<sup>25</sup> En orden cronológico: *Libro de la vida*; *Camino de perfección* y *Las Moradas*.

parten sus enseñanzas le ha sido divinamente *donada*. El mistagogo opera, así, como un catalizador de la experiencia transformadora divinamente *donada*.

Este rasgo mistagógico, o querencia instructora con respecto de la experiencia *donada*, del escrito místico es rastreable en toda aforística y versificación religiosa. El texto místico persigue, tanto prosística como líricamente, establecer una didáctica en torna al relato de una experiencia de vida que sirva de modelo para toda alma que, todavía, subsista con “leche y papillas.”<sup>26</sup>

El texto místico se torna, de esta forma, en guía, maestro interior, educador en la creencia divina, una vez haya sido interiorizado y tomado como trasunto del propio camino en la fe.

Con frecuencia, la escritura del texto, la necesidad de su redacción, parte del mandato divino de escribir lo vivido. Sin embargo, en el contexto de la orden del Carmelo, el teresiano *Libro de la vida*, que escrito, en clave autobiográfica o autorreferencial, servirá al propósito de orientar espiritualmente a las hermanas carmelitas, no está motivado por un imperativo divino, sino que, más bien, es redactado a instancia de los confesores de Teresa Ávila.

Los textos de Juan de la Cruz, por su parte, merecen ser leídos bajo esta óptica mistagógica, es decir, como una guía mediante la cual el santo desea llevar de la mano a sus lectores. El hecho de que encontremos, junto al poema central del *Cántico espiritual*, en sus dos versiones, un comentario explicativo de su sentido alegórico da cuenta de ello. Nos permite, en efecto, colegir un cierto prurito mistagógico-didáctico.

Concluimos, entonces señalando que autorreferencialidad y mistagogía son, sin duda, características esenciales del texto místico del Carmelo descalzo: el texto recoge, pues, la referencia a la experiencia personal de lo divino en tanto que guía didáctica.

---

<sup>26</sup> Juan de la Cruz emplea esta expresión, en *Subida al monte Carmelo*, para referirse a aquellos principiantes o iniciados en la fe en Cristo, es decir, aquellos que aún se encuentran en la vía purgativa. Aboga por la imagen del lactante, tomada de la expresión paulina que reza “*como a pequeñuelos en Cristo os di a beber leche y no a comer manjar sólido.*”

### 2.3. Una representación lingüística de lo irrepresentable.

Es preciso, una vez llegados a este punto, recoger aquí el conjunto de recursos estilísticos y lingüísticos inextricables a la escritura mística del Carmelo. Resulta evidente, en primer lugar, que la Mística, entendida como modalidad literaria, se configura, de acuerdo con Michel de Certeau, como *modus loquendi*, es decir, como un modo de hablar de las cosas espirituales.<sup>27</sup>

Hemos podido entrever entre las cuestiones expuestas hasta el momento algunas de estas singularidades estilísticas y lingüísticas del decir místico; no obstante, a continuación, perfilaremos, con mayor concreción, tales rasgos formales del lenguaje místico en el marco de la escritura del Carmelo.

Comencemos, así, apuntando la superlatividad del lenguaje místico mismo. ¿Cómo expresar lo inefable? Recurrimos, para tal menester, a un lenguaje inexistente que, tan sólo, es capaz de insinuar. Siempre bordeando la linde de la expresión y la representación inteligibles de lo desconocido. La palabra, a este efecto, se vacía de su significado ordinario, es tomada por el místico y, finalmente, redirigida hacia una sustancia incontenible y absoluta. La palabra, en suma y al decir de Santa Teresa, *se derrama*. Lo hiperbólico y superlativo abundan, pues, en la Mística española.

El discurso místico superlativo acude, igualmente, a la repetición, a la descripción minuciosa del *pathos*, de la senda del místico, y a la retórica del exceso. Así, el discurso – escribe Amarís Duarte – se vierte en forma de un torrente avasallador de imágenes, sonidos y palabras que, a modo de ensalmo o de jaculatoria, transmiten todo un caleidoscopio de sensaciones.<sup>28</sup> Esta superlatividad terminará por conducirnos hacia la transgresión misma del lenguaje.

Comprender el lenguaje místico como transgredido comporta, en cierto modo, una aparente ilogicidad, una suerte de efecto pretendido de *non-sequitur*, fundada en la incoherencia estructural y argumentativa; en la disparidad entre los tiempos verbales empleados; en los inauditos saltos espaciales y cronológicos en la narración argumental y, finalmente, en el exuberante despliegue de figuras e imágenes sobrecogedoras.

---

<sup>27</sup> CERTEAU, MICHEL, *La fable mystique*, vol. I, Gallimard, París, 1982, p. 156

<sup>28</sup> AMARÍS DUARTE, OLGA, *Op. Cit.*, p. 130

Este supuesto sinsentido primario apunta hacia una connotación trascendente del lenguaje. La lectura de la prosa y versos místicos, como pudieran ser los del Carmelo, convierte en obligada la repetición, reproducción y revivificación de todas aquellas sensaciones imposibles que si bien, en origen, conferirían al texto un aura enigmática, se revelan, en última instancia, como elementos esenciales para una honda, eficaz y poética comunicación.<sup>29</sup>

Así, la incoherencia general, esto es, el *superabundans* que desborda todo sentido e intento de aprehendimiento lógico-conceptual del texto místico termina dando, paradójicamente, coherencia a su mensaje y, en consecuencia, permite al escrito mismo alcanzar el objetivo o finalidad perseguidos.

Ahora bien, tal incongruencia, siempre indicio o pista de lo encubierto, de lo oculto, de lo que ha de ser desvelado, encuentra en la recursividad a la paradoja, la antinomia y lo antitético un fiel aliado en su descripción de aquello que el lenguaje común, racionalmente, es incapaz de expresar. De este modo, el “muero porque no muero”<sup>30</sup> teresiano o el “vivo sin vivir en mí”<sup>31</sup> sanjuanista manifiestan esta impotencia descriptiva del lenguaje con respecto de la experiencia que tan sólo puede señalarse.

El lenguaje se contorsiona, tal y como se aprecia en los casos anteriores, en el texto místico del Carmelo, entre otros recursos, a través del oxímoron. En el oxímoron encontramos, así, dos predicados naturalmente antagónicos o antitéticos que, no obstante, terminan por verse conciliados.

Ambas partes opuestas se ven afirmadas, pues aquí no se persigue la negación de ambas, de una de ellas o la resolución del conflicto o tensión entre estas bajo la forma de la síntesis. El oxímoron concilia, entonces, mediante sendas afirmaciones de los contrarios. Esta conjugación conciliadora de los términos opuestos, que es el oxímoron, hace posible *la música callada; la soledad sonora; la claridad que es toda tinieblas*; etc.

El oxímoron, pues, no denota oposición, disparidad o negación, en el texto místico y en la escritura del Carmelo, sino más bien una plenitud que se deriva de los elementos semánticamente enfrentados, mostrando, de esta forma, lo imposible, lo inexistente, lo

---

<sup>29</sup> CERTEAU, MICHEL, *Op. Cit.*, p. 44

<sup>30</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Poesía y pensamiento. Antología*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, pp. 24-26

<sup>31</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2022, pp. 267-269

imperceptible ... Esto es, de acuerdo con Certeau, el oxímoron sugiere, mediante el contraste antitético de dos términos, la existencia de un tercer término impronunciable o indecible.<sup>32</sup>

No solamente pondremos aquí de relieve esta cuestión en torno al recurso semántico del oxímoron, pues encontramos otra figura literaria de gran carácter representativo para todo estudio de la escritura carmelitana: el símbolo.

Morada; huerto; jardín; *copula spiritualis* entre el Esposo y la Esposa; corazón en llamas; *Noche Oscura*. Símbolos, todos y cada uno de ellos, de gran recorrido no sólo en la mística cristiana occidental, sino especialmente habituales y, enormemente, prolijos en la Mística española de los siglos XVI y XVII.

El símbolo se perfila, en la escritura mística que aquí nos ocupa, como el recurso adecuado para sugerir el tremendo y divino misterio que se oculta a nuestros ojos. El Carmelo acudirá a todo un corpus simbólico con el objeto de aproximarse a una representación lingüística de lo inefable e irrepresentable.

El símbolo no pertenece al lenguaje lógico-racional, puesto que bebe de la intuición intelectual y requiere de ciertos órganos suprasensibles personales, que abordaremos en páginas posteriores, para su aprehensión. El símbolo, de este modo, interpela, habla, al sujeto místico directamente sin intermediario lingüístico alguno. El mensaje del símbolo, el concepto que tras él se esconde, apunta directamente a una comprensión del corazón; a ese centro de saber que son *las entrañas*.

Existe, a su vez, una infranqueable brecha entre el símbolo y otros recursos, cabría decir análogos, como el símil y la alegoría, esta última esencial en la poesía sanjuanista. Ambos recursos estilísticos, símil y alegoría, operarán en el ámbito de la racionalidad.

El símbolo, por el contrario, presenta al lector un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional, sino un plano en que se guarece extrañamente un misterio que invita ser descifrado a cada momento, a cada instante, tal y como sucedería con una partitura que no es descifrada solamente una vez y para siempre, sino que su

---

<sup>32</sup> CERTEAU, MICHEL, *Op. Cit.*, p. 198

interpretación, el desciframiento de sus caracteres, sugiere constantemente una ejecución siempre nueva.

Constatamos, pues, que el objeto del símbolo no es otro que hacer emerger incólumemente una realidad externa a él mismo, dando forma tangible a un algo oculto, incomunicable y al margen de toda significación corriente y racional.

Ahora bien y, no obstante, quizá para atenernos a una comprensión más profunda, y certera del símbolo y, extensivamente, de la alegoría, en este contexto literario, sería, sin duda, oportuno introducir, someramente, la siguiente consideración de corte benjaminiano en torno al símbolo, y la alegoría, expuesta en *El origen del Trauerspiel alemán*.

La Mística española, a caballo entre el Renacimiento y el Barroco históricos, literarios y culturales, recurre, como tratábamos de apuntar, al símbolo y a la alegoría, siendo esta última la culminación estilística, literaria y conceptual del primero.

Con respecto de la alegoría, Benjamin resalta como su rasgo más esencial, su arbitrariedad. La alegoría barroca “convierte al objeto *natural* [...], el sol, el reloj, el espejo, la corona, la serpiente o el león, en mera letra incapaz de irradiar por sí misma un significado.”<sup>33</sup>

En consecuencia, el lenguaje ha abandonado, pues, toda pretensión de mimetismo. El sentido de la alegoría, del símbolo, depende únicamente del arbitrio del autor. Su significado, plenamente arbitrario, persigue, en última instancia, poner de relieve la insuficiencia del lenguaje mundano o, en otros términos, la insuficiencia de *la naturaleza caída* humana para acceder a la divinidad.

De todo lo expuesto hasta ahora inferimos que la escritura y decir místicos del Carmelo descalzo quedan, estilística y literariamente, es decir, en su forma textual, caracterizados por la superlatividad y aparente ilogicidad discursiva; el lenguaje trascendente y enigmático del misterio; así como la recursividad al oxímoron, al símbolo y a la alegoría. Con anterioridad, también apuntábamos a la poética del viaje, la

---

<sup>33</sup> RIVERA GARCÍA, ANTONIO, “Espíritu y poder en el Barroco español”, en AULLÓN DE HARO, PEDRO (coord.), *Barroco*, Editorial Verbum, Madrid, 2004, p. 576

autorreferencialidad y la mistagogía como elementos formales del texto místico carmelitano.

Así, una vez perfilada formalmente la naturaleza escritural del Carmelo, hemos de proseguir con sus contenidos, comenzando, de este modo, por una breve definición de la experiencia mística que el texto místico, en sí mismo, atesora.

### 3. La mística como acceso al conocimiento trascendental a través de la experiencia subjetiva.

Afrontar la experiencia mística exige, en primer término, asumir las limitaciones y restricciones impuestas por un objeto de estudio reticente a la disección empírica. Seguidamente, y atendiendo a la advertencia que ya hiciera Scholem y que, tiempo después, Certeau secundase, la mística es, ante todo, de algo o de alguien, es decir, del místico en cuestión y, por ende, subjetiva y unida a una experiencia vivencial, cultural e histórica determinada.

La experiencia subjetiva que la mística ofrece es, fundamentalmente, una experiencia de lo Absoluto, esto es, una experiencia subjetiva y de naturaleza trascendental, unificadora y noética que abre un abismo o *herida*.

Asimismo, el sujeto místico, por su parte, ha de ser concebido como potencia en tanto que su *ser-en-el-mundo* y *estar-en-el-mundo* son definidos por la forma continuada de su *estar haciéndose* con el fin de llegar al acto vislumbrado al final del itinerario vivencial de lo místico, a saber: la unión completiva con el Otro. Así, el estado de éxtasis no es sino el ejercicio de ir más allá del sí mismo, es decir, de superarse infinitamente sabiéndose poseedor de un exceso conducente a la plena realización de la existencia o experiencia de plenitud de vida.

La mística encarna, en última instancia, un deseo de unión universal con el cosmos y superación de la finitud humana a través del modelo monista de la unión con la divinidad. Encontramos, de esta forma, que, en el amor a Dios, la persona busca la unión con su opuesto, con aquel que no acaba nunca, con el otro, para convertirse ella también, por participación, en inmortal. Se establece, así, una muy especial relación amorosa entre el Yo y el Otro, que dará como resultado que el Yo nunca se extinga.

Resulta evidente que la mística queda esencialmente definida como aquella experiencia subjetiva, intransferible, inefable, personal, circunstancial e íntima del misterio de Dios. No en vano la práctica mística cae bajo el concepto medieval de la *cognitio Dei experimentalis*, es decir, la aprehensión intelectual, intelección o conocimiento experimentales, o a través de la experiencia, de Dios. Así, la manifestación cognoscible de la divinidad es, entonces, experimentable y experiencial a través de una vivencia integradora que abarca los niveles intelectual, físico y espiritual del individuo.

Toda experiencia requiere de unas condiciones concretas para su desarrollo. Esto es, el carácter experiencial de la mística apunta a la necesidad de una serie de disposiciones, hábitos o aptitudes especiales como condición base de su posibilidad. No obstante, frente a esta vivencia, podría decirse, cultivada de la mística, cabe señalar aquella otra de naturaleza, de acuerdo con Michel Hulin, fortuita y salvaje.<sup>34</sup>

Esta mística fortuita, salvaje, es propiciada por ciertas circunstancias de crisis o por un abrupto choque emocional que culmina en una desadaptación repentina del sujeto. Será, pues, la irrupción de lo inesperado, del choque, aquello que defina la experiencia mística *qua* acontecimiento, o *Ereignis*, sustancialmente modificador de la vida del individuo, así como en tanto que captación o adecuación de la subjetividad del místico a un nuevo estado de la realidad.

La unión mística es, habitualmente, representada en el imaginario de las visiones bajo la forma de una llamarada de conocimiento que inflama al gnóstico, iluminándolo; esto es, dotándolo de una inteligencia intelectual radicalmente opuesta a la inteligencia de la reflexión y disquisición intelectuales. Consecuentemente, deducimos que el conocimiento místico rebasa, excede, el pensamiento discursivo hegemónico. Se cultiva, pues, un modo de conocer, una vía de acceso al conocimiento, por medio de la revelación no epistémica. Asistimos, entonces, a un desocultamiento del misterio o desvelamiento de la verdad.

Así, la mística queda definida, *grosso modo*, por “la llegada de un conocimiento alternativo que revela verdades hasta entonces ocultas, la sensación de unidad e integración con un todo que sobrepasa la propia individualidad y, finalmente, el carácter de experiencia que hace que el Yo narre en primera persona, superada la mudez primera, aquello que le ha acontecido y que ha transformado toda su existencia.”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> HULIN, MICHEL, *La mystique sauvage: aux antipodes de l'esprit*, Presses Universitaires de France, París, 2014, p. 6

<sup>35</sup> AMARÍS DUARTE, OLGA, *Op. Cit.*, p. 77

#### 4. Acerca del espacio de enunciación de la palabra mística.

Ciertamente, toda construcción discursiva en torno a lo místico, toda narración del hecho místico precisará de un espacio en que enunciarse. Este espacio absoluto de la palabra mística vendrá configurado por las relaciones de separación y aproximación existentes entre los diversos elementos que en él se dan.

Tales elementos identificables en este lugar de expresión de lo místico serán: en primer lugar, el Otro que implica la realidad trascendente, ya sea Dios, el Absoluto, la Naturaleza; en segundo lugar, el sujeto místico mismo y, en tercer y último lugar, la realidad cotidiana y externa e, incluso, ajena a la experiencia mística en sí misma.

Será mediante la interrelación de dichos elementos que se constituirá el espacio de enunciación de la narración del hecho místico. Ahora, ahondar en la estructuración de tal espacio exige partir de una comprensión de la mística como el acto de narrar, ya sea oral, escrita, visual o plásticamente, esta experiencia intrínsecamente trascendental que es el acontecimiento místico.

Aquel que padece, en carne propia, la experiencia mística se siente urgentemente impelido a comunicar dicho exceso que ahora mora y que le resulta, en palabras de Certeau, imposible de ser contenido en la hospitalidad de su cuerpo.<sup>36</sup>

Es, entonces, este alumbramiento del Absoluto en el seno del alma del místico aquello que convierte a la misma en morada de la divinidad; divinidad que deviene, para el místico, en mucho más íntima que su propio Yo. En consecuencia, el Yo del místico se torna en lugar de enunciación del Otro y de su palabra.

Esta inefable lengua del Otro, esta palabra donada, es aquello que el místico desea imperiosamente comunicar y que, no obstante, se le antoja imposible. Es este comunicar y no poder comunicar lo que define al espacio de enunciación de la mística como el lugar de la palabra que no tiene lugares. Nos situamos ante el espacio de aquella palabra innombrable que, nacida en lo más recóndito del sí mismo, en la intimidad, tan sólo conoce su posibilidad de expresión en el relato personal de la experiencia en que fuera revelada la palabra del Otro.

---

<sup>36</sup> CERTEAU, MICHEL, *Op. Cit.*, p. 68

Así, este lugar, cabría decir, imposible de conversación íntima con el Otro recurre a la palabra con el objeto de mapear toda una geografía y topología místicas de castillos, almenas, torreones, escaleras, jardines e itinerarios mentales con los que poder, de algún modo, dar forma expresable a tal lugar. La mística, instituida como *escena de enunciación*, – escribe Amarís Duarte – va excavando cavidades, erigiendo ciudades para fundar, al fin, ese lugar inexistente.<sup>37</sup>

Encontramos, de este modo, que el escollo a superar radica en la ininteligibilidad del discurso, o verdad última, trascendente encontrado en la vivencia mística y que, en última instancia, lo torna en comunicable al otro. Recordemos, pues, que el místico no escribe para sí, sino para los otros.

Finalmente, fruto de esta incomprendibilidad inextricable a la palabra del Otro, se constata la insuficiencia de nuestras lenguas para dar cuenta de ella, así como una cierta preferencia por acometer esta difícil tarea en las lenguas vernáculas.

Amarís Duarte apuntará a este respecto:

[...] el místico acudirá a la lengua vernácula por considerarla un sistema lingüístico más abierto, dúctil y proclive a la confesión, al dulce diálogo y a la conversación íntima. En este sentido, para muchas místicas del medievo y del Renacimiento, la lengua vernácula que usaban para transcribir sus experiencias místicas supuso la creación de una nueva manera muy personal de expresarse, alejada de los cánones masculinos y estereotipados del latín litúrgico. Hay numerosos ejemplos de estas místicas, entre ellas las beguinas Marguerite Porete, Hadewijch de Amberes y la carmelita descalza Santa Teresa de Ávila, quienes retornaron a la ductilidad de la lengua materna en busca de un discurso más original, originario, una *langue fondamentale* y antibabélica que les permitiera forzar al máximo las barreras del lenguaje para trascenderlo, ensancharlo, hacerlo performativo y poder, así, configurar el nuevo espacio de la enunciación.<sup>38</sup>

Una *langue fondamentale* y antibabélica: una lengua común. ¿No es acaso la creación de una lengua común y comprensible al otro una suerte de *ejercicio logotético*? ¿No es, pues, el místico, aquel que funda nuevas lenguas en que materializar su vivencia?

---

<sup>37</sup> AMARÍS DUARTE, OLGA, *Op. Cit.*, p. 83

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 83

## 5. La posibilidad de un marco *logotético* místico.

Concibamos, en virtud de lo anteriormente expuesto, el texto carmelitano en tanto que acto de creación de una lengua común mediante la cual fundar y organizar el lugar de enunciación del hecho místico, así como el medio mismo de su expresión inteligible.

Para ello, partiendo del tratamiento barthesiano de la figura del jesuita Ignacio de Loyola en la obra *Sade, Fourier, Loyola* como un *logoteta* o fundador de lenguas<sup>39</sup>, proponemos abordar de manera semejante, esto es, bajo los mismos parámetros semióticos y semiológicos, a las cumbres o cimas místicas del Siglo de Oro, a saber: Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

Así, de acuerdo con Barthes, es decir, aplicando el esquema exegético loyoliano, y salvando las distancias, a los reformadores del Carmelo, encontramos que Teresa de Ávila o Juan de la Cruz no serían fundadores de un *lenguaje lingüístico* ni de un *lenguaje de comunicación* o con intenciones comunicativas, pues aquello de lo que se trata es, ciertamente, de un *lenguaje natural* o, más bien, *atravesado por la naturaleza* ... un lenguaje que solamente tiene, para Barthes, valor en relación con la definición semiológica del texto.

Este nuevo lenguaje, *lenguaje natural o atravesado por la naturaleza*, imbricado en una estructura estilístico-representativa, seguirá las vías de creación, claro está, propias de un *lenguaje natural*. En tales vías, señaladas por el semiólogo francés, hemos de destacar tres operaciones claves de la actividad del *logoteta*:

1. La primera operación es, pues, adoptar un procedimiento de aislamiento, esto es, aislarse. Ello se debe a que el nuevo idioma deberá surgir o nacer de un vacío material. Se precisa de un espacio anterior que sea capaz de separar el nuevo idioma de aquellos idiomas que, de acuerdo con Barthes, se muestran ociosos y anticuados, pues los *ruidos* y *resonancias* de tales idiomas podrían perturbar el nuevo idioma. Se trata, entonces, de evitar toda posible interferencia sígnica en el nuevo lenguaje; lenguaje – apunta Barthes – con cuya ayuda el ejercitante pueda interrogar a la divinidad.<sup>40</sup> Será esta la razón por la que el Carmelo descalzo hará de la clausura monacal, del aislamiento

---

<sup>39</sup> BARTHES, ROLAND, *Sade, Fourier, Loyola*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2022, pp. 9-10

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 10

físico efectivo, de la privación sensorial estricta, una vía para la ascesis espiritual.

2. La segunda operación que ocupará al *logoteta* será la articulación misma de la nueva lengua. Los nuevos signos diferenciados que, al formar parte de una combinatoria signico-corporal-espiritual, darán lugar al *lenguaje místico*. Así, asistimos al recuento, combinación, disposición y producción incesante de reglas de ensamblaje, sintáctico, composicional y creativo.
3. La tercera y última operación será aquella vinculada a la ordenación, es decir, a la acción de ordenar. Los carmelitas no sólo disponen unos signos elementales, sino que también los someterán a la gran secuencia mística de un orden superior, que no es sintáctico, sino métrico. La prosa y poética *teresianas* se verán, por ejemplo, internamente ordenadas por la enumeración, descripción y disposición de *las moradas* y grados de oración.

Estas operaciones de aislamiento, articulación y ordenación lingüísticas obedecen a una estructuración ritual y planificadora de la escritura, de la disposición de los cuerpos en la interlocución divina y en los esponsales con el Amado Esposo Cristo. Cabe decir aquí que cualquier forma del texto, y ello incluye al *texto místico*, sólo es ritual o planificación ordenadora del propio *placer del Texto*.

Ahora bien, la *logotesis* o fundación de lenguas no se queda en la creación de rituales planificadores, esto es, en la elaboración de una retórica o fundación de un nuevo sistema. El *logoteta* es, ante todo, *formulador y escritor* o, como dijera la Santa de sí misma, *mera escribidora*.

Aislamiento, articulación y ordenación son, entonces, las tres acciones, dentro del marco *logotético* general de la mística y, en particular, dentro del discurso místico del Carmelo descalzo.

## 6. La mística como discurso de la sustracción o del vaciamiento.

Finalmente, en vista de lo anterior, cabe preguntarse ¿Bajo qué forma discursiva se desarrolla la posibilidad *logotética* mística? Sencillamente, mediante su concepción y conceptualización como *discurso de la sustracción o del vaciamiento*.

### 6.1. De la vacuidad.

Soledad. Retiro ascético. Clausura monacal. Esto es lo que el escribiente defiende. No obstante, de acuerdo con Zambrano, no es clausura hermética, pues deja una abertura chica; abertura que comunica con lo externo. Esta soledad que es, naturalmente, lugar de búsqueda para el escritor es aquella que se defiende. Ella, la soledad, se consolida fuertemente en la comunicabilidad de su aislamiento; en la ordenación de las pasiones y el vaciamiento de sí mismo; en la articulación de su lenguaje *solitario* y en la ordenación de lo escrito-revelado.

El que escribe, el que funda lenguaje, adopta un procedimiento de aislamiento. Ello se debe a que el nuevo idioma deberá surgir o nacer de un vacío material, por un lado, y, seguidamente, de un reconectar, en dicho vacío, con uno mismo, aunque, no obstante, sin ponerse a sí mismo. Nutrirse del vacío material; someterse a *autokénesis* ... a un vaciarse de uno mismo; extraer algo del sí mismo sin verter pasión desmesurada en ello. Y es que – dirá Zambrano – el escritor no ha de ponerse a sí mismo, aunque sea de sí mismo, aunque sea de sí de donde saque lo que escribe. Sacar algo de sí mismo es todo lo contrario que ponerse a sí mismo.<sup>41</sup>

¿Por qué vaciarse? Sencillamente para ordenar las pasiones, purificarlas. Acallar y aplacar las virulentas fuerzas internas. Despejar el terreno para la verdad, pues “la verdad necesita de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya, desfigurándola.”<sup>42</sup>

Asistimos, pues, a todo un trabajo de desprendimiento, vaciamiento y aniquilación del sí mismo, por parte del sujeto místico, en la búsqueda por el gran centro vacío en que acontece el hecho místico mismo. Así, la nada es, de forma paradójica, el lugar de la

---

<sup>41</sup> ZAMBRANO, MARÍA, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, p. 63

<sup>42</sup> *Ibid*

superabundancia, mientras que la negación parece entrañar la rotunda afirmación del centro vacante en que la nada rebosa.

A la mística se llega desde *el desierto*, desde *la noche oscura*. El viajero, el místico, ha de soltar lastre, desprenderse de todo aquel fondo que obstaculice su marcha. El camino hacia la ascesis es aquel que nos obliga a desprendernos de todo gusto mundano para, finalmente, transitar al valle de los placeres suprasensibles. Por su parte, la palabra mística, también, tan gustosa de la negación, de la antítesis, de la elipsis y del silencio, deja entrever este decir prolijo que no tiene fin, puesto que enuncia lo indecible e inefable.

Todo en la mística es su contrario, su negación y su opuesto trascendido. *El discurso de la sustracción* es el método más elocuente para la demostración de aquello que trasciende la experiencia humana y que, por consiguiente, no encuentra un modo de expresión adecuado dentro de las reglas del lenguaje cotidiano.

La descripción, en el discurso místico, de una ausencia superlativa, de una nada absoluta, ocupa un lugar primordial. Esta inmensa nada impulsa al místico a rellenar y garabatear páginas compulsivamente en torno a ese algo tan inaprehensible. Ahora bien, la nada no ha de ser comprendida solamente como lo que no se manifiesta, sino también como aquello “que es en esencia heterogéneo y opuesto a cuanto existe y puede ser pensado.”<sup>43</sup>

Amarís Duarte señala:

En todas las tradiciones espirituales sin excepción aparece la representación de esa nada abisma que antecede a cualquier intento de unión trascendental y que atiende a la invocación sálmica *vacate et videre*, es decir, el neófito debe vaciarse, aislarse y abandonar todo lo que ocupa espacio en su alma, así como tomar vacaciones de todo aquello que le impide ver lo realmente esencial: aquello que se manifiesta en el centro de la nada, *das ganz Andere*.<sup>44</sup>

Encontramos en el símbolo de *la noche oscura del alma* del poeta y místico Juan de la Cruz el ejemplo más hermoso y elocuente de este proceso de vaciamiento, de esta inmersión en la nada, para poder hallar el centro secreto. Es en la hora nocturna cuando

---

<sup>43</sup> OTTO, RUDOLF, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 42

<sup>44</sup> AMARÍS DUARTE, OLGA, *Op. Cit.*, p. 85

el adormilamiento de los sentidos hace posible que el misterio suceda; esto es, “en la noche dichosa en secreto que naide me veyá ni yo mirava cosa sin otra luz y guía sino la que en el corazón ardía.”<sup>45</sup>

Destacamos, entonces, la recurrencia al símbolo apofático de *la noche* en la descripción, mediante el vaciamiento y el aislamiento, del espacio del Otro. La noche es, por ende, el no lugar por definición o, en su defecto, la ilimitada y abismal extensión.

La noche, en tanto que *átomos*, resulta imposible de inscribir en unas coordenadas espaciales y temporales mensurables, es decir, *la noche mística del alma* no es, de ningún modo, gnoseológicamente cognoscible de acuerdo con los principios kantianos. La noche es, en último término, otra forma de aludir a aquel espacio de enunciación de la palabra mística o de lo Absoluto.

Para llegar a la noche uno debe vaciarse, purgarse y aislarse. Este primer paso en el camino hacia la fundación de un lenguaje señala al sujeto místico, *escribidores* como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, como creador de una propedéutica de la *Entwerdung* o descreación. El místico lleva a cabo, pues, la desrealización de su ser a través de la práctica ascética en esta operación de aislamiento.

En última instancia, la nada de la noche oscura es – escribe Amarís Duarte –, por lo tanto, aquel caos que antecede al orden de la creación.<sup>46</sup>

## 6.2. De la ascesis y la pérdida de la sensibilidad externa.

Ahora bien, ¿qué hemos de entender por esta ascesis *desrealizadora*? El ejercicio ascético no es otra cosa que aquella práctica que hace al individuo mucho más proclive a la experimentación del fenómeno místico.

El sujeto místico se aproxima a la experiencia de lo místico, de acuerdo con Michel Hulin en su estudio *La mystique sauvage*, a través de cuatro ejercicios diferentes: (1) aquellos relativos a las necesidades básicas y deseos del cuerpo; (2) aquellos que implican el sufrimiento físico; (3) aquellos que, de un modo u otro, afectan a la dignidad

---

<sup>45</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2022, p. 261

<sup>46</sup> AMARÍS DUARTE, OLGA, *Op. Cit.*, p. 89

social de la persona; y (4) aquellos que atenúan la reacción espontánea del organismo a o ante lo impuro.

Podríamos extraer, ciertamente, un denominador común a estas prácticas de la ascesis: la privación. A saber: privación de comida; privación de vestido; privación de descanso; privación de sexo u obligación de castidad; etcétera. No obstante, por encima de toda posible privación, aquella que prima sobre las otras es la privación sensorial. Ésta se traducirá, en última instancia, en la pérdida de todo sentido externo.

¿Por qué el místico renuncia a sus sentidos mediante la praxis ascética? Sencillamente, el místico no requiere de los sentidos para percibir a Dios, a su Amado, pues éste es innombrable, impronunciable y, en esencia, imperceptible. El Amado permanece escondido, escapando a toda percepción sensible de los órganos del individuo místico.

Los sentidos de nada sirven ante el Otro, pues no cabe la posibilidad de apresarlos con ellos. Los sentidos, ante Él, ante el Dios que se esconde o *Deus Absconditus*, sólo experimentan la más desoladora de las desorientaciones. El místico únicamente puede preguntarse aquello de “¿adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?”<sup>47</sup>

Sin embargo, bajo la óptica del místico, la imposibilidad de percibir ya es, en sí misma, una percepción. El irrefrenable deseo de encontrar al Amado, así como la inviabilidad de inteligir a Dios a través de todo aparataje sensorial común y natural, harán brotar órganos invisibles y extraordinarios a todos los efectos. Recordemos, por ejemplo, el modo en que a San Bernardo le nacerán *oídos en el corazón*.<sup>48</sup> Es así como observamos que los inoperantes e insuficientes sentidos mundanos terminan por verse hipertrofiados en su incansable busca del Amado.

Ilustremos lo arriba expuesto con la siguiente cita de San Buenaventura:

El alma que cree, espera y ama a Jesucristo [...] recobra la vista y el oído espirituales: el oído para percibir las palabras de Cristo y la vista para contemplar los rayos de su luz. Suspirando, después, en la esperanza de recibir la palabra inspirada, recobra, a través del deseo y el afecto, el sentido espiritual del olfato. Y mientras acoge en amor la palabra

---

<sup>47</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, Lumen. Barcelona, 2021, p. 43

<sup>48</sup> “Abrid el oído de vuestro corazón y escuchad atentos a Dios, que habla en la intimidad.”

SAN BERNARDO DE CLARAVAL, “A los clérigos sobre la conversión”, en *Obras completas*, vol. V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, pp. 336-367

encarnada, recibiendo de ella placer y acercándose a ella a través del amor estático, recobra el gusto y el tacto. Gracias a la recuperación de estos sentidos, ella ahora ve y escucha a su Esposo, lo huele, lo gusta y lo abraza, y puede así cantar como la esposa del Cantar.<sup>49</sup>

Encontramos aquí, por parte de Buenaventura, una remisión a la *visio Dei* o *visio beatifica* de San Agustín. Buenaventura aborda una visión intelectual que no se nos da a través de evidencias sígnicas perceptibles o aprehensibles por el cuerpo físico. Ésta, la visión, solamente se muestra mediante símbolos exclusivamente asimilables por el ojo, oído, gusto, olfato y tacto espirituales. Hemos de ver, en palabras del santo franciscano, con los ojos del alma.

Encontramos, entonces, en la práctica de la ascesis una suerte de confirmación de la inutilidad del aparato sensorial ordinario para captar lo misterioso y experimentar la presencia de lo Absoluto. La inoperancia y pérdida primeras de los sentidos comunes dan paso al desarrollo hipertrófico de ciertas facultades perceptivas de naturaleza sobrenatural.

Ahora bien, lo sensorial y extrasensorial goza de un tratamiento particular en la mística cristiana a través de la ingestión y deglución del Otro.<sup>50</sup> Copiosos y succulentos son los ejemplos de un incipiente apetito por el cuerpo ficticio y simbólico del Amado que el místico contempla con sus órganos suprasensibles.

Así, de un modo marcadamente contrapuesto a la austeridad del Carmelo Descalzo en lo relativo a los apetitos del cuerpo, a nuestra mística, Teresa de Ávila, le sobreviene un hambre arrebatada.

---

<sup>49</sup> SAN BUENAVENTURA, "Itinerario de la mente hacia Dios", en *Experiencia y teología del Misterio: San Buenaventura*, vol. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, p. 38

<sup>50</sup> A este respecto, podría resultar interesante traer a colación las consideraciones freudianas expuestas en *El retorno infantil* dentro de la obra *Tótem y tabú*. Así, en el contexto de formación y consolidación de la sociedad totémica, entendida como comunidad o clan erigido sobre el asesinato del padre, la repetición del acto de compartir la comida totémica, vinculada a una religión también totémica, refuerza los lazos comunitarios.

Compartir la comida totémica se convierte, en efecto, en un acto de identificación de social o comunitaria, que surge de la conciencia de culpabilidad y remordimiento moral de los hijos, cuyo objeto es resarcirse del crimen fundacional, así como reconciliarse con la autoridad usurpada a la figura autoritaria.

Esta comida es, en la comunidad cristiana, la hostia consagrada. Ésta, en la transubstanciación, se convierte en el cuerpo de Cristo, muerto por los pecados del hombre en la cruz. El individuo, mediante su ingesta ritual en la liturgia eucarística, entra en comunión, forma parte de la comunidad, con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este acto sacramental constituye, en último término, no sólo la expiación de los pecados, sino la consolidación de la comunidad social y religiosa cristiana.

Cortado y guisado, y aún comido, – dirá esta doctora de la Iglesia en su opúsculo *Conceptos del Amor de Dios*, también conocido como *Meditaciones sobre los Cantares* – le da el Señor de la fruta del manzano a la Esposa o Amada y ésta, a su vez, se complace, pues la fruta, la manzana, es dulce para su garganta.<sup>51</sup>

De igual forma, en el *Libro de la vida*, la monja carmelita describe las íntimas charlas con el amigo que es el Otro, esto es, en *oración sabrosa*, como manjares “muy gustosos y provechosos, si el gusto se usa a comer de ellos; train consigo gran sustentamiento para dar vida a el alma, y muchas ganancias.”<sup>52</sup>

Al mismo tiempo, el encuentro con el Amado será tenido por aquel maná que deja *el estómago contento*<sup>53</sup> o, también, como aquel fruto que hemos de decapar, rebajar capa a capa, hasta poder alcanzar el jugoso y tierno centro:

No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como casa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio adonde está el rey, y considerar como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan.<sup>54</sup>

Asimismo, no son escasas las ocasiones en que el Amado adquiere una veta o cariz un tanto más maternal. El Amado es Aquel que nutre con *leche divina* que mana de sus *pechos celestiales*.<sup>55</sup>

Manjar, palmito o *leche divina*, sea cual sea el alimento por ingerir, aquello que sobresale en este banquete místico es la fijación oral que subyace al hecho mismo de comer o, en su defecto, al beso devorador del encuentro amoroso.<sup>56</sup>

Toda esta potenciada sensualidad, este sinfín de deleites que el místico capta con sus novísimos órganos suprasensibles, alude a una unión con el Absoluto, con Dios, siempre cargada de un profundo sensualismo que culmina en la sacramentalización de la experiencia sensible.

---

<sup>51</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, “Conceptos del Amor de Dios”, en *Obras completas*, Monte Carmelo Editorial, Burgos, 2014, pp. 13-86

<sup>52</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Penguin Random House, Barcelona, 2024, p. 143

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 174

<sup>54</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Poesía y pensamiento. Antología*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, p. 138

<sup>55</sup> Tales figuras son rastreables en el texto teresiano *Conceptos del Amor de Dios*.

<sup>56</sup> Bernardo de Claraval abordó, en su comentario sobre *El Cantar de los Cantares*, la necesidad de *comer* al Amado con el fin de entrar en perfecta comunión con Él.

Esta polifonía de sentidos, o hipertrofia de estos, que sucede a una primera privación sensorial ascética, da cuenta de la compleja expresión de la experiencia del arrobamiento del alma.

Resulta, entonces, manifiesto que el Amado, Dios, para convertirse en objeto cognoscible, ha de atravesar, en su encuentro amoroso, el tamiz sensorio de los órganos supranaturales de la Esposa, pues solamente la sensualización lo hace verificable.

### 6.3. De la inalcanzabilidad e inaccesibilidad al Amado.

Una gran parte del corpus literario místico general y, concretamente, del Carmelo descalzo se articula en torno a la erótica del cuerpo perdido del Amado, así como en torno a la búsqueda de este en el lugar inhabitado. Ésta es, pues, la característica idiosincrasia del tópico literario del *Deus Absconditus*, presente en los versos del *Cántico espiritual* de Juan de Yepes.

Es así como la Mística española clásica entronca con la arenga amorosa profana en la expresión de un mal de amores, esto es, del *amor hereos* del amante bajo formas líricas próximas a las populares. Este *morbis amoris* que aqueja al místico se traduce en un padecimiento indecible por la ausencia de un Dios escurridizo, de un Amado huidizo, que lo abandona y deja profundamente sumido en el más angustioso de los estados.

Una comprensión de esta inaccesibilidad al objeto anhelado o de deseo, en el contexto de las líricas populares, podría obtenerse, salvando las distancias, si nos retrotraemos a *l'amour courtois*.

Siguiendo a Lacan en su seminario *La Ética del Psicoanálisis*, vemos como el francés reflexiona sobre la noción de *la Dama como objeto sublime*, es decir, aquella evocación de la Amada en la que prima el deseo espiritual sobre la avidez sensual. Se trata, pues, de una espiritualización de *la Dama* que se ve en entredicho por la pérdida de concreción en la caracterización físico-intelectual de la misma que antecede a su evocación como *Ideal abstracto*. En consecuencia, la abstracción poética del objeto femenino en el amor cortés culmina con el vaciamiento de dicho objeto de toda sustancia real.

*La Dama* se nos muestra como un *partenaire* inhumano, frío, distante e irreal que, no obstante, funciona como una Otredad radical; como un Otro que no es nuestro

semejante, esto es, como aquello con lo que no es posible vínculo empático alguno.

Constituye, por tanto, una Otredad traumática que, en términos freudianos, bien podríamos designar como *la Cosa (das Ding)*, es decir, como *lo real* que siempre retorna a su lugar, el núcleo duro resistente a la simbolización.

Es por ello que *la Dama* nos coloca ante lo imposible de la escritura de la relación sexual en *l'amour courtois* a través de una operación sublimatoria en la que, no obstante, el goce, la *jouissance*, se realiza; esto es, no hay represión ni borramiento, ni siquiera compromiso con el goce, pero sí que hay paradoja y desvío, vías en apariencia contrarias al propio goce, pero en las que éste es obtenido.

Pese a las evidentes similitudes de forma entre la poética del amor cortés y la literatura mística, ha de matizarse que terminan por diferir en lo fundamental: el sujeto místico sí logra, en último término, la unión espiritual, expresada, ocasionalmente, como unión carnal y sensual entre los Esposos. Dios puede mostrarse, momentáneamente, como virtualmente inaccesible y, sin embargo, a pesar de esconderse a los sentidos del místico, no es, en absoluto, inalcanzable en la unión completa.

Ahora bien, aún compartiendo rasgos notables con cierta poesía popular, la mística cristiana beberá, fundamentalmente, de la *Brautmystik*, del misticismo nupcial, del *Cantar de los Cantares*. En torno al mismo surgirán infinidad de comentarios y reescrituras. Así, la Mística española carmelitana será, en su más honda raíz, recreación inventiva, o variación originalísima, del poema salomónico y bíblico, erótico y místico, nuclear de la tradición mística occidental.

De esta forma, nos situamos ante una repetición temática del sufrimiento ligada a la aparición y desaparición del Amado, *al dulce esposo que se retira*. Esta presencia vaporosa, evanescente, y siempre dulce, del Amado siempre está presente en el recuerdo del místico, haciéndolo anhelar permanentemente su regreso.

Esta dialéctica de la presencia y la ausencia queda expresada adecuadamente bajo el concepto de *loingprés*. El oxímoron resultante de la relación entre dos adverbios opuestos, “lejos” y “cerca”, – concluye Amarís Duarte – describe la naturaleza furtiva y efímera del encuentro amoroso.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> AMARÍS DUARTE, OLGA, *Op. Cit.*, p. 96

Dios, el Amado, el dulce Esposo, tan cerca y tan lejos. El místico, la Esposa, lánguido, sufriente y anhelante, siempre a la espera de la unión amorosa y trascendental.

Asistimos aquí a una radical separación entre el sujeto, el individuo místico, y el objeto de deseo, es decir, Dios, que implica, en último término, la imposibilidad de acceso al ámbito de representación de lo Absoluto.

Concluiremos señalando que:

Según Georges Bataille, este acontecimiento marca el paso a la trascendencia, evidenciado por la barrera que surge entre el místico y el Otro. Por el contrario, el estado de intimidad supondría la instauración de una relación de inmanencia entre el sujeto y el Absoluto. En consecuencia, el gran anhelo del místico, llegar a una unión tan estrecha que oblitere las diferencias entre el sujeto y el mundo de la divinidad, supone, de forma paradójica, la pérdida del Amado.<sup>58</sup>

#### 6.4. De la pérdida de la palabra.

La discursividad mística se ve, además, caracterizada, como ya hemos señalado con anterioridad, por el atributo de inefabilidad que, en último término, trasluce la inoperancia del lenguaje real, incluso del *lógos* filosófico, para capturar y contener en sí la vivencia trascendental que vive el sujeto místico.

El místico experimenta no sólo una pérdida de los sentidos, y su posterior potenciación, sino que también padece, ante la imposibilidad de describir, mediante lenguaje común, la experiencia superracional, la pérdida de la palabra.

Recordemos, entonces, el modo en que Hildegard von Bingen confesaba, en el *Liber Scivias*, caer al suelo sin poder pronunciar palabra alguna tras la visión beatífica. Al raptó místico, al éxtasis, le sigue la afasia inminente, la vacilación de la lengua, el vaciamiento de la palabra que hacen que el místico, pese a su deseo de comunicar su experiencia del Absoluto, se vea forzado a callar ante la imposibilidad de decir lo indecible, de decir lo Otro.

Ante una experiencia de lo inefable, el místico se encomendará a tratar de poner en discurso aquello de lo que es incapaz de hablar cabalmente. Encontrará su mejor aliado

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 97

en el discurso apofático para indicar, por negación, eso que sobrepasa toda denominación. ¿Cómo no referirse al carácter sobreesencial de Dios si no es por medio de la definición por su contrario, esto es, por aquello que no es Dios?

Ahora bien, el lenguaje, dentro del procedimiento apofático, alcanza su cénit con el recurso al silencio. Con frecuencia – señala Martín Velasco – el lenguaje místico confina con el silencio o sencillamente desemboca en él. Pero su silencio no es cómodo, perezoso o indiferente.<sup>59</sup>

El silencio ocupa un lugar preeminente dentro de la textualidad mística como consecuencia directa de la afasia tras la experiencia mística. En los instantes que siguen a la unión mística, al encuentro amoroso trascendental, el sujeto místico cae víctima de una mudez absoluta. La cesura textual es, de este modo, una réplica del silencio original acaecido tras el éxtasis. Tal y como apuntaba Certeau, “la frase mística es un artefacto del silencio”<sup>60</sup> que, precisamente cuando enmudece la palabra, permite entrever el mensaje o conocimiento revelador.

Tomemos, ahora, la decimotercera canción del *Cántico espiritual*<sup>61</sup> con el objeto de ejemplificar estas cuestiones. Un lector no muy avezado quedará perplejo ante la aparente agramaticalidad de estos versos sanjuanistas, reflejada por el verbo faltante, la partícula ausente, en lugar de dirigir su atención hacia lo no dicho entre los sintagmas, es decir, al silencio que queda entre los grupos nominales yuxtapuestos. Este silencio entre palabras desvela, finalmente, el sentido más íntimo de la plenitud del amor de los divinos esposales.

Sin embargo, si bien Martín Velasco estima el silencio como condición del lenguaje, hemos de sopesar que, tras diversas lecturas y estudios en torno a la Mística del Carmelo, y del grueso general de la mística cristiana, el lenguaje sea, a su vez, consecuencia directa del silencio primero de la experiencia inefable. Encontraríamos,

---

<sup>59</sup> MARTÍN VELASCO, JUAN, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, p. 56

<sup>60</sup> CERTEAU, MICHEL, *Op. Cit.*, p. 208

<sup>61</sup> “Mi Amado, las montañas, / los valles solitarios nemorosos, / las ínsulas extrañas, / los ríos sonorosos, / el silbo de los aires amorosos [...]”

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, Lumen. Barcelona, 2021, p. 177

finalmente, que el lenguaje es, para el místico, la facultad expresivo-comunicativa que nace para la expresión sonora del silencio tras la experiencia trascendental de lo Absoluto.

Así pues, de igual modo que los sentidos mundanos se perdían en un primer momento para luego resurgir reforzados para el aperebimiento extraordinario del Amado; la palabra se pierde también en primera instancia y, empero, ésta renace con el discurso apofático, la recursividad al silencio y, en el caso concreto de Juan de la Cruz, con el uso del símbolo y la alegoría.

Concluimos señalando que tales son los contenidos que recoge la escritura carmelitana: vacío; ascesis y suprasensibilidad; la tormentosa relación del místico con el Amado-Dios: el silencio y la afasia, producto de la experiencia de lo inefable.

## 7. Conclusiones.

De acuerdo con los objetivos de estudio e investigación propuestos en la introducción de este ensayo, aquí hemos abordado el fenómeno místico español del Siglo de Oro en tanto que forma de pensamiento filosófico disuelta en un hecho literario plenamente hispánico, esclareciendo, a lo largo de este proceso reflexivo, tanto sus rasgos formales como contenidos principales.

Dilucidar las características formales del texto *místico* del Carmelo exige, en un primer momento, clarificar, estilística, temática y filosóficamente, su naturaleza misma. Este texto no será otro que aquel que nace de la urgencia comunicativa inherente a la propia vivencia mística, esto es, del imperativo de relatar la experiencia inefable de la unión amorosa y espiritual con el Otro.

El texto carmelitano, al igual que todo texto *místico*, estará supeditado a la insuficiencia del lenguaje cotidiano; a una naturaleza supraliteraria y, en consecuencia, a un sentido anagógico inferido de la misma y que, ciertamente, desemboca en un determinado sesgo hermenéutico de inclinación simbólico-espiritual.

A su vez, la escritura del Carmelo descalzo se configurará, tópica y formalmente, como una retórica y poética del camino espiritual, es decir, del viaje perfeccionador del alma entre moradas y conducente hasta la unión extática con el Esposo-Dios.

De igual modo, la referencia a la experiencia personal, en relación con lo divino, a modo de guía didáctica es más que reseñable en esta caracterización formal de la escritura carmelitana. Autorreferencialidad y mistagogía, pues, integran, de una forma sobradamente notoria, su tejido textual.

Ahora, en materia estilística y recursiva, el decir místico del Siglo de Oro español remite al lector a la superlatividad e ilogicidad discursiva, a un lenguaje trascendente y enigmático, así como al uso de lo oximorónico, lo simbólico y lo alegórico.

Seguidamente, tras concluir esta primera sección en torno a los rasgos formales de la escritura mística del Carmelo, y, con el fin de afrontar debidamente los contenidos de la susodicha, ha sido preciso matizar aquello que hemos de entender, en estas páginas, por experiencia, o unión, mística: la mística *qua* experiencia subjetiva y personal, intransferible e inefable, circunstancial e íntima del misterio de Dios y, por extensión,

como el acceso gnoseológico y epistémico a una verdad que excede todo discurrir intelectual hegemónico.

Llegados hasta aquí y dada la dificultad comunicativa intrínseca a la vivencia mística, asistimos, en términos barthesianos, a una posible *logotesis* en el marco escritural del Carmelo descalzo, tornando, así, al místico en *logoteta* o fundador de lenguas. Será, de este modo, que, bajo las operaciones de aislamiento, articulación y ordenación lingüísticas, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, entre otros, configurarán una lengua bajo la que materializar la vivencia mística.

Conforme asumimos la posibilidad *logotética* de la Mística carmelitana, se convierte en obligado preguntarse cuál será su forma discursiva concreta, a saber: *el discurso de la sustracción o del vaciamiento*.

Ello requerirá, inmediatamente, un desglose y análisis de sus contenidos esenciales: el vaciamiento de sí mismo con el propósito de hacer lugar al Otro; la práctica y vía ascéticas; la suprasensibilidad del individuo místico; la dinámica relacional para con Dios y, finalmente, la afasia y silencio que siguen a la experiencia inefable misma.

Tales son las características fundamentales, tanto en forma como en contenido, que hemos extraído y analizado de nuestro particular objeto de estudio: el texto y escritura místicas del Carmelo descalzo.

Finalmente, tal como se explicitaba al comienzo de estas páginas, el presente ensayo no persigue otro objeto que el de servir como mera introducción a la cuestión de la Mística española del Siglo de Oro.

Así, la naturaleza de dicho texto es, pretendidamente, general y aproximativa, dada la densidad y complejidad del vasto corpus literario místico del Carmelo, pues, quizá, de no haber adoptado dicho enfoque, las tesis y cuestiones, anteriormente señaladas, hubieran tenido que ser supuestas por el lector o, en su defecto, obviadas, con el fin de ahondar, con algún que otro error o inexactitud imperdonables, en figuras y personalidades concretas del género místico español de los siglos XVI y XVII.

Ciertamente, esta decisión metodológica viene influida por un determinado patrón de investigación recurrente entre los estudios de la Mística, tanto española como cristiana o de otras confesiones y latitudes. García de la Concha, Amarís Duarte o Poirel, con su

excelente genealogía y trazado del recorrido evolutivo del término *místico*, innegablemente útil a lo largo del proceso de lectura e investigación previos a la redacción de este escrito, son, entre muchos otros, algunos de los nombres que han motivado esta decisión.

Con todo, aquello que se reivindica, en última instancia, es el valor preliminar y preparatorio de este texto, así como de las conclusiones extraídas, como un primer paso hacia una investigación de mayor rango, amplitud, extensión y profundidad del marco escritural de la Mística del Carmelo descalzo.

Así, allá se tendrán presentes no sólo las cuestiones relativas a lo filosófico, literario y espiritual, sino, también, el intrincado contexto sociohistórico y cultural español de la Contrarreforma, posibilitando la comparativa del corpus carmelitano con toda deriva y ramificación del cristianismo y protestantismo.

No obstante, tras este esbozo aproximativo al campo místico, quedan muchos interrogantes abiertos y otros tantos sin siquiera plantear y, aún con todo, estimamos necesario concluir este texto señalando que la naturaleza de esta investigación futura quizá deba, en su mayor parte, tomar como guía la siguiente prescripción zambraniana:

A los claros del bosque no se va, como en verdad tampoco va a las aulas el buen estudiante, a preguntar.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> ZAMBRANO, MARÍA, *Claros del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2022, p. 35

## 8. Referencias bibliográficas.

### 8.1. Bibliografía principal.

- AMARÍS DUARTE, OLGA, *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano*, Biblioteca Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich, Múnich, 2020
- BARTHES, ROLAND, *Sade, Fourier, Loyola*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2022
- CERTEAU, MICHEL, *La fable mystique*, Gallimard, París, 1982
- GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, *Al aire de su vuelo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004
- GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978
- HULIN, MICHEL, *La mystique sauvage: aux antipodes de l'esprit*, Presses Universitaires de France, París, 2014
- PEÑALVER, PATRICIO, *La Mística española (siglos XVI y XVII)*, Ediciones Akal, Madrid, 1997
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, Lumen. Barcelona, 2021
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2022
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, Austral, Barcelona, 2015
- SANTA TERESA DE JESÚS, “Conceptos del Amor de Dios”, en *Obras completas*, Monte Carmelo Editorial, Burgos, 2014
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Penguin Random House, Barcelona, 2024
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Poesía y pensamiento. Antología*, Alianza Editorial, Madrid, 2018

### 8.2. Bibliografía secundaria.

- ALEIXANDRE, VICENTE, *Espadas como labios. La destrucción o el amor*, Castalia Ediciones, Barcelona, 2020
- ANCOS MORALES, BEATRIZ, *Teresa de Jesús. Comunicadora del Dios inefable*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2015
- BATAILLE, GEORGES, *El erotismo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2023
- BATAILLON, MARCEL, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- BENJAMIN, WALTER, *El origen del Trauerspiel alemán*, Abada Editores, Madrid, 2012
- FREUD, SIGMUND, *Tótem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid, 2011
- GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, *Filología y mística: San Juan de la Cruz, Llama de amor viva*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1992
- LACAN, JACQUES, *La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Paidós, Buenos Aires, 1990
- LÓPEZ BARALT, LUCE, “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica 1* (1981), pp. 21-91
- MARTÍN VELASCO, JUAN, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Editorial Trotta, Madrid, 1999
- MASSIGNON, LOUIS, *Ciencia de la compasión*, Editorial Trotta, Madrid, 1999

- OTTO, RUDOLF, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1998
- POIREL, DOMINIQUE, *Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours*, Les Éditions du Cerf, París, 2024
- RIVERA GARCÍA, ANTONIO, “Espíritu y poder en el Barroco español”, en AULLÓN DE HARO, PEDRO (coord.), *Barroco*, Editorial Verbum, Madrid, 2004
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 2011
- SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas*, vol. V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987
- SAN BUENAVENTURA, “Itinerario de la mente hacia Dios”, en *Experiencia y teología del Misterio: San Buenaventura*, vol. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947
- ZAMBRANO, MARÍA, *Claros del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2022
- ZAMBRANO, MARÍA, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 2016
- ZAMBRANO, MARÍA, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Alianza Editorial, Madrid, 2021
- ŽIŽEK, SLAVOJ, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, 2003

9. **Anexo. Recensión crítica. POIREL, DOMINIQUE, *Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours*, Les Éditions du Cerf, París, 2024.**

*Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours*, obra de Dominique Poirel, estudioso francés de la historia intelectual de los autores de la Edad Media, ofrece, magistralmente, un trazado histórico-genealógico de los usos y acepciones del término “místico” desde sus orígenes hasta nuestros días.

Será así como, mediante dicho delineamiento del recorrido evolutivo del concepto, el autor dará cuenta de toda mutación cultural experimentada por lo “místico.” Ello implica, en gran medida, evidenciar no sólo su origen primero y su estado actual, sino también sus fisuras, rupturas, quiebras, disrupciones, ramificaciones, etc.

Poirel elabora, pues, una suerte de tratado *filogenético* del campo místico en que aborda, escrupulosamente, la Mística y el misticismo; la experiencia y conocimiento místicos; la subjetividad y la literatura místicas.

Así, el francés dispone la siguiente hoja de ruta: primeramente, comenzado por la Antigüedad pagana y los Padres de la Iglesia. Seguidamente, continuando a través de la doctrina cristiana medieval y su entrada en crisis durante la moderna Ilustración para, a continuación, proseguir tanto con su rejuvenecimiento en el contexto germánico-luterano como con sus fisuras y fluctuaciones tardorrenacentistas y barrocas o, posteriores, resurgimientos, en los Romanticismos europeos, que comportarían nuevas connotaciones y significados. Finalmente, llegando al siglo XX, momento en que su presencia es rastreable en multitud de discursos de diversas disciplinas y ciencias humanas, pues lo “místico” parece haber fascinado, de igual modo, a filósofos y teólogos, historiadores y escritores.

Nos encontramos, pues, ante una palabra cuyo significado ha experimentado cambios radicalmente notorios a lo largo del tiempo. Por consiguiente, resulta más que necesario preguntarse, con Poirel, por qué “místico” resulta ser un término tan común y habitual, a pesar de su flexibilidad semántica y de la manifiesta despreocupación por definirlo con exactitud, en determinados discursos académicos actuales.

A través de las aventuras, y desventuras, del recorrido que aquí se marca, el lector avezado se percatará de que la respuesta a la cuestión planteada anteriormente revela que lo “místico”, actualmente, ha dejado de significar conceptualmente para, en su lugar, adoptar una función plenamente cultural. En última instancia, de acuerdo con el ensayista francés, esto denota un cierto malestar moderno con respecto de la religión.

Ahora bien, el francés señalará cuatro momentos clave, cuatro rupturas que marcan el curso histórico, conceptual y cultural de la Mística desde la Edad Media hasta el instante presente. El término “místico” actual es, en efecto, el resultado de grietas, de fisuras, sucesivas que, sin duda, han sido estudiadas, entre otros, por Henri de Lubac y Michel de Certeau en *Corpus Mysticum* y *La fable mystique*, respectivamente.

Situamos como primera ruptura aquello que cabría calificar como una especialización, en el medievo, del conocimiento teológico-filosófico y de toda rama disciplinar anexada.

Esto es, la exégesis alegórica de las Sagradas Escrituras; la meditación cristocéntrica en torno a lo salvífico; la participación litúrgica en los sacramentos eclesiásticos, etc., antaño, fueron dimensiones de la vida cristiana irradiadas desde la noción central del “misterio” o de lo “místico”. Así, unirse al “cordero místico” era unirse al “cordero de Dios” o “cordero Cristo”; meditar la Biblia de acuerdo con el sentido místico era meditar según el sentido alegórico; entrar a formar parte del “cuerpo místico” era tomar parte de la Eucaristía ...

Andando en el tiempo, con la consolidación de la *universitas* medieval, la interpretación de las Escrituras; la teología especulativa, moral y pastoral; la retórica del predicador y el derecho canónico lograron progresar en términos de especificidad, especialización y concreción. No obstante, todo progreso específico de cada conocimiento, por individual, se terminó pagando con un debilitamiento de su cohesión general y de conjunto.

Ciertamente, la especialización, en tanto que condición para el progreso de todo campo del saber, disuelve, en última instancia, aquel vínculo orgánico que reunía todos aquellos géneros de conocimiento, arriba citados, en torno a lo misterioso, el misterio del cristianismo ... en torno a lo “místico”. En consecuencia, se advierte la pérdida de este

carácter intersticial del término “místico” entre las diversas dimensiones y disciplinas de la vida y experiencia cristianas en este proceso de conformación de la cultura escolástica.

Seguidamente, de acuerdo con Poirel, hemos de considerar la erotización del misticismo, de lo circundante a lo “místico”, como nuestra segunda ruptura. Así, tal grieta radicará en la recepción teológica del haber filosófico-literario de Pseudo Dioniso.

Primeramente, ha de apuntarse que la teología mística de cuño pseudo-dionisiaco no es, pues, ni una teología ni un misticismo en el modo en que, actualmente, comprendemos ambos términos. Ésta, más bien, recoge una determinada manera de hablar de lo divino; una manera que termina postulando, mediante el rechazo expreso de la afirmación y la negación, una divinidad siempre superior a toda palabra, lenguaje y pensamiento humanos.

Ahora, la relectura de esta doctrina culminó en una erotización de la misma, confiriéndole, de este modo, un rol mayor al deseo e impulso amorosos en detrimento del conocimiento y del aprehendimiento intelectual. Asistimos aquí, entonces, a un significativo distanciamiento con respecto de las tesis y pensamientos originales de Pseudo Dionisio y sus primeros comentaristas.

Característica de esta segunda ruptura es, según Dominique Poirel, la fusión, presente entre los carmelitas como Juan de la Cruz, entre dos tradiciones exegéticas, a saber: por un lado, aquella que versa sobre el poema salomónico del *Cantar de los Cantares* y, por otro lado, aquella que discurre alrededor del corpus areopagítico.

Dicha amalgama de dos líneas hermenéutico-interpretativas, una cisterciense, otra pseudo-dionisiaca, otorgará una nueva significación al concepto de lo “místico”, aproximándolo a su sentido moderno. De este modo, “místico” comenzará a referir, con mayor frecuencia, al encuentro unitivo, amoroso y supraintelectual del alma con Dios.

En esencia, esta segunda ruptura comporta una puesta en escena, en el ámbito de lo “místico”, de la afectividad, de lo erótico y de la intimidad que, otrora, fueran introducidos al cristianismo a través del pensamiento de Pseudo Dionisio. Ello implica, consecuentemente, un redireccionamiento de la vida interior hacia el misticismo, relegando a un segundo plano la cultura escolástica, propia de la primera ruptura, así como reordenando nuevamente el espacio religioso.

Brevemente, diremos que la tercera ruptura, por su parte, concernirá al lugar del sujeto místico dentro de la institución teológica eclesiástica. Sencillamente, el “místico”, y no lo “místico” o el adjetivo “místico”, empezará a designar a aquellos partidarios de las tesis del *amor puro* y, extensivamente, a su posicionamiento y vinculación para con una tradición de teólogos, o de santos, místicos imbuida de autoridad.

En último lugar, afrontamos la cuarta ruptura, que refiere a la aplicación exegética, o interpretativa, de la palabra “místico”.

Lo “místico”, a partir del Renacimiento, experimenta una ligera secularización, de acuerdo con Poirel, pues ya no alude, plenamente, a lo alegórico del misterio de la salvación, etc., sino que se convierte en aquello que ha de ser descifrado, es decir, aquello que, por su naturaleza enigmática, debe ser necesariamente desentrañado.

De esta manera, “místico” experimenta un vaciamiento de su significado tradicional en relación con el misterio cristiano, repaganizándose y abriéndose a una multiplicidad de nuevas, y secularizadas, significaciones.

Una vez exploradas estas cuatro rupturas, el lector puede percatarse de que Poirel, nuestro autor, trata de superar, mediante su obra, la incomprensión que subyace a la noción de “místico” y a la Mística misma, así como a las problemáticas cuestiones lexicográficas, historiográficas y antropológicas de fondo.

Ahora bien, en lo referente a la Mística española del Siglo de Oro, objeto del presente Trabajo de Fin de Máster, Dominique Poirel se detiene, largo y tendido, en las figuras de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, pues no sería posible, en modo alguno, estudiar la palabra “místico” en los siglos XVI y XVII sin abordar tales personalidades.

El estudioso francés, a lo largo de dichas páginas, registra el número y frecuencia de las apariciones de “místico”, ya sea en calidad de adjetivo o de sustantivo, en los escritos de estos dos grandes contemplativos del Carmelo, así como los significados de dicha palabra.

Encontramos, entonces, que “místico”, en primera instancia, aparece, en el *Libro de la vida*, bajo la forma de una expresión un tanto técnica y erudita, para el gusto de la santa abulense, y de cuyo uso no está totalmente segura nuestra doctora de la Iglesia. No

obstante, ello verdaderamente no importa, pues confía en que los destinatarios de su obra sean capaces de desentrañar y aclarar aquello que Teresa de Jesús trata de decir.

La palabra “místico”, referida a lo oculto, acude a la mente de la santa en el momento justo en que precisa describir un sentimiento de presencia divina. Se trata, en cierto modo, de un intento un tanto libresco de caracterizar su sentir, de forzar su encaje en los marcos tradicionales de la teología erudita, que ella sostiene desconocer y que, no obstante, son propios a sus confesores y censores.

Posteriormente, mostrando más confianza, Teresa de Ahumada abandonará la expresión gersoniana, marginal en su obra y en su pensamiento, prefiriendo expresar sus experiencias y enseñanzas sobre la vida interior con palabras más sencillas, tales como “oración” o “contemplación”.

El uso de la palabra coincidió, así, con una fase inicial de la actividad literaria de la santa, cuando, dirigiéndose a expertos teólogos que debían juzgar la calidad de su vida interior, intentó comunicarla mediante un lenguaje tradicional y, por tanto, tranquilizador.

Sin embargo, Juan de la Cruz, a diferencia de Teresa de Ávila, sí que es un teólogo, de acuerdo con Poirel, en el sentido académico. Por ende, Juan de Yepes no sólo ofrece una descripción de los estados de la vida interior, sino también su definición, interpretación y enjuiciamiento. Por tales razones, el carmelita parte del conocimiento de las tres acepciones, exegética, eclesial y dionisiaca, del término “místico”.

Según Dominique Poirel, para Juan de la Cruz, “místico” ha conservado, pues, toda su gama medieval de significados. Decir esto no es negar la novedad de su doctrina espiritual. La novedad está en otra parte, no en el sentido que da al adjetivo “místico”.

“Místico” significa aquí un despojamiento progresivo de todas las facultades del conocimiento, tanto sensible como inteligible, que el carmelita describe como *una noche de fe*. Ciertamente, este cese de todo conocimiento va acompañado, también, de un aumento del amor.

Sin embargo, no debemos deducir de ello que Juan de la Cruz dé a “místico” un significado amoroso. Por el contrario, conserva la palabra en su sentido más tradicional desde Pseudo Dionisio, a saber: un silencio de las facultades del habla y del pensamiento. “Místico” es, por tanto, secreto y oculto.

Finalmente, y, en virtud de lo hasta el momento expuesto, consideramos reseñable el siguiente apunte que hace Poirel a sus lectores:

Rarissime chez sainte Thérèse, plus fréquente chez saint Jean, le mot de mystique reçoit chez l'un comme chez l'autre une signification conforme à la tradition médiévale. Les présenter tous deux comme des "mystiques", au sens qu'a ce mot aujourd'hui, ce n'est donc pas s'appuyer sur leurs ouvrages, c'est plaquer sur eux une catégorie plus récente, qui ne correspond pas à leur manière propre de s'exprimer et de penser. Il serait donc aventureux de se réclamer des deux docteurs de l'oraison et de la contemplation pour asseoir une notion moderne de "mystique" qu'ils n'ont nullement songé à établir. Légitime ou non, cette notion leur est nettement postérieure: on verra qu'elle apparaît au XIX siècle.<sup>63</sup>

Extraemos de este párrafo la idea de que a la caracterización de los escritos de ambos santos en tanto que "místicos" le sigue una cierta violencia intelectual o defecto de nomenclatura, imponiéndoles, de este modo, una categorización moderna inadecuada para la comprensión de su pensamiento, expresión y discurso.

Tras este breve acercamiento a los principales contenidos del texto de Poirel, concluimos, pues, que *Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours* ofrece una genealogía terminológica de lo "místico" a través de un recorrido complejo y excitante por sus cuatro grandes fisuras o rupturas. Un estudio, sin duda, de gran utilidad para aquellos que se embarquen en la investigación de profundas cuestiones místicas y teológicas.

**Número de palabras: 15.747**

---

<sup>63</sup> POIREL, DOMINIQUE, *Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours*, Les Éditions du Cerf, París, 2024, pp. 131-132