

Herida y nupcialidad en Orígenes y Teresa de Ávila.

El lenguaje poético-místico de la identidad de Jesús

Dra. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo

UCA-UNSTA

1. El *Cantar* bíblico como fuente primordial del lenguaje místico cristiano

“Mientras el vaso se quebraba en mil pedazos y el nombre del maestro era abucheado y vilipendiado, el perfume de su bálsamo exhalaba `y llenaba toda la casa´. No hay en la Iglesia ningún hombre que haya permanecido invisiblemente tan omnipresente como Orígenes.”¹ Con esta figura kenótica y comunal expresaba el teólogo Hans Urs von Balthasar la paradójica persistencia del alejandrino en la dos veces milenaria vida cristiana, a la vez que proponía con osadía que era “imposible sobreestimar a Orígenes y su importancia para la historia del pensamiento cristiano; situarlo junto a Agustín y Tomás es asignarle el lugar que le corresponde en esta historia”.² Ante la evidencia de esta presencia latente, con la que coinciden otros especialistas,³ no nos detendremos en probar una relación de intertextualidad entre Orígenes y Teresa que al menos de modo inconsciente damos por supuesta, sino que mostraremos el modo propio en que ambos místicos descubrieron en el texto bíblico del *Cantar de los cantares* la fuente a partir de la cual gestaron –cada uno en su tiempo– un lenguaje, ligado a la vez que creativo, para expresar la experiencia de la unión con Dios en Cristo. En el horizonte estético de la relación entre la experiencia mística y la génesis de las figuras de la herida y de la unión mística se sitúa pues la reflexión que aquí proponemos.

Cuando uno se adentra en el estudio de las características del lenguaje poético místico cristiano, no se demora en constatar que todos los caminos conducen al *Cantar de los cantares* como la fuente primera de figuras y símbolos místicos. Sin embargo, inmediatamente también se verifica que la transposición de la poética hebrea del *Cantar* a

¹ BALTHASAR, HANS URS VON, “Introduction”, en ORIGÈNE, *Esprit et feu*, t. I, Paris, Du Cerf, 1959, 13 (La traducción es nuestra).

² *Idem* 11.

³ Cf. DANIELLOU, JEAN, *Orígenes*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1958 y LECLERQ, JEAN, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2009.

la poética cristiana lleva el sello de la acción mediadora del *Comentario* y las *Homilias* de Orígenes⁴, en la medida en que estas dos obras de la teología patristica iniciaron y dieron impulso al desarrollo de dos de las figuras de mayor perduración en el lenguaje cristiano de la unión con Dios: la herida de amor y la mística nupcial, que Orígenes presentó en articulación con el dinamismo interior y exterior de su doctrina los sentidos espirituales.⁵

Desde el punto de vista poético místico, entre las recepciones relevantes de la interpretación origenista del *Cantar*, junto a la inmediata apropiación de los Padres – Gregorio de Nisa y Gregorio Magno entre los más significativos⁶–, y a la posterior recreación de Bernardo de Claraval⁷ e Hildegarda de Bingen⁸ en el siglo XII, y, más allá de las versiones poéticas en lengua vernácula de las beguinas Matilde de Magdeburgo y

⁴ Se cita por las siguientes ediciones: ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Introducción y notas de Manlio Simonetti, trad. de Argimiro Velasco Delgado, O.P., Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994; *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000.

⁵ Si bien no podemos desarrollarlo aquí, queremos señalar que en el siglo XX ha sido H. U. von Balthasar quien ha recuperado los sentidos espirituales origenistas como una pieza clave de su estética teológica, valorando su raíz cristiana más que platónica. Así cuando afirma que, en la propuesta del alejandrino “lo decisivo es que el objeto de los ‘sentidos espirituales’ no es el ‘Deus nudus’, sino la totalidad del ‘mundo superior’, que en Cristo ha descendido sobre la tierra y se manifiesta en la plenitud del cosmos de la Sagrada Escritura. En este cosmos se ejercitan los sentidos espirituales origenistas y a partir de él hay que interpretarlos. [...] es imposible una interpretación dualista, pues son los mismos sentidos los que son primero terrestres y devienen luego celestes a través de la infusión de la gracia. Se trata de ‘un cambio de estado (καταστασις) y de una transformación’ que tiene lugar a través del seguimiento de Cristo, que ‘ha venido a cambiar, transformar y renovar la naturaleza, a recrear y a mezclar con su divino Espíritu nuestra alma, que ha sido devastada por las pasiones como consecuencia del pecado. Ha venido para crear un nuevo *nous*, una nueva *psiche*, unos nuevos ojos, unos nuevos oídos, una nueva lengua espiritual, resumiendo, para transformar en hombres nuevos a aquellos que creen en él’ (*Hom* 44,1; PG 34, 780 A). Así pues, en la gracia de Cristo, en su muerte y resurrección, el ‘hombre viejo’ es recreado y los viejos sentidos carnales devienen espirituales.” BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*. Madrid, Encuentro, 1986, 327-328; cf. tb. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, SAMUEL, “Introducción”, en ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, 5.

⁶ “La interpretación origeniana ha determinado la orientación general de la comprensión del *Cantar* en toda la tradición posterior. Los comentarios de Gregorio de Nisa, en oriente, y Gregorio Magno, en occidente, son los testigos más elocuentes.” FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, SAMUEL, “Introducción”, en ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, 5-6; cf. CROUZEL, HENRI, “Introduction”, en ORIGÈNE, *Commentaire sur Le Cantique des cantiques*, Paris, du Cerf, 1991, t. I, 54-59.

⁷ Sobre la importancia que para la teología monástica tuvo la lectura del *Cantar* y sus comentarios, el origenista y el bernardiano entre ellos, cf. LECLERQ, JEAN, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2009, 117-120.

⁸ Sobre la figura esponsal del *Cantar* en el sentido alegórico origenista, que Hildegarda recreará sobre todo en su vertiente tipológica, aunque sin desestimar el aspecto psicológico, cuestión a la que nos referiremos en la primera parte de esta exposición. Cf. NEWMAN, BARBARA, *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1987, 196-249.

Hadewijch de Amberes en el siglo XIII⁹ y de los representantes de la mística renana del siglo XIV,¹⁰ las figuras de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz sobresalen por su valor literario, su modernidad y su proyección sobre nuestra lengua castellana.¹¹

La relación entre Orígenes y Teresa ha sido puesta de relieve tanto por los estudios patrísticos como por los teresianos, aunque, hasta donde hemos podido comprobar, la cuestión no ha recibido un tratamiento específico desde la perspectiva del lenguaje poético místico que aquí proponemos. Basten estos dos testimonios como confirmación de la presencia indirecta de las figuras origenianas en el lenguaje místico de Teresa de Ávila. Entre los patrólogos, es M. Simonetti quien afirma que “más allá del específico ámbito exegético, el *Comentario al Cantar* de Orígenes, marcó un punto fundamental en la historia de la mística occidental, hasta llegar a Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz”.¹² En sentido histórico inverso, entre los teresianistas, ha sido recientemente el carmelita Manuel Diego Sánchez quien, tras recoger la tesis de Eulogio Pacho sobre la relación de la mística española con la literatura patrística, subrayó “que Jerónimo y Gregorio Magno, buenos concedores del pensamiento cristiano griego, sobre todo de la obra exegética y espiritual de Orígenes, bien pudieron hacer de filtros para hacerle llegar [a Teresa] lo mejor de esa teología que tenía un marcado carácter místico”.¹³

Para llevar a cabo el objetivo de presentar el modo en que la herencia patrística del lenguaje poético místico contribuyó a la configuración de la identidad de Jesús a partir de la

⁹ Remito a investigaciones previas sobre la obra de las beguinas desde la perspectiva poético-mística, donde consta bibliografía actualizada al respecto. Cf. AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*, Buenos Aires, Agape Libros, 2011.

¹⁰ Al respecto señala Balthasar: “Ninguno de los grandes maestros desde los capadocios hasta Agustín, Dionisio, Máximo, Escoto Eriúgena y Eckhart, pudo escapar al poder de atracción casi mágico que ejercía “el hombre de acero” (así se lo llamaba). [...] Desde varios lados a la vez, la herencia origenista a partir de ahora bien común anónimo de la Iglesia, va a expandirse sobre Agustín, y, a través de él, seguirá su curso hasta la Edad Media.” BALTHASAR, HANS URS VON, “Introduction”, en ORIGÈNE, *Esprit et feu*, t. I, Paris, Du Cerf, 1959, 12. (La traducción es nuestra)

¹¹ Si bien los dos grandes poetas místicos abulenses comparten el mismo lugar en esta historia, sin embargo, nuestra opción por Teresa, responde al interés por sumarnos a los numerosos homenajes que se están realizando al conmemorarse el quinto centenario de su nacimiento (1515-2015). <http://www.citesavila.org/web/docftp/Centenario%20Teresiano%20Propuesta%20de%20PATROCINO.pdf> (Consultado: 2.8.2012).

¹² SIMONETTI, MANLIO, “Introducción” a ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994, 31.

¹³ DIEGO SÁNCHEZ, MANUEL, OCD, “El trasfondo patrístico de la autobiografía teresiana”, en SANCHO FERMÍN, FRANCISCO JAVIER – CUARTAS LONDOÑO, RÓMULO (ED.), *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo, Universidad de la Mística, CITEs, 2011, 211.

hermenéutica alegórica de la Biblia, desarrollaremos la exposición en dos partes. En primer lugar, presentaremos el proceso de gestación de la figura de la herida salutífera y la mística nupcial desde la perspectiva de la interpretación origeniana del *Cantar*. En segundo lugar, presentaremos la recreación teresiana de la herida como dardo, flecha y saeta de amor y la transformación de la metáfora nupcial bíblica en el símbolo del matrimonio espiritual. Trabajaremos sobre los *Comentarios y Homilias al Cantar* del alejandrino a los que ya hicimos referencia y los textos más representativos del corpus teresiano donde aparecen las figuras de la herida y de las nupcias, a saber: *Libro de la Vida* (29), *Moradas del Castillo Interior*, (VI y VII), *Meditaciones sobre los Cantares*, y algunas de sus *Poesías*.¹⁴ Nuestro objetivo último es demostrar que la identidad poético mística de Jesús se configura desde Orígenes a Teresa sobre la mutua implicancia de la herida de amor y la mística nupcial.

2. La “herida salutífera” como lugar cristológico de la mística nupcial origeniana

Sobre la base del carácter poético no narrativo del *Cantar*, Paul Ricoeur interpretó este libro bíblico como una “metáfora nupcial”, a partir de la cual destaca la primacía de los movimientos del amor como eje en torno al cual se estructura el texto.¹⁵ Es en el escenario espacial de los desplazamientos de los personajes donde el juego de deseos y presencias evocadas aparece como uno de los indicios de lo nupcial. En este drama de búsqueda y posesión, la amada confiesa dos veces que está “enferma de amor” (Cant 2,5 y 5,8). Más allá de la polémica en torno a las interpretaciones del *Cantar*,¹⁶ hay una mujer que expresa su deseo de encontrar al amado, y lo hace con el lenguaje de la poesía. El sentido de “estar enfermo” y “débil” de la palabra hebrea “kî-hôlat” (“de la raíz “hlh”), fue traducido al griego por “τετραμε/νη”, herido (del infinitivo “τιτρω/σκω), de donde Orígenes acuña luego la figura de la “herida de amor”. Esta enfermedad de amor se cura con más amor, que es el que traerá la presencia del amado, con lo cual se revela la condición excesiva del

¹⁴ Se cita por la siguiente edición: TERESA DE JESÚS, SANTA, *Obras completas*, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD y Otger Steggink, O. CARM, Madrid, BAC, 1974.

¹⁵ Cf. RICOEUR, PAUL, “La metáfora nupcial”, en LACOQUE, ANDRÉ - RICOEUR, PAUL, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001, 275-311.

¹⁶ Cf. ANDIÑACH, PABLO R., *Cantar de los cantares. El fuego y la ternura*, Buenos Aires, Lumen, 1997, 31-36; MORLA, VICTOR, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los cantares*, Estella (Navara), Verbo Divino, 2004, 58-82.

deseo, que no es consecuencia de una carencia, como lo entendían los griegos, sino de un estado de plenitud: a más amor, mayor deseo de amor. En este contexto la herida es apertura que comunica con lo excesivo del don a través de la experiencia del dolor que cura el deseo de más amor. Por ello la “saeta de fuego” es el otro campo semántico que surge en torno a la “herida de amor”: “Porque es fuerte el amor como la muerte, / implacable como el sheol la pasión. / Saetas de fuego sus saetas” (Cant 8, 6). La flecha que hiere es poderosa, inexorable, ineludible, pues avanza como el fuego y transfigura a quien alcanza.

Sabido es que la interpretación alegórica de Orígenes se inserta en la doble tradición judía y cristiana,¹⁷ según la cual la literalidad de amado y amada es interpretada tipológicamente por los binomios Yahvé /Israel y Cristo/Iglesia.¹⁸ También es sabido que la novedad que introdujo el alejandrino es la incorporación de la interpretación psicológica – Cristo como Esposo (el Ungido) y el alma como Esposa–, lo cual en su caso –el único según Simonetti¹⁹– se logró sin desplazar la interpretación tipológica sino yuxtaponiéndose a ella a través de la figura del *anima ecclesiastica*, razón por la cual los términos origenianos son el Verbo (logos) y el alma (no individual sino eclesiástica),²⁰ la cual recibe el siguiente elogio: “Tú esposa; tú, alma eclesial, eres mejor que todas las almas que no son eclesiales. Ciertamente, si eres un alma eclesial, supera a todas las almas, si no eres mejor, no eres [verdaderamente] eclesial.”²¹

Pues bien, es justamente esta interpretación psicológica la que será adoptada por el lenguaje místico y es en este contexto hermenéutico que debe ponderarse la vitalidad histórica de la figura de la herida de amor. Se trata ante todo de una “herida salutífera” (*salutaris vulnus*). Dice Orígenes en el Prólogo al *Comentario* que:

“El alma es movida por el amor y deseo celestes cuando, examinadas a fondo la belleza y la gloria del Verbo de Dios, se enamora y recibe de él como una saeta y

¹⁷ Cf. CROUZEL, HENRI, “Introduction”, en ORIGÈNE, *Commentaire sur Le Cantique des cantiques*, Paris, du Cerf, 1991, t. I, 27-30.

¹⁸ Cf. SIMONETTI, MANLIO, “Introducción” a ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994, 26-27.

¹⁹ *Idem* 31.

²⁰ Cf. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, SAMUEL, “Introducción”, en ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, 18-19.

²¹ ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, H I, 10, pp. 73-74.

una herida de amor. [...] Si alguien logra con la capacidad de su inteligencia vislumbrar y contemplar la gloria y la hermosura de todo cuanto ha sido creado por él, pasmado por la belleza misma de las cosas y traspasado por la magnificencia de su esplendor como por una saeta bruñida, en expresión del profeta [Is 49, 2], recibirá de él una herida salutífera y arderá en el fuego delicioso de su amor.”²²

El Padre o el Espíritu son los arqueros, la saeta es el Verbo, por ello la herida es trinitaria, cristológica y soteriológica. Se trata de una “herida interior de amor”²³ pues hiere la divinidad que habita en el alma, y con esta acción actualiza el principio de la dignidad y belleza del alma. Esta herida comunica lo exterior con el interior, lo divino con el alma, por ello es una dulce herida que lo lleva a exclamar: “¡Qué felicidad es ser herido por este dardo!”²⁴ Más aún es puerta que conduce al alma al conocimiento de sí, el cual consiste en el reconocimiento de su belleza primera, en saber que ella es de linaje divino. Por ello, afirma P. Ciner que “la participación con lo divino sólo se actualiza cuando se produce esta herida y que es en este momento cuando el alma adquiere la verdadera gnosis.”²⁵ “Pero – agrega– para recibir la herida de Dios es necesario desnudar los miembros, es decir, ofrecerse voluntariamente para que esta unión se produzca”, porque “el encuentro entre Dios y el alma es el encuentro entre dos libertades”.²⁶ Más allá de las discusiones que pueda suscitar la antropología origeniana, lo cierto es que la determinación cristológica de la herida será fundamental para la herencia poético-mística. Se trata de una herida provocada por la percepción de la belleza –hasta aquí la herencia platónica– pero que, por ser cristológica, es herida de plenitud que se origina en una acción (la de la alianza) y se orienta hacia una acción (la de la salvación). Precisamente, al comentar el versículo 2, 5 del *Cantar*, Orígenes se refiere a las “heridas salutíferas” señalando que “es necesario que Dios golpee a las almas con tales heridas, que las traspase con tales saetas y dardos”,²⁷ aunque

²² ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994, Prólogo 2, 17., p. 45.

²³ *Idem*, L I, 1,4, p. 80.

²⁴ ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, H II, 8, p. 100.

²⁵ CINER, PATRICIA A., *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística*, Mendoza, Instituto de Filosofía, 2000, 181.

²⁶ *Idem* 185.

²⁷ ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994, L III, 8, 13, p. 237.

advierte también sobre las heridas de muerte del maligno”²⁸, pues sabe bien que no toda herida salva, sino sólo aquella que procede del Dios amor porque sólo ella despierta amor. No se trata de una herida ontológica sino cristológica, hecho al que también se refiere en la segunda *Homilía*.²⁹

Y para que no queden dudas de que la perspectiva de fondo de la herida salutífera es teologal cristiana y no platónico ontológica, la constelación figural de la “herida de amor” y la “saeta de fuego” se completa con la figura del “pecho de Jesús”, que interpreta Orígenes “como la parte principal del corazón”.³⁰ El pecho o seno es considerado como la puerta de acceso a los secretos del amor de Dios, cuya dinámica de revelación en el ocultamiento es tributaria del dinamismo estético³¹ del *Cantar*, según el cual cada revelación de lo oculto provoca el deseo de mayor revelación³². En la primera *Homilía* Orígenes refiere este dinamismo a su experiencia mística, mostrando al desnudo el proceso de apropiación del lenguaje del *Cantar* para expresar su propia unión mística. Así dice el texto origeniano:

“Luego, la esposa contempla al Esposo, el cual, una vez visto, desaparece. Y hace esto reiteradamente en todo el Cántico. Nadie puede comprender esto, sino aquel que lo ha padecido él mismo. Frecuentemente, Dios me es testigo, he contemplado al Esposo que se acercaba a mí y estaba conmigo lo más posible. El cual repentinamente me dejaba y no podía encontrar al que buscaba. Nuevamente deseo su venida y a veces viene de nuevo, y cuando ha aparecido y ha sido abrazado por mis manos, otra vez se me escapa y, cuando se me ha escapado, nuevamente es buscado por mí. Y esto lo hace de modo frecuente, hasta que lo posea verdaderamente y ascienda apoyada sobre mi amado.”³³

²⁸ *Idem*, L III, 8, 16, p. 238.

²⁹ ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, H II, 8, pp. 99-100.

³⁰ ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994, L I, 2, 2-6, pp. 84-85.

³¹ Cf. BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*. Madrid, Encuentro, 1986, 393-411.

³² Cf. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, SAMUEL, “Introducción”, en ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, 26.

³³ ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, H I, 7, pp. 69-70.

En torno al Verbo Esposo se abre otro campo semántico que es el de “la cámara del tesoro de Cristo”, que es el “pensamiento secreto y recóndito”, “depósito de Dios” en que Cristo nos introduce,³⁴ y que poéticamente expresan las figuras del vino y el perfume derramado.³⁵ La relación del pecho-corazón del Esposo con los perfumes y el vino, aparece también en la primera *Homilía*.³⁶ Aunque no podemos desarrollarlo aquí *in extenso*, no queremos dejar de señalar que esta exégesis origeniana del pecho como fuente de alimento se convirtió durante la Edad Media en un motivo iconográfico y místico-visionario, como lo ha demostrado V. Cirilot.³⁷

Ahora bien, el último paso de nuestra argumentación consiste en demostrar que la herida del corazón provocada por la saeta del amor es el lugar cristológico de las nupcias. En efecto, la herida es la estrella principal de la constelación nupcial en torno a la cual se organizan las otras figuras nupciales como la bodega y el vino, el huerto y los perfumes, el deseo y el exceso, y hasta la forma de drama a la que alude una y otra vez³⁸ se apoya sobre la herida en tanto a través de ella se opera la apertura a la alteridad.

El fin último del *Comentario* origeniano es proponer un camino para “llegar a la unión con Dios por los caminos del amor”³⁹. La curación de la herida de amor se realiza ofreciendo más amor, pero no cualquier amor sino el amor nupcial, que es libre y fiel a la vez. Si como señala Balthasar el aspecto más interior de la mística origeniana de la Palabra es la Pasión del Verbo,⁴⁰ podríamos hablar entonces de “nupcias salutíferas” del Verbo, y comprender desde esta herida kenótica del Gólgota el anonimato omnipresente que dentro del pensamiento cristiano ha adquirido la voz de Orígenes.⁴¹ Comprendemos ahora la razón

³⁴ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994, L I, 5, 3-5, p. 110.

³⁵ *Idem*, L I, 1, 2, 23; 1, 3, 12, pp. 91-96.

³⁶ Cf. ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, H I, 6, p. 64. Aunque no

³⁷ Cf. CIRLOT, VICTORIA, “Hildegard y Juan de Patmos”, en *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder, 2005, 67-93.

³⁸ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994, Prólogo 1, 1; L II, 10,8, pp. 35 y 201.

³⁹ *Idem*, Prólogo 3,7, p. 59.

⁴⁰ Cf. BALTHASAR, HANS URS VON, “Introduction”, en ORIGÈNE, *Esprit et feu*, t. I, Paris, Du Cerf, 1959, 15-16.

⁴¹ Permítasenos compartir un pasaje memorable de Balthasar sobre la relación entre esta mística de la palabra y la eclesiología origeniana, el cual contribuye a que comprendamos mejor el alcance de su “alma eclesiástica”: “En efecto, Orígenes piensa que la herida de la lanza del Gólgota es el símbolo de otra herida de

que llevó a san Jerónimo a afirmar en el Prólogo a las *Homilías* que “Orígenes, habiendo superado a todos en el resto de los libros, en el *Cantar de los cantares* se superó a sí mismo”, más aún, que “las palabras: ‘El Rey me introdujo en su habitación’ se cumplen en él”.⁴²

3. La recreación teresiana: el “dardo de amor” y el “matrimonio espiritual”

“Seáis bendito, Señor, que por vuestra parte no perderemos nada. ¡Qué de caminos, por qué de maneras, por qué de modos nos mostráis el amor! Con trabajos, con muerte tan áspera, con tormentos, sufriendo cada día injurias y perdonando; y no sólo con esto sino con unas palabras tan herideras para el alma que os ama, que la decís en estos Cánticos y la enseñáis que os diga [...]. Pues, Señor mío, no os pido otra cosa en esta vida sino que me ‘beséis con beso de vuestra boca’”.⁴³ Este texto reúne los elementos fundamentales de la configuración del lenguaje metafórico de la herida de amor y de la mística nupcial de la escritora abulense. En efecto, Teresa asume de modo indirecto aquí la tradición origeniana de la interpretación psicológica del *Cantar*, para la cual el Esposo es Cristo (el Ungido) y el Verbo (Palabra). El proceso de apropiación se pone de manifiesto en la expresión “palabras tan herideras”, con la cual Teresa actualiza la ya entonces milenaria tradición homilética origeniana de la “Palabra que hiera”, a la vez que reformula la tradición de su mística nupcial, al sostener a diferencia del alejandrino que la unión acontece en el encuentro con la

lanza espiritual, que hirió al Verbo y lo hizo expandir. Tuvo en efecto la intuición de que toda Palabra de Dios vertida en este mundo es el fruto de esta única herida. Ningún discípulo se deslizó por este rincón del origenismo. Por esta razón, las intuiciones fulgurantes que penetran el misterio de la kénosis del Dios que se despoja a sí mismo, son tan raras. En Orígenes mismo no surgen sino de modo intermitente, a contracorriente de su pensamiento dominante. Que el despojamiento sea sabiduría, sabiduría la abyección y la inutilidad, sabiduría la debilidad y la impotencia, pero sabiduría que se vacía a sí misma, que se expande, que se deja crucificar; estas son las verdades que no podía percibir sino raramente este gran amante de la sabiduría. Pero, ¿no sería necesario, entonces, preparar en las almas las ‘descensiones in corde’ para seguir la marcha de la sabiduría divina? [...] Esta posibilidad se vuelve extrañamente tangible en la visión que Orígenes tenía de la Iglesia de su tiempo. Se había despertado definitivamente del sueño de la Esposa de Dios, pura de todo pecado. Orígenes, el primero, mira de frente toda la verdad: la Iglesia inmaculada no es pura sino porque cada día, a cada hora, es lavada por la sangre de Cristo de su infidelidad, de su prostitución de cada día, de cada hora. Si aquí hay ‘ascensio’, hay al menos, al mismo tiempo, ‘descensio’.” BALTHASAR, HANS URS VON, “Introduction”, en ORIGÈNE, *Esprit et feu*, t. I, Paris, Du Cerf, 1959, 32-34. (La traducción es nuestra)

⁴² ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000, Prólogo, p. 43-44.

⁴³ TERESA DE JESÚS, SANTA, *Meditaciones sobre los Cantares*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, 3,11-12, pp. 347-348.

humanidad de Cristo.⁴⁴ Su actitud ante la fuente bíblica –sobre todo del *Cantar*– la sitúa dentro de la tradición origeniana,⁴⁵ mientras que su afirmación de la presencia de Jesús como hombre en las tres últimas *Moradas del Castillo interior*, aleja su propuesta nupcial de recepciones espiritualizantes.⁴⁶

Si bien es cierto que como señala Juan Martín Velasco, Teresa es un caso de creación verbal propiamente dicha,⁴⁷ en la configuración de su simbología mística la presencia de los tópicos acuñados por Orígenes se despliegan en figuras que inauguran tradiciones renovadas. Es el caso de la transformación de la figura de la herida en la “gracia del dardo” y de las “nupcias” en “las vistas, desposorio y matrimonio espiritual”, que según Tomás Álvarez corresponden a las tres últimas moradas.⁴⁸

Lo que en Orígenes era novedad hermenéutica, en Teresa es consumación, en la medida en que experiencia y lenguaje, presencia e interpretación, configuran una totalidad que ella unifica como sujeto del padecer y del decir. Si bien Teresa distingue tres etapas en el proceso que va de la experiencia a la palabra: experimentar la recepción de la gracia, vivir, entenderla y comunicarla⁴⁹, sin embargo no hay precedencia temporal entre experiencia y lenguaje místico, ya que el lenguaje es el medio en que el místico toma conciencia de su vivencia.⁵⁰ La ruptura y desproporción entre la vivencia y la palabra provoca una tal explosión interior en el proceso de gestación, que termina arrastrándolo hacia la búsqueda de símbolos originarios que den cuenta de la desmesura de lo vivido. Afirma J. M Velasco al respecto:

⁴⁴ Cf. CINER, PATRICIA ANDREA, *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística*, Mendoza, Instituto de Filosofía, 2000. 192-200.

⁴⁵ Cf. DIEGO SÁNCHEZ, MANUEL, OCD, “El trasfondo patristico de la autobiografía teresiana”, en SANCHO FERMÍN, FRANCISCO JAVIER – CUARTAS LONDOÑO, RÓMULO (ED.), *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo, Universidad de la Mística, CITEs, 2011, 223-227; LLAMAS, ROMÁN, OCD, *Biblia en Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2007, 145-149.

⁴⁶ Cf. TERESA DE JESÚS, SANTA, *Libro de la Vida*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, cap. 22, 6-9, pp. 101-102.

⁴⁷ Cf. VELASCO, JUAN MARTÍN, *El fenómeno místico*, Barcelona Trotta, 2003, 51.

⁴⁸ ÁLVAREZ, TOMÁS (dir.), *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 2006, Voz “Desposorio espiritual”, pp. 208-214 y “Simbología teresiana”, p. 574.

⁴⁹ “Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia; otra es saber decirla y dar a entender cómo es.” TERESA DE JESÚS, SANTA, *Libro de la Vida*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, cap. 17, 5, p. 80.

⁵⁰ Cf. VELASCO, JUAN MARTÍN, *El fenómeno místico*, Barcelona Trotta, 2003, 59.

“Los elementos que originan el texto serían una experiencia intensa de esa Presencia originante –verbalizada ya con ayuda de la tradición y el contexto–, una predisposición del sujeto lírica y psicológica: unos materiales formados por la vida y sus circunstancias, un marco de interpretación cristalizado en la escritura y la tradición espiritual.”⁵¹

La saeta o flecha, a la que se refiere Teresa en el capítulo 29 del *Libro de la Vida*, forma parte de una visión en la que un ángel “pequeño y hermoso mucho” la traspasa con un “dardo de oro largo” que le llegaba con su fuego al corazón y las entrañas, provocándole un dolor suave.⁵² Esta experiencia que durará alrededor de once años, entre 1560 y 1571 aproximadamente, se conoce como “gracia del dardo” y se encuentra integrada al campo semántico de los símbolos esponsales. En el capítulo sexto de las *Meditaciones sobre los Cantares*, Teresa unifica herida y sponsalidad al atribuir la saeta a la voluntad de la amada que hiere con su acción el corazón del mismo Dios.⁵³ Prueba de ello es que el campo semántico de la herida reaparece en torno a la simbólica erótica de las sextas y séptimas *Moradas*, a las que incorpora las costumbres de su contexto cultural, transformando las nupcias místicas en desposorios y matrimonio espiritual, a la vez que mantiene los símbolos bíblicos y origenianos –la bodega, el vino, la embriaguez, los olores, el manzano, los perfumes, el huerto, el pecho– como ámbitos donde acontece la unión, espacios de la pura gratuidad del amor, que la alteridad de la herida del dardo ha hecho posible. Así la obertura de las anteúltimas *Moradas*:

“Pues vengamos, con el favor del Espíritu Santo, a hablar en las sextas moradas, adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo y procura más lugar para estar sola y quitar todo lo que puede, conforme a su estado, que la puede estorbar de esta soledad. Está tan esculpida en el alma aquella vista, que todo su deseo es tornarla a gozar.”⁵⁴

⁵¹ *Idem*, 63.

⁵² Cf. TERESA DE JESÚS, SANTA, *Libro de la Vida*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, cap. 29, 13, p. 131.

⁵³ Cf. TERESA DE JESÚS, SANTA, *Meditaciones sobre los Cantares*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, 6, 5, p. 355.

⁵⁴ TERESA DE JESÚS, SANTA, *Moradas del Castillo Interior*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, VI, 1,1, p. 404.

Nupcias entre el Esposo y el alma a partir de la herida, deseo de mayor amor desde la experiencia de plenitud. En estos desposorios, “siente ser herida sabrosísimamente, más no atina cómo ni quien la hirió; más bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida.”⁵⁵ La herida permanece abierta y, por eso, esta morada no es definitiva como lo es la última, sino reversible y transitoria.⁵⁶ Sin embargo, ya está en camino hacia la consumación definitiva del amor, que a diferencia del *Cantar*, y siguiendo a Orígenes, Teresa identificará con el matrimonio.⁵⁷ Así, al entrar en las séptimas *Moradas* que se encuentran en el centro mismo del alma, con la unión sobreviene la paz y el reposo, de los cuales el beso del comienzo del *Cantar*, es recuperado al final como símbolo supremo⁵⁸. En la poesía “Mi amado para mí”, Teresa expresa la unidad de la dimensión esponsal y heridera de su experiencia:

*“Ya toda me entregué y di
y de tal suerte he trocado
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.*

Cuando el dulce Cazador
me tiró y dejó herida
en los brazos del amor
mi alma quedó rendida,
y cobrando nueva vida

⁵⁵ TERESA DE JESÚS, SANTA, *Moradas del Castillo Interior*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, VI, 2, 2, p. 408.

⁵⁶ Cf. ÁLVAREZ, TOMÁS (dir.), *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 2006, Voz “Desposorio espiritual”, pp. 211-214.

⁵⁷ CINER, PATRICIA ANDREA, “Una visión filosófica de Las Moradas”, en LARRAURI, M.I.- P. CINER, M. I., *Actualidad de la Mística Teresiana como vía de conocimiento metafísico*, Breviarios de la Universidad Católica de Cuyo, Año 4, Nº22, 1997. ISBN: 950-559-066-0; ISSN: 0329-0263, 35-60, 56-57.

⁵⁸ Cf. TERESA DE JESÚS, SANTA, *Moradas del Castillo Interior*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, VII, 3, 13, p. 446.

de tal manera he trocado
 que mi Amado para mí
 y yo soy para mi Amado.

Hirióme con una flecha
 enherbolada de amor
 y mi alma quedó hecha
 una con su Criador;
 ya yo no quiero otro amor,
 pues a mi Dios me he entregado,
 y *mi Amado es para mí*
 y *yo soy para mi Amado.*⁵⁹

Mientras las de Orígenes eran “nupcias salutíferas”, las de Teresa son “herideras nupcias de paz” pues el fruto de la herida de amor es la paz. El lenguaje místico cristiano es lenguaje de la carne, cuya profundidad es el amor manifestado en la belleza de las nupcias con el Dios que habita en el interior: el Verbo encarnado que otorga la salvación y la paz en el espacio abierto por la herida.

Entre las obras de arte que inmortalizaron la “transverberación del corazón”, la escultura de Gian Lorenzo Bernini (1651, Santa Maria della Vittoria, Roma) es quizás la que mejor ha expresado la esencia de la experiencia teresiana del amor sponsal que se une al alma hiriéndola. Al inaugurar su restauración en 1996, así expresaba Camilo Maccise la actualidad de la misión de Teresa: “La imagen esculpida por Bernini, en este momento en

⁵⁹ TERESA DE JESÚS, SANTA, “Mi Amado para mí”. *Poesías*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974, p. 502. Cf. tb. “Buscáte en Mí” y “Hermosura de Dios”, pp. 503-504.

que el deseo de Dios y el interés por la mística crecen en el mundo, presenta a Teresa en el esplendor de su humanidad, en la belleza de su feminidad y de su sponsalidad, totalmente entrega a Dios en alma y cuerpo, con el ardor de la Esposa que, vulnerada por el amor del Esposo, anhela comunicar a todos la belleza, la bondad y la gracia de su Señor”.⁶⁰

Como el gran arte cristiano, tampoco el lenguaje de la mística cristiana –sea ésta más predominantemente objetiva o subjetiva según las épocas– quiere llamar la atención sobre sí mismo, sino sobre el misterio de Jesús. La herida mantiene la tensión de la distancia, y por ello es precisamente en la herida donde acontece la unión inconcebible entre Dios y el hombre por el don del mutuo amor y deseo. Por esta condición de apertura al otro, el lenguaje estético simbólico de los místicos prueba, frente a otros discursos teológicos y religiosos, que sabe mantener viva la relación con la experiencia del Dios que habita en el centro, que vivir es vivir desde ese centro donde Dios se revela a sí mismo en la forma humana del amor, y que esta manifestación de lo oculto es para todos pero sólo la reciben los pequeños que se dejan desnudar y desposeer.⁶¹ Al recuperar en la metáfora nupcial la centralidad del amor que se entrega en perpetuo acrecentamiento del deseo, Teresa le devuelve al amor humano su dinamismo de donación oblativa, a la vez que recupera para el amor divino el dinamismo erótico del éxtasis mutuo.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

1. ÁLVAREZ, TOMÁS (dir.), *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, ²2006.
2. ANDIÑACH, PABLO R., *Cantar de los cantares. El fuego y la ternura*, Buenos Aires, Lumen, 1997.
3. BALTHASAR, HANS URS VON, “Introduction”, en ORIGÈNE, *Esprit et feu*, t. I, Paris, Du Cerf, 1959, 11-54.
4. ——— *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*. Madrid, Encuentro, 1986.
5. CERTEAU, MICHEL DE, *La fábula mística siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

⁶⁰ Citado por ÁLVAREZ, TOMÁS (dir.), *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 2006, Voz “Corazón, transverberación del”, 180.

⁶¹ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, ²1998, 71-72.

6. CINER, PATRICIA ANDREA, *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística*, Mendoza, Instituto de Filosofía, 2000.
7. ——— “Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿una cuestión mal planteada?”, en *Scripta Medievalia*, Revista de Pensamiento Medieval, Año I, N° 1, 2008, ISSN N° 1851-8753, pp. 71-90.
8. ——— “Una visión filosófica de Las Moradas”, en LARRAURI, M.I.- P. CINER, M. I., *Actualidad de la Mística Teresiana como vía de conocimiento metafísico*, Breviarios de la Universidad Católica de Cuyo, Año 4, N°22, 1997. ISBN: 950-559-066-0; ISSN: 0329-0263, 35-60.
9. CIRLOT, VICTORIA, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder, 2005.
10. CROUZEL, HENRI, “Introduction”, en ORIGÈNE, *Commentaire sur Le Cantique des cantiques*, Paris, du Cerf, 1991.
11. DANIELLOU, JEAN, *Orígenes*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1958.
12. ——— *Bible et Liturgie*, Paris, Du Cerf, 1951.
13. DIEGO SÁNCHEZ, MANUEL, OCD, “El trasfondo patrístico de la autobiografía teresiana”, en SANCHO FERMÍN, FRANCISCO JAVIER – CUARTAS LONDOÑO, RÓMULO (ED.), *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo, Universidad de la Mística, CITEs, 2011, 203-239.
14. DIEGO SÁNCHEZ, MANUEL, OCD, *Bibliografía Sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2008.
15. GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, “Mística, estética y arte literario en Teresa de Jesús”, en TEOFANES EGIDO, VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA Y OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.) *Actas del Congreso Internacional Teresiano 4-7 de octubre 1982*, Salamanca, 1983, 459-478.
16. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.
17. HERRÁIZ GARCÍA, MAXIMILIANO, *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1992.
18. ——— *La oración, historia de amistad*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1995.
19. LARRAURI, M.I., “Intuición y metafísica en el universo teresiano” en LARRAURI, M.I.- P. CINER, M. I., *Actualidad de la mística teresiana como vía de conocimiento metafísico*, Breviarios de la Universidad Católica de Cuyo, Año 4, N°22, 1997. ISBN: 950-559-066-0; ISSN: 0329-0263, 2- 31.
20. LECLERQ, JEAN, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, Salamanca, Sígueme, [1963] 2009.
21. LLAMAS, ROMÁN, OCD, *Biblia en Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2007.
22. MARCOS, JUAN ANTONIO, “‘Concertar esta mi desbaratada vida’ (El círculo hermenéutico vida-lenguaje), en SANCHO FERMÍN, FRANCISCO JAVIER – CUARTAS LONDOÑO, RÓMULO (ED.), *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo, Universidad de la Mística, CITEs, 2011, 159-177.
23. MARTÍNEZ, CELESTE, “El huerto como imagen del alma en el Libro de la Vida: tradición literaria y lenguaje simbólico en Santa Teresa”, en SANCHO FERMÍN, FRANCISCO JAVIER – CUARTAS LONDOÑO, RÓMULO (ED.), *El libro de la*

- vida de santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo, Universidad de la Mística, CITES, 2011, 275-291.
24. MORLA, VICTOR, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los cantares*, Estella (Navara), Verbo Divino, 2004.
 25. NEWMAN, BARBARA, *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1987.
 26. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Introducción y notas de Manlio Simonetti, Trad. de Argimiro Velasco Delgado, O.P., Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 1994.
 27. — *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre, Madrid, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, 2000.
 28. PACHO, EULOGIO, *El apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la Espiritualidad Clásica Española 1450-1650*, Burgos, Monte Carmelo, 2008, 1015-112. (cap. XI “Apogeo de la mística. La espiritualidad teresiano-sanjuanista”).
 29. PRADO ROVELLA, RICARDO, OCD, *Belleza y experiencia mística. Impulso amoroso y atracción estética. Santa Teresa de Jesús – San Juan de la Cruz*, Impresiones Buenos Aires, 2007.
 30. RICOEUR, PAUL, “La metáfora nupcial”, en LACOQUE, ANDRÉ - RICOEUR, PAUL, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001, 275-311.
 31. TERESA DE JESÚS, SANTA, *Obras completas*, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD y Otger Steggink, O. CARM, Madrid, BAC, 1974.
 32. VELASCO, JUAN MARTÍN, *El fenómeno místico*, Barcelona Trotta, 2003.