

*CONFORME A MI INGENIO*  
¿UN ECO HUARTIANO EN  
LAS MORADAS DE SANTA TERESA?

Santa Teresa de Ávila nunca tuvo reparos en abordar los aspectos psicossomáticos de sus experiencias místicas. Su lucha de toda una vida contra una enfermedad crónica y la compleja patología de sus estados contemplativos la habían alertado sobre los vínculos que enlazaban el castillo interior a su envoltura corpórea. “Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo” (*Vida*, 22, 10)<sup>1</sup>. No empecé el miedo del aprisionamiento corpóreo que la obsedía y los recuerdos vívidos de sus vuelos de espíritu<sup>2</sup>, Santa Teresa recalca con firmeza la naturaleza “encarnacional” de la experiencia religiosa. Se había lanzado a la búsqueda de principios somáticos para discernir entre fenómenos paranormales genuinos y trances espurios, dando pie a su celebrado análisis de la melancolía y demás trastornos alucinatorios. A la par con una estirpe distinguida de místicas medievales, su crítica de los alumbrados también la había llevado a ubicar la humanidad de Cristo en el centro mismo de su ascenso contemplativo<sup>3</sup>. La santa carmelita, a pesar de arrostrar la

<sup>1</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, eds. Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, BAC, 1986, t. 74, p. 123. De ahora en adelante nos referiremos a esta ed. como *OC*; cito, entre paréntesis, *Vida* y *Fundaciones* seguidas de capítulo y párrafo; *Moradas*, de número de *Morada* que uso, capítulo y párrafo. Véase otra reformulación de esta idea en sus *Moradas*, 6, 1, 18 (*OC*, p. 526). Este artículo fue escrito en inglés y traducido al español por mí.

<sup>2</sup> *Moradas*, 6, 5 es la fenomenología teresiana más sistemática de sus “vuelos” exocorpóreos.

<sup>3</sup> *Libro de la Vida*, 22. CAROLINE WALKER BYNUM ha argüido persuasivamente la singular importancia religiosa de la humanidad de Cristo en las prácticas ascéticas y la devoción eucarística de las místicas medievales cristianas: subraya particularmente la experiencia simbólica de sus propios cuerpos como alimento en relación con la humanidad macerada del Cristo crucificado (cf. *Holy feast and holy fast: The religious significance of food to Medieval women*, University of California Press, Berkeley, 1988). Esta autopercepción eucarística, con toda la imagi-

susplicacia inquisitorial, nunca temió precisar las expresiones corporales de su odisea espiritual, sin prescindir de las más atrevidas, según era requerido “a instancia” de sus confesores. Acomete esta faena con exquisita destreza y perspicacia, consignando por escrito sus incisivas observaciones fenomenológicas. Francisco Márquez Villanueva no exagera al aseverar que “ningún otro autor en toda la literatura ascético-mística, y tal vez nadie anterior a Huarte de San Juan ha estado más atento a las interacciones entre alma y cuerpo y a sus inevitables consecuencias sobre el tenor de la actividad contemplativa”<sup>4</sup>.

Sin embargo, estas ideas psicosomáticas no se desarrollan en un vacío. Por el contrario, sus intuiciones antropológicas rinden testimonio del dinámico clima intelectual en el que fueron gestadas. Sin menospreciar su talento exquisito para el autoescrutinio y sus reiteradas profesiones de mujer “iletrada”, sus estudiosos modernos apenas han comenzado a escrutar una fuente importante de la que pudo servirse al tratar los aspectos más intrincados de la relación mente-alma-cuerpo: la abundante literatura médica en el vernáculo de la España del siglo xvi.

Queremos rastrear aquí la posible reverberación de un tema del *Examen de ingenios* (1575) de Huarte de San Juan en las *Moradas* de Santa Teresa<sup>5</sup>. Decimos “reverberación” y no “intertextualidad”, ya que no podemos aseverar con certeza que Teresa conociese de primera mano esta influyente obra. Por otra parte, las *Moradas* exhiben unos desarrollos temáticos que no se encuentran en sus obras previas y que resuenan de forma significativa la antropología médica huartiana. Esto no debe sorprendernos. Sus confesiones de desmemoriada quizás constituyan una pesadilla filogenética, pero sus escritos atestiguan con claridad cómo pudo asimilar y transfigurar sus olvidadas fuentes. De hecho, según vere-

---

nería concomitante, no es tan prominente en la experiencia teresiana como en el de las otras místicas que Bynum estudia. Sin embargo, las ideas psicosomáticas de Santa Teresa están vinculadas íntimamente a un modo singular de experimentar la humanidad de Cristo en la espiritualidad española del siglo xvi, la cual la aproxima desde otro ángulo a la esfera de estas contemplativas.

<sup>4</sup> “El símil del castillo interior: sentido y génesis”, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Universidad, Salamanca, 1983, t. 2, pp. 495-522. De ahora en adelante, nos referiremos a estas *Actas* como *ACIT*.

<sup>5</sup> Manejamos la edición crítica de Guillermo Serés de HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios*, Cátedra, Madrid, 1989 —de ahora en adelante *E.I.* Esta ed. completamente anotada se basa en la *editio princeps* del *Examen* de 1575, pero incorpora todas las adiciones posteriores, enmiendas inquisitoriales y demás *marginalia* en la edición postcensura de 1594.

mos después de reseñar la obra de Huarte, su retórica sutil de la “ofuscación”<sup>6</sup> recrea en el cuerpo de este texto cuán profundamente llegó a comprender, en términos que se me antojan “huartianos”, las peculiaridades psicológicas de su *ingenio* imaginativo.

#### LA TIRANÍA DE LA NATURALEZA Y LA DIVERSIDAD DE LOS INGENIOS

Huarte aborda desde un principio su concepción sociobiológica de reforma cívica en el *Examen de ingenios*. Según declara en el prólogo a la *editio princeps* de Baeza en 1575, el doctor navarro nos va a ofrecer un análisis fisiológico de los *ingenios* y de cómo pueden ser utilizados racionalmente para la restauración del cuerpo social en el espíritu utópico del legislador de Platón —es decir, asignándole a cada individuo el “arte” social para el cual se halla singularmente equipado en estricta concordancia con su compleción humoral.

El foco de su análisis, y el término en el que nos centraremos cuando pasemos a Santa Teresa, es el *ingenio* definido como ‘aptitud’, ‘destreza’, ‘inteligencia’, ‘dote’, ‘facultad’ además de lo que en inglés se designaría perfectamente como *wit* o *acumen*. *Ingenio* según la conocida acepción huartiana denota la “natura” de un individuo, su disposición temperamental para ejecutar un arte adecuadamente<sup>7</sup>. El *Examen* ofrece una tipología científica de los *ingenios*: una caracterización fisiológica de cada temperamento según el humor particular (sangre, flema, bilis negra o bilis amarilla) y estados concomitantes (humedad *vs.* sequedad, frialdad *vs.* calor) que predominan en el cerebro<sup>8</sup>. Cada temperamento, o debiéramos decir *destemplanza*, refleja un estado específico de desequilibrio cerebral, uno de los posibles trastornos humorales que acarrea inevitablemente la condición enfermiza de nuestra humanidad caída. El alma racional del esquema galeno-aristotélico-huartiano está vinculada al cuerpo de forma casi indisoluble.

<sup>6</sup> Adoptamos aquí el término de ALISON WEBER, *Theresa of Avila and the rhetoric femininity*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

<sup>7</sup> Para una reseña sinóptica de las definiciones clásicas y medievales del *ingenio* véase la nota sustancial de SERÉS, *E.I.*, p. 150, n. 3.

<sup>8</sup> Para una reseña detallada de las fuentes greco-filosóficas de Huarte de San Juan véanse tanto el erudito ensayo introductorio de SERÉS (pp. 13-131, esp. 70-107) como sus generosas notas a lo largo del texto (cada una de sus discusiones suple extensas bibliografías sobre estas fuentes y la historia de su transmisión latina durante la baja Edad Media).

Por ende, cada una de sus tres facultades (la memoria, la imaginación y el entendimiento) se ve afectada positiva o negativamente por una destemplanza específica (flemática, sanguínea, colérica o melancólica), dando pie a un emparejamiento de los *ingenios* con las diversas profesiones (medicina, teología, filosofía, derecho, poesía, contemplación o milicia)<sup>9</sup>.

Podemos resumir de la siguiente forma su clasificación humoral de los *ingenios*<sup>10</sup>:

<i>Humor</i> Facultad mejorada	HÚMEDO	SECO
FRÍO	<i>flemático</i> ninguna	<i>melancólico</i> entendimiento
CALIENTE	<i>sanguíneo</i> memoria	<i>colérico</i> imaginación

I) Cuando el cerebro está frío y húmedo, el estado humoral predominante es el flemático: en este caso, ninguna de nuestras facultades se beneficia.

II) Cuando el cerebro está caliente y húmedo, el estado preponderante —el sanguíneo— robustece la memoria, es decir la capacidad retentiva que nos permite almacenar datos empíricos y las figuras creadas por nuestra imaginación. Este estado es particularmente prominente durante la adolescencia.

III) Cuando el cerebro está caliente y seco, la cólera es el estado humoral que prevalece, realizando la imaginación, es decir la facultad simbólica que permite el manejo de conceptos por medio de “figuras” mentales y analogías (nuestra aptitud representacional)<sup>11</sup>.

IV) Cuando el cerebro está frío y seco, la melancolía predomina y se aguza el entendimiento teórico, la capacidad mental de engen-

<sup>9</sup> Mi resumen, y la reseña concomitante de la tipología humoral huartiana, omite deliberadamente toda idea desarrollada en la ed. expandida de 1594 —por ejemplo, sus definiciones reformuladas del *ingenio*, la imaginación y el intelecto teórico— por razones metodológicas: para poner de relieve estrictamente las ideas huartianas a las que Santa Teresa pudo verse expuesta con base en la cronología de sus obras respectivas.

<sup>10</sup> Nuestro bosquejo se basa en la discusión huartiana del cap. 5 según la ed. de 1571 (*E.I.*, pp. 249-276).

<sup>11</sup> “Todo aquello que dijere buena figura, buen propósito y encaje, todas son gracias de la imaginativa, como son los donaires, apodos, motes y comparaciones” (*E.I.*, p. 437). Véase *infra* la relación entre la imaginación y la retórica religiosa.

drar conceptos puros. Este es el *ingenio* de la sabiduría, una facultad activa y creadora propia de la vejez<sup>12</sup>.

Cabe subrayar tres aspectos de esta taxonomía para futura referencia. En primer lugar, es importante que notemos la mutua exclusividad de dos estados humorales cualesquiera. Según lo explica Huarte, es imposible que una persona sobresalga al mismo tiempo por su imaginación y su entendimiento o que goce simultáneamente de una memoria sobresaliente y de un intelecto agudo: la humedad y la sequedad, lo mismo que el calor y el frío, son estados cerebrales mutuamente incompatibles<sup>13</sup>.

Huarte, por otra parte, matiza sus bosquejos gnoseológicos con importantes gradaciones. Cada una de sus cuatro categorías admite nuevas subdivisiones de acuerdo con el grado preciso de desequilibrio humoral que aqueja a un individuo, permitiéndole explicar las posibles transiciones de un humor a otro y así ofrecer descripciones más refinadas de los estados humorales intermedios entre la armonía paradisíaca y la locura patológica. Huarte, por ejemplo, reivindica la temida melancolía al bosquejar los varios tipos de relación entre la bilis negra (la *atra bilis* clásica) y el “calor ventricular”, distinguiendo entre la melancolía normal y el atrabiliarismo febril (“la melancolía por adustión”). La primera es una pasión naturalmente fría y seca, lo que favorece al intelecto racional. La última casi raya en la cólera debido al calentamiento, ora fomentando el genio poético —el *furor divinus* de los neoplatónicos renacentistas—, ora exacerbando el cerebro afligido por un calor extremo que desemboca en la locura delusoria del “ingenioso” hidalgo cervantino y demás distorsiones imaginativas: ta-

<sup>12</sup> Esta concepción del entendimiento como una facultad mental independiente que engendra sus propios conceptos resuena con algunos desarrollos importantes en la lingüística contemporánea; NOAM CHOMSKY, por ejemplo, arguye que la fenomenología huartiana del entendimiento presagia un principio cardinal de su gramática generativa (*Cartesian linguistics: A chapter in the history of rationalist thought*, Harper & Row, New York, 1966, y “Contribuciones de la lingüística al estudio del entendimiento: el pasado”, *El lenguaje y el entendimiento*, trad. J. Ferraté, Barcelona, 1977, pp. 17-50). Por otra parte, añade SERÉS, la caracterización huartiana del entendimiento contrasta deliberadamente tanto con la teoría platónica del anamnesis (el recuerdo de ideas preexistentes rescatadas por el entendimiento) como con la noción aristotélica de la *tabula rasa* (según la cual nuestras ideas se desprenden totalmente de nuestro conocimiento de los sensibles), *E.I.*, p. 188, n. 10.

<sup>13</sup> Véase por ejemplo el cap. 5 antes mencionado, *E.I.*, pp. 339-340.

les melancólicos tienden a sobresalir por sus destrezas tanto imaginativas como intelectuales mas no por su retentiva<sup>14</sup>.

Finalmente, es preciso subrayar las implicaciones potencialmente heterodoxas de la antropología huartiana. No requiere mucho esfuerzo advertir el concepto radical de la naturaleza humana subyacente en su utopía sociopolítica. La filosofía natural de Huarte enfatiza en términos aristotélicos las raíces orgánicas del entendimiento humano, vinculando de forma casi inextricable la ejecutoria de las facultades anímicas a su agente biológico. La diversidad de los *ingenios* puede verse como el corolario de un semideterminismo pasional que halla cabida en la tradición médico-filosófica árabe de Avicena, Averroes y al-Razi (Huarte pudo conocer algunas de estas fuentes, si bien indirectamente)<sup>15</sup>. No

<sup>14</sup> La reivindicación de una melancolía benéfica y su relación con la creatividad artística tiene una larga historia medieval que culmina con Marsilio Ficino y sus seguidores renacentistas (véase P. O. KRISTELLER, *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Firenze, 1954). Huarte recalca esta idea varias veces a lo largo del *Examen* (por ejemplo, *E.I.*, p. 332). Para un resumen detallado de la teoría huartiana de la doble melancolía y su trasfondo, véase SERÉS, *E.I.*, pp. 93, n. 84 y 262, n. 39. Sobre la patología cervantina de la locura y su deuda palmaria con Huarte de San Juan, tenemos los clásicos estudios de OTIS GREEN: “El ingenioso hidalgo”, *HR*, 25 (1957), 175-193; y “*El licenciado Vidriera*. Its relation to the *Viaje del Parnaso* and the *Examen de ingenios* of Huarte”, *FHH*, 213-270; cf. también HARALD WEINRICH, *Das Ingenium Don Quijotes. Ein Beitrag zur literarischen Charakterkunde*, Aschendorf, Münster, 1956.

<sup>15</sup> El estudio exhaustivo que Serés nos ofrece sobre las fuentes greco-filosóficas y médicas de Huarte en sus traducciones latinas sólo le permite prestarle una atención limitada a las posibles deudas huartianas con la medicina árabe. Este no es el momento de abordar el tema pero cabe subrayar que algunos aspectos de su filosofía natural —sobre todo su psicología de las pasiones— podrían tener mayor afinidad con la medicina árabe-aristotélica que con su contraparte latina. Esto no debe sorprendernos. La ciencia y la filosofía árabe llegaban a Europa a través de traducciones latinas en los siglos XII y XIII (por ejemplo el *al-Qanun fi'l tibb* de Avicena, traducido al latín por Gerardo de Cremona en la segunda mitad del siglo XII fue el texto de medicina de mayor autoridad en el Occidente latino hasta el Renacimiento). Estudios recientes comienzan a rastrear la circulación e influencia de la literatura médica árabe en la medicina española del siglo XVI; cf. los trabajos de LUIS GARCÍA BALLESTER, *Historia social de la medicina en los siglos XIII al XVI*, Akal, Madrid, 1976; “The circulation and use of medical manuscripts in Arabic in 16th century Spain”, *Journal for the History of Arabic Science*, 3 (1979), 183-199; *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1984. SERÉS discute algunos tópicos avicenianos (sobre todo la psicología) que comparten paralelos con Huarte y otros filósofos médicos españoles (por ejemplo, Gómez Pereira, sobre las potencias de la mente, *E.I.*, p. 206, n. 63). Un estudio más abarcador de la posible influencia aviceniana en la obra del doctor navarro sería bienvenido.

sorprende que este tratado de medicina se viese incluido, después de cinco ediciones españolas, en el índice inquisitorial de 1581.

Por supuesto, Huarte mismo tenía plena conciencia de estas dificultades. La edición original del *Examen de ingenios* contenía, por ejemplo, un capítulo entero, expurgado en la reimpresión enmendada de 1594, en el que defendía la inmortalidad del alma y las otras facultades espirituales con argumentos fideístas. No nos concierne aquí el determinar si estos argumentos podían ser reconciliados o no con su filosofía médica. Pero una cosa queda clara, la popular edición de 1575 del *Examen de ingenios* formula ideas psicossomáticas radicales con mayor claridad que ningún otro tratado científico español del siglo xvi. Estas ideas, de forma semejante a las de la mística que vamos a considerar, dejaron una impronta profunda en la sensibilidad religiosa y literaria de la España del Siglo de Oro.

#### LA IMAGINACIÓN TERESIANA

No hay aspecto retórico de la obra teresiana más comentado por la crítica que su autodeprecación constante como mujer iletrada e ignorante que escribe bajo mandato eclesiástico y sólo por virtud de su inspiración divina. Los críticos teresianos han analizado escrupulosamente sus precedentes retóricos cristianos (el *sermo humilis*, la *oratio soluta* y la noción de la "Santa Ignorancia")<sup>16</sup>; las raíces sociológicas de sus estrategias discursivas (el que escriba como monja pobre de origen judeoconverso bajo escrutinio inquisitorial)<sup>17</sup>; la figuración lingüística de su *mystical self-effacement* (la *fiction d'âme* o el "yo" que se desdibuja ante el *espace d'énonciation* literario en el que sólo Dios habla)<sup>18</sup>; y así por el estilo. No nos atañe aquí reiterar las conclusiones de tanto estudio luminoso. En su lugar, nos vamos a enfocar en un solo aspecto menor de esta retórica —importante aunque descuidado— que resuena con

<sup>16</sup> Cf. AURORA EGIDO, "Los prólogos teresianos y la «Santa Ignorancia»", *ACIT*, t. 2, pp. 581-607; LUISA LÓPEZ-GRIGERA, "La *compositio* en la prosa de Santa Teresa", *ACIT*, t. 2, pp. 683-689, y VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978.

<sup>17</sup> FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, "Santa Teresa y el linaje", *Espiritualidad y literatura en el siglo xvi*, Alfaguara, Madrid, 1968, pp. 139-205, y ALISON WEBER, *op. cit.*

<sup>18</sup> Para un análisis brillante del *Yo* divino y sus tropos serpentinos en el discurso místico, véase MICHEL DE CERTEAU, *La fable mystique: xvi-xvii siècles*, Gallimard, Paris, 1982.

nuestras previas consideraciones sobre la antropología de Huarte: la caracterización teresiana de nuestras facultades mentales en el proceso de la escritura.

Desde los comienzos de su carrera literaria, Santa Teresa intenta “fabular lo inefable” (Thoreau) de la oración contemplativa en términos de la interacción del alma con nuestras facultades mentales. Así describe, por ejemplo, sus dificultades iniciales con la oración de recogimiento al principio de su autobiografía (esto es poco después de profesar sus votos perpetuos, 1537, y aún bajo la influencia del *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, 1527):

Procurava lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro Bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración: si pensava en algún paso (de la Pasión), le representava en lo interior, aunque lo más gastava en leer buenos libros, que era toda mi recreación; porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe, que aun para pensar y representar en mí —como lo procurava traer— la Humanidad del Señor, nunca acabava... (*Vida*, 4, 8; *OC*, p. 43).

“Entendimiento” e “imaginación” denotan aquí dos facultades mentales cuyo ejercicio apropiado facilita el proceso contemplativo: el razonamiento discursivo y la representación figurada. Santa Teresa, siguiendo una larga tradición de auto *deprecatio*, se apresura a negar que despunte en una o en la otra, justificando de esta manera sus ingentes dificultades con la oración mental. Aun más, prologa en estas páginas su reconocimiento tardío y más sustancioso de los efectos perturbadores de la imaginación, esa fuerza irreprimible que tan sólo acalla un abandono pasivo a la posesión sutil del Amado (*Vida*, 17, 6; *OC*, p. 98). Con estas quejas tempranas, echa los cimientos retóricos de su *mystical self-effacement*: según se embarque en aguas más profundas, Dios va a suplir los talentos necesarios de que ahora carece.

Su progreso en el sendero contemplativo pronto conduce, sin embargo, a una reivindicación más radical de sus destrezas imaginativas. Siendo iletrada y de un entendimiento deficiente, según añade poco después, tan sólo podrá perseverar en su vida contemplativa recreando en su tosca imaginación escenas pictóricas como la agonía del huerto (*Vida*, 9, 4). Aunque aún no es capaz de imaginar “cosas de el cielo” por su “entendimiento tan grosero” como ha de acontecerle posteriormente en sus frecuentes

experiencias visionarias, confiesa ser una gran “amiga de imágenes” (*Vida*, 9, 6) a las que piensa sacarles provecho según vayan entreabriéndose para ella las puertas de la oración.

Su imaginación, de hecho, se convierte en su mejor aliada según continúa su ascenso peligroso en la escala mística. Poco antes de su disquisición sobre los cuatro grados de la oración (*Vida*, 11), Santa Teresa conjura todos los elementos básicos de su apología literaria para justificar sutilmente el uso de metáforas heurísticas a lo largo de sus escritos. En el capítulo previo, la santa carmelita ya había aducido el mandato de sus confesores de escribir esta autobiografía espiritual, vadeando hábilmente el riesgo incurrido por disertar con autoridad sobre el tema contemplativo. Aunque carece de conocimiento, talento natural y —la tercera facultad— retentiva, asume su responsabilidad de escritora después de tratar sobre la oración con “grandes letrados y personas espirituales de muchos años...” bajo la autoridad del Señor que le ha “enseñado por *esperiencia*”. Es por esta concesión por lo que aborda libremente sus experiencias de oración, aprovechándose sin embargo:

...de alguna *comparación*, aunque yo las quisiera escusar por ser mujer, y escribir simplemente lo que me mandan; mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que havré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la *comparación*; servirá de dar recreación a vuestra merced de ver tanta torpeza (*Vida*, 11, 6; *OC*, p. 71).

En esta apología tan hábilmente incidentada, Santa Teresa se ofrece a compensar por su mala memoria, su ignorancia y su falta de talento con un subterfugio imaginativo. De ahora en adelante, ha de conjurar una metáfora tras otra de origen “desconocido”, cifrando el “lenguaje del espíritu” libre aunque paulatinamente. Manantiales de agua, diamantes, castillos, palmitos y mariposas de seda: éstas son algunas de las perlas imaginativas con las que espera suplementar su falta de entendimiento.

#### CONFORME A MI INGENIO

Nos hemos explayado en esta explicación para subrayar un aspecto singular de su retórica subversiva: el tratamiento teresiano de las facultades mentales en una de sus apologías más tempranas como

escritora mística. La autocaracterización de la santa como una mujer desmemoriada de pobre intelecto pero gran apego a las imágenes, se convierte en un *locus communis* a lo largo de su obra. Fue la reaparición constante de este motivo retórico lo que atrajo mi atención a una variante pequeña pero consistente de su versión más tardía en las *Moradas del castillo interior*.

En el prólogo de esta obra —un manual de cabecera para sus monjas del Carmelo— Santa Teresa reitera una vez más los aspectos ya convencionales de su apología magisterial: afirma que escribe por un voto de obediencia a pesar de ser naturalmente olvidadiza y falta de entendimiento, añadiendo que las mujeres se entienden mucho mejor entre sí por compartir un lenguaje común. En su segundo capítulo, ya habiendo establecido la imagen divinamente inspirada del alma como siete castillos y poco antes de introducir la nueva metáfora del alma como un fruto de muchas envolturas, añade:

Y aunque en otras cosas que he escrito ha dado el Señor algo a entender, entiendo que algunas no las había entendido como después acá, en especial de las más dificultosas. El trabajo es que para llegar a ellas —como he dicho— se havrán de decir muchas muy sabidas, porque no puede ser menos para mi rudo *ingenio* (*Moradas*, 1, 2, 7).

El uso del vocablo *ingenio* en este pasaje es especial: salvo por el prólogo de las *Fundaciones*, nunca antes había usado este término para designar *su* propio intelecto o aptitud natural<sup>19</sup>. Siempre alude a su falta de talento, su simpleza, su torpeza, la rudeza de su entendimiento, pero rara vez hace uso del término *ingenio* para calificar sus dotes naturales. Aun más, este no es un ejemplo aislado. *Ingenio* se menciona en las *Moradas* en contextos todavía más precisos otras tres veces.

<sup>19</sup> Esto no quiere decir que nunca antes haya usado este vocablo. Hay, por ejemplo, una adopción metonímica de *ingenio* en su *Camino de Perfección* para designar de forma genérica personas escrupulosas (“...y hay algunos *ingenios* tan ingeniosos que nada les contenta”, 21, 4; *OC*, p. 324, en el código de Valladolid). Sin embargo, *ingenio* aquí no designa una facultad o aptitud mental específica: su uso es proverbial. Sólo podemos consignar cinco citas adicionales de la palabra *ingenio*, todas ellas en las *Fundaciones*, cuatro de las cuales tampoco son usadas con referencia a su autorretrato psicológico. Más adelante veremos cómo el uso teresiano de *ingenio* en estos cinco casos difiere de su formulación autorreferencial en los tres textos de las *Moradas* que ahora vamos a discutir. Fuera de esto, no hemos podido consignar ninguna otra mención de *ingenio* en sus escritos hasta ahora (la *Vida* inclusive).

Su entrada a la cuarta morada del castillo interior se ve marcada por su aquiescencia a la iniciativa divina que toma posesión del alma y la obsequia generosamente con las oraciones de recogimiento y de quietud. Para explicar esta última y describir los consuelos espirituales que también la acompañan, Santa Teresa aduce una vez más la imagen de las fuentes de agua que usara con tanta elocuencia al discutir los cuatro grados de la oración en su autobiografía religiosa. Usa la simbología acuática puesto que

...no me hallo cosa más a propósito para declarar lagunas de espíritu que esto de agua; y es —como sé poco y el *ingenio* no ayuda y soy tan amiga de este elemento— que le he mirado con más advertencia que otras cosas... (*Moradas*, 4, 2, 2).

En este pasaje apologético, Santa Teresa conjuga su *ingenio* con sus recursos *imaginativos* para la simbolización de sus experiencias religiosas. De esta manera, prepara el terreno para una metáfora exquisitamente elaborada, de la misma forma que el pasaje anterior también preparara el camino para la atribución de concentricidad a su metáfora espacial del alma, el atributo fenomenológico más singular de su esquema microcósmico<sup>20</sup>.

Santa Teresa no sólo deplora el ingenio *intelectual* del que carece. En la próxima morada, también habla en términos positivos sobre el ingenio *imaginativo* que sí posee. En otra discusión intrincada sobre el desposorio místico, la Santa afirma: “Todavía quiero más declararos lo que me parece que es esta oración de unión. Conforme a *mi ingenio* porné una comparación...” (*Moradas*, 5, 4, 2). Este pasaje es crucial para nuestros propósitos: define aquí su singular *ingenio* explícitamente en términos de su talento natural para el pensamiento figurado. De hecho, Santa Teresa invoca su ingenio *imaginativo* —su imaginación analógica— para dilucidar la naturaleza compleja de la oración unitiva que antecede al des-

<sup>20</sup> Destacamos la concentricidad de los siete castillos ya que este atributo de su celebrado símbolo carece de precedentes inmediatos en la mística cristiana occidental. Subrayamos, por su parte, el contexto cristiano occidental ya que, según lo ha demostrado LUCE LÓPEZ BARALT, este símbolo sí gozaba de un amplio desarrollo preteresiano, aun en sus detalles más técnicos, en el sufismo medieval. Encontramos su bosquejo incipiente, por ejemplo, en un tratado místico del siglo IX, *Maqamat al-qulub*, escrito por el sufí de Bagdad Abu-l-Hasan an-Nuri, cf. “El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y el Islam”, *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, 2ª ed., Hiperión, Madrid, 1989, pp. 73-97.

posorio espiritual del alma con el Amado. Con este giro apologético, legitima su autoridad como expositora cristiana de la doctrina mística.

Santa Teresa aduce su carencia de *ingenio* intelectual por última vez en la más fina y sistemática de sus discusiones sobre la diversidad de las experiencias místicas. En la sexta morada, el Amado divino hiere al alma jadeante con Su amor, sobrecogiéndola con un despliegue avasallador de gracias celestiales: uniones, trances, dolores placenteros, elocuciones divinas, visiones intelectuales e imaginarias, suspensiones del alma, vuelos de espíritu y otros arrobamientos. A lo largo de estos capítulos, la Santa abusense oscila entre descripciones fisiológicamente acertadas de la sintomatología que acompaña a cada estado y el uso de imágenes sensoriales —visuales, acústicas, olfatorias, gustativas y táctiles— para expresar lo inexpresable simbólicamente: aquello que acontece en el seno de este claustro divino. Pero a Santa Teresa sólo le urge una cosa desde un ángulo clínico: cómo distinguir experiencias contemplativas genuinas de las fabricaciones ilusorias que produce la melancolía. Esta distorsión humoral, fuente de grandes ansiedades para la santa a lo largo de su reforma conventual, se caracteriza aquí entre otras cosas por la forma en la que incapacita a sus pacientes para discernir la realidad de lo imaginado. Por eso, después de describir el gozo extático que le había producido la “unión de las facultades”, la santa hace la siguiente observación:

Plega a Su majestad que muchas veces nos dé esta oración, pues es tan segura y gananciosa, que adquirirla no podremos, porque es cosa muy sobrenatural; y acaece durar un día, y anda el alma como uno que ha bebido mucho, mas no tanto que esté enajenado de los sentidos, u un melencólico, que del todo no ha perdido el seso, mas no sale de una cosa que se le puso en la imaginación, ni hay quien le saque de ella.

A continuación, añade:

Harto groseras comparaciones son éstas para tan preciosa causa, mas no alcanza otras mi *ingenio*; porque ello es así, que este gozo la tiene tan olvidada de sí y de todas las cosas, que no advierte ni acierta a hablar sino en lo que procede de su gozo, que son alabanzas de Dios. Ayudemos a esta alma, hijas mías, todas; ¿para qué queremos tener más seso?, ¿qué nos puede dar mayor contento?, y ayúdenos todas las criaturas, por todos los siglos de los siglos, amén, amén, amén! (*Moradas*, 6, 6, 12).

Dejando a un lado su tratamiento detallado de la melancolía —véase más abajo— podemos bosquejar de nuevo el mismo patrón apologético: en medio de una discusión abarrotada de analogías sinestésicas e intuiciones psicósomáticas sobre la embriaguez mística, Santa Teresa opone su carencia de *ingenio* entendido como "seso" (perspicacia, intelecto, discernimiento natural) a los recursos imaginativos de su *ingenio* natural —el uso de símiles, metáforas, analogías y demás tropos. Al mismo tiempo, pretende disuadir a sus hijas con estratégica cautela de aspirar a un intelecto teórico inadecuado para ellas —"¿para qué queremos tener más seso?"— encuadrando sus observaciones en un análisis de la enfermedad imaginativa por antonomasia a la que opone el éxtasis alcanzado por estos carismas inmerecidos.

#### DOS ENSAYOS DE ANTROPOLOGÍA

¿Por qué hemos de suponer que el uso teresiano de *ingenio* refleje una influencia de Huarte? A primera vista, nada dista más del materialismo fisiológico de Huarte que la antropología mística teresiana. De hecho, el castillo del alma cuyas moradas desglosa con tanto cuidado no es más que una premisa teológica desconocida en el esquema huartiano. En la atención que presta al aspecto clínico del ascenso místico, el análisis teresiano de las facultades mentales resuena con la descripción humoral huartiana de sus respectivos atributos. Sin embargo, las facultades teresianas siempre radican ontológicamente en la periferia de un principio espiritual. No empecé cómo interactúen con este último —ora despiertas, ora "embevidas", ya anden desbocadas o unidas— estos "sentidos y potencias" no son más que centinelas de un castillo diamantino e inmortal en cuyo centro profundo se aloja el Amado divino. Teresa y Huarte tienen igual conciencia de las facultades mentales y sus raíces fisiológicas, pero nuestra carmelita demarca un espacio interior de índole trascendental en su mapa intrincado del alma del contemplativo.

Aun así, hay varias consideraciones fenomenológicas, filológicas y biográficas que aproximan el *ingenio* teresiano al de Huarte de San Juan. Algunas son muy impresionistas, otras, más precisas. Veámoslas una a una en orden decreciente de generalidad a ver qué nos revelan sobre la antropología médica de Santa Teresa y sus paralelos con la huartiana.

## EL PROBLEMA DE LOS CONVERSOS

En términos puramente fenomenológicos, podemos destacar primeramente la relevancia política del “determinismo” místico teresiano y el biológico de Huarte para una crítica sutil del linaje, el casticismo racial, la “limpieza de sangre” y las otras prácticas *anti-conversas* del siglo XVI español. Resulta iluminador ver cómo manejan la noción del *ingenio* en sus intentos respectivos por desacreditar estas ideologías perniciosas. Los estudiosos del fenómeno *converso* en el siglo XVI han ilustrado claramente la precaria situación de Santa Teresa y Huarte de San Juan en una sociedad desgarrada por casticismos raciales que miraba con sospecha la preponderancia mayoritaria de “cristianos nuevos” entre los *médicos* y los *alumbrados*<sup>21</sup>. La conciencia teresiana de sus indisputables raíces judías y la situación precaria de Huarte como médico, fuese o no un *converso*, ponen de relieve la disidencia implícita en sus antropologías respectivas. La noción teresiana de los talentos divinos como dones puramente gratuitos, ya sean naturales (los *ingenios*) o divinos (las gracias contemplativas), ignora por completo la distinción racial entre cristianos viejos y nuevos en la que radica esta herejía propiamente española: la insidiosa creencia antisemítica en la contaminación de la sangre judía por una mácula indeleble que se resiste a la acción purificadora de las aguas bautismales. En lo que atañe a la vida espiritual, según lo pone de relieve la santa a lo largo de sus escritos, Dios no discrimina entre cristianos a base de casticismos raciales.

La utopía política de Huarte está basada, por su parte, en una división de los *ingenios* de acuerdo con sus raíces orgánicas que también mina, desde un ángulo biológico, los conceptos de la casta y la limpieza de sangre: las bases de la antimeritocracia antisemítica de la España del siglo XVI. Aunque Huarte parece promover otro tipo de determinismo con la noción de los sustratos orgánicos que determinan sus *ingenios*, la jerarquía humoral huartiana no se basa en una concepción puramente hereditaria de nuestra complejidad racial. El reparto natural de los talentos huartianos

<sup>21</sup> Sobre los *conversos* y la medicina, véanse LUIS S. GRANJEL, *Historia general de la medicina española*, t. 2: *La medicina española renacentista*, Universidad, Salamanca, 1980; JOSÉ M. LÓPEZ PIÑERO, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Labor, Barcelona, 1979. Sobre los *conversos* y los *alumbrados*, véase MARCEL BATAILLON, *Erasmus y España*, F.C.E., México, 1966, y ÁLVARO HUERGA, *Historia de los alumbrados*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978.

también depende de factores externos como la dieta y el clima, desacreditando en términos orgánicos y ecológicos el esencialismo inquisitorial subyacente en estas ideologías raciales.

El análisis huartiano del *ingenio* imaginativo de los hebreos y su preponderancia en la medicina resulta aquí iluminador. El doctor navarro caracteriza el talento judío para la *práctica de la medicina* como una “diferencia de imaginativa” que puede ser explicada por las condiciones de vida de la servidumbre israelita en Egipto, en el exilio y poco antes de llegar a la tierra prometida. ¿Cuáles eran estas condiciones? Sus hábitos dietéticos, el clima egipcio, el agobio físico sufrido en el cautiverio y las duras imposiciones del éxodo por el desierto según las describe la Tora. Huarte vincula estos factores externos con el humor que favorece la “solercia, astucia, versucia y malicia” propias de “las conjeturas de la medicina”: la cólera retostada (*E.I.*, pp. 504 ss.). Este pasaje tan notable, aunque no está exento de contradicciones, provee una apología huartiana del genio imaginativo judío en términos que no son de pura consanguinidad. En cuanto depende de contingencias exocórpóreas, la aptitud para la medicina no es intrínseca a una “compleción judía natural”. Por supuesto, podemos preguntarnos cómo justifica en términos biológicos la transmisión de la aptitud colérico-imaginativa para la medicina a sus herederos hispanojudíos y, aun más, a los *conversos*. Una posible interpretación, a la que nos inclinamos, es que Huarte está equiparando oblicuamente la dura condición de vida de la servidumbre israelita en manos egipcias con la de sus descendientes asediados en tierras extrañas en la diáspora, e incluso a la de los *conversos* como víctimas de persecuciones semejantes en la España inquisitorial. Aparte de la viabilidad de esta tesis, queda claro que el determinismo ambiental de Huarte asesta implícitamente un golpe devastador a estas elucubraciones antisemitas de la España católica del siglo XVI: el naturalismo huartiano las desacredita en términos biológicos, de la misma forma que lo hiciera la axiología mística teresiana desde un ángulo teológico<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> También resulta interesante que Santa Teresa se arrogue a sí misma el ingenio quintaesencial de la medicina judía según el análisis huartiano: cabe especular hasta qué punto su autoconciencia de conversa se ve ligada a una percepción huartiana de su propio talento imaginativo para la descripción psicosomática del proceso contemplativo.

## LAS FACULTADES HUARTIANAS: OTROS PARALELOS

Sus respectivos análisis de las facultades escolásticas, pasando a un área más concreta, comparten semejanzas importantes, algunas de las cuales ya han sido aludidas en nuestras dos discusiones previas. Santa Teresa, lo mismo que Huarte, distingue entre la facultad imaginativa como la habilidad de pensar por medio de imágenes y comparaciones y la facultad del entendimiento como la aptitud para el razonamiento especulativo (el intelecto teórico). Aun más, a lo largo de sus escritos, la carmelita contrapone la deficiencia de su *ingenio* intelectual a sus destrezas imaginativas y a su mala memoria, lo mismo que Huarte concibe una relación inversamente proporcional entre las tres facultades debido a la mutua exclusividad de sus sustratos humorales respectivos. Parecería desglosar la circunscripción huartiana del ingenio imaginativo al conjugar explícitamente su aptitud natural para el pensamiento analógico con su carencia putativa de intelecto teórico y su lamentada desmemoria<sup>23</sup>.

La *apología pro imaginationis* teresiana ya discutida, también aplica a la vida contemplativa la percepción huartiana del poder excepcional de la imaginación para dilucidar a través de parábolas y retórica sacra los secretos íntimos de la vida divina. En su larga disquisición sobre la retórica sermonaria (la contraparte pragmática de la teología que se basa en el entendimiento), Huarte alude explícitamente a este papel de la imaginación: el talento para la comparación, según Huarte, es un aspecto esencial de la buena prédica que se nutre de la facultad imaginativa:

Y por eso Cristo nuestro redentor en sus sermones usaba de tantas parábolas y comparaciones, porque con ellas daba a entender muchos secretos divinos. Esto de fingir fábulas y comparaciones cierto es que se hace con la imaginativa, porque es figura y dice buena correspondencia y similitud (*E.I.*, p. 444).

Cabe especular si Santa Teresa llegó a concebir su manejo exquisito de tales comparaciones para exponer la doctrina mística como

<sup>23</sup> Por supuesto, los conceptos aquí enumerados no son exclusivamente huartianos: cada uno de éstos goza de un amplio desarrollo en la literatura médica medieval. Sólo queremos apuntalar la fenomenología huartiana del *ingenio* y sus paralelos con las ideas teresianas más precoces sobre la relación entre estas tres facultades para mostrar hasta qué punto su uso teresiano en las *Moradas* delata una apreciación de los vínculos que estrechan ambas antropologías.

una forma de *imitatio Christi* conforme con el análisis huartiano de las parábolas evangélicas.

Huarte mismo, por su parte, refuerza parcialmente la autodepreciación narrativa de Santa Teresa como mujer y escritora al tratar las “deficiencias” putativas del *ingenio* femenino. Huarte se alinea con el doble legado misógino de la biología de Galeno y la filosofía de Aristóteles al argüir que la *frialdad* y *humedad* natural del temperamento femenino favorece la fecundidad biológica, pero no el intelecto:

Pero, quedando la mujer en su disposición natural, todo género de letras y sabiduría es repugnante a su ingenio. Por donde la Iglesia católica con gran razón tiene prohibido que ninguna mujer pueda predicar ni confesar ni enseñar; porque su sexo no admite prudencia ni disciplina<sup>24</sup>.

Resulta superfluo reiterar la conjugación teresiana de su retórica de feminidad como mística con esa caracterización de su ineptitud teológica en términos del *ingenio* que hemos consignado en los cuatro pasajes antes vistos. Por supuesto, como lo han destacado los peritos teresianos, la santa comienza a articular esta retórica de “lo mujeril” en sus primeros escritos. Sin embargo, si Santa Teresa hubiese conocido la discusión huartiana sobre la mujer, podríamos leer en su autorretrato temperamental una crítica sutil de la prognosis huartiana respaldada por argumentos fideístas del *Examen* mismo. Pues Huarte, aduciendo intertextos bíblicos, asevera explícitamente que dada la disposición natural de una mujer, ésta tan sólo podría enseñar y hablar “si alcanza un don gratuito” de Dios directamente. Adviértase que esta premisa es el fundamento de toda la apologética teresiana: sus recursos imaginativos para tratar temas elevados de espiritualidad —otro *ingenio*, como el intelectual, que debiera resultarle inaccesible por su “frialdad y humedad”— se convierten ahora en las señales inequívocas de un don gratuito y divino a tan inmerecida recipiente, la base incontrovertible de *su* autoridad para la enseñanza.

En el primer capítulo de la cuarta morada, aunque no menciona explícitamente el vocablo *ingenio*, Teresa de Ávila recoge toda una gama de observaciones técnicas sobre la fenomenología del alma racional que también son compatibles con su contraparte

<sup>24</sup> La discusión huartiana de 1575 sobre el *ingenio* de la mujer aparece en *E.I.*, pp. 614 ss.

huartiana. La carmelita ahí nos confiesa su alivio inmenso al toparse con algún “letrado” que le corroborase la diferencia cualitativa que había intuido entre el entendimiento y la imaginación. La imaginación, según ella confirma, es donde se origina esa “baraúnda del pensamiento” que tanto aflige al místico durante la oración, ese flujo de imágenes e ideas alborotadas que lo asedian aun cuando logra que su entendimiento se centre en Dios después de recogerse<sup>25</sup>. Usa su análisis de estas dos facultades para defender la oración de quietud y distanciarla del dejamiento iluminista, advirtiendo cómo un desconocimiento de este mundo interior y las potencias que lo tiranizan puede conducir a “las melancolías y a perder salud, y aun a dejarlo del todo” (quizás un eco de la acidia medieval). Pero en medio de esta discusión, Santa Teresa se interrumpe con esta curiosa digresión:

Escribiendo esto estoy considerando lo que pasa en mi cabeza del gran ruido de ella, que dije al principio, por donde se me hizo casi imposible poder hacer lo que me mandavan de escribir. No parece sino que están en ella muchos ríos caudalosos y por otra parte que estas aguas se despeñan, muchos pajarillos y silbos, y no en los oídos, sino en lo superior de la cabeza, adonde dicen que está lo superior del alma; y yo estuve en esto harto tiempo, por parecer que el movimiento grande del espíritu hacia arriba subía con velocidad (*Moradas*, 4, 1, 10).

A pesar de la controversia notoria que suscitara el localizar las facultades del alma racional en la parte superior de la cabeza ya es un lugar común de la medicina tanto entre los teólogos como entre los predecesores médicos del doctor navarro. Pero la descripción teresiana de su condición, que luego identifica con un vuelo del espíritu, es mucho más específica y relevante. Ella asevera oír el sonido de aguas endocefálicas, ríos que fluyen en lo superior de su cabeza. ¿Podríamos concebir esta asociación acústica como una alusión a la humedad cerebral? Quizás. Después de

<sup>25</sup> Huarte, nótese, también vincula una fenomenología de la indocilidad imaginativa al desequilibrio de las potencias durante la “meditación de las cosas”: “Porque... de tres potencias que tiene el hombre, memoria, entendimiento e imaginativa, sola la imaginativa (dice Aristóteles) es libre para imaginar lo que quisiese. Y de las obras de esta potencia (dicen Hipócrates y Galeno) andan siempre asidos los espíritus más vitales y sangre arterial; y los echa a la parte que quiere; y donde acude este calor natural queda la parte más poderosa para hacer su obra y las demás con menos fuerza”, *E.I.*, pp. 272-273.

todo, de acuerdo con Huarte, la humedad cerebral es la condición que favorece la *memoria* y, para esta santa que en otras ocasiones se lamenta por olvidadiza, es ésta precisamente la facultad mental en la que Dios inscribe la certidumbre de Su presencia durante los vuelos de espíritu (*Moradas*, 6, 5).

#### LA MELANCOLÍA EN LAS *MORADAS*

Su tratamiento psicosomático de la melancolía en las *Moradas* merece especial atención en este contexto. Los peritos teresianos ya han destacado los análisis meticulosos de los diversos disturbios humorales y estados mentales que Santa Teresa aglutina bajo esta rúbrica. Márquez Villanueva, recientemente, ha estudiado con cierto detalle sus discusiones médicas de la melancolía, culminando en su famosa prognosis de esta condición en el séptimo capítulo de las *Fundaciones*<sup>26</sup>. El hispanista aduce toda una gama de factores sociobiográficos para dilucidar su interés clínico en la patología de la melancolía: el historial de enfermedades mentales en su familia, las luchas que sostuviera su confesor —P. Jerónimo García— contra este humor impredecible, su ardua batalla contra la “santidad de melancolía” que afligía a tantos profesos de la descalcez y así por el estilo. De mayor relevancia para nosotros, Márquez Villanueva consigna dos tratados de medicina en castellano del siglo XVI que Santa Teresa debió consultar para informarse mejor sobre el humor melancólico: *Remedios de cuerpos humanos y silva de experiencias* (1542) publicado por primera vez en Alcalá de Henares por el conciudadano de Santa Teresa, el doctor Luis Lobera de Ávila (éste también cuenta quizás entre las posibles fuentes para el símil del castillo interior) y, aunque de menor importancia, *Diálogos de filosofía natural y moral* (1558) del doctor Pedro de Mercado<sup>27</sup>.

Las numerosas alusiones a la melancolía en las *Moradas*, el único libro teresiano cuyo tratamiento de este humor Márquez Villanueva no discute, reitera la mayor parte de las ideas que consigna en la tradición médica española. La melancolía en las *Moradas* es una enfermedad de la imaginación. Puede provocar pavor o descaeci-

<sup>26</sup> Cf. MÁRQUEZ VILLANUEVA, “El símil del castillo interior”, esp. pp. 516-522. En la p. 516, n. 60, Márquez resume la bibliografía relevante sobre la concepción teresiana de la melancolía.

<sup>27</sup> Para una reseña panorámica de la literatura médica española de la época, véase LUIS GRANJEL, *op. cit.*

miento sin que se sucumba a las fiebres concomitantes. Incapacita a las personas para discernir entre sus delirios imaginativos y la realidad. En casos extremos puede desembocar en la locura. Debilita el entendimiento y nos hace susceptibles a las influencias diabólicas. La prescripción teresiana contra este humor combina la buena dieta, menos mortificaciones u orar excesivo y más sueño con las palabras tranquilizadoras y firmes del director espiritual<sup>28</sup>.

Este cuadro también difiere de los anteriores en algunos detalles importantes. Santa Teresa disocia aquí de forma mucho más decidida la condición clínica de la melancolía de la receptividad subsecuente a la influencia diabólica. También vincula la melancolía consistentemente a la falta de educación. Sus prescripciones se vuelven menos drásticas: en las *Fundaciones*, Santa Teresa encarecía un tratamiento riguroso para las monjas melancólicas que podía incluir castigos corporales y aun seclusión (7, 4); en las *Moradas*, sugiere simplemente que no se les inquiete “con decir que es demonio” ni se les aflija diciéndoles que es melancolía, algo igual de ineficaz, limitándose a oírlas y aconsejarlas según resulte conveniente (6, 3, 2). Quizás Santa Teresa se ha vuelto un poco más escéptica sobre la eficiencia de métodos más severos. Además, la carmelita se muestra singularmente interesada en cómo distinguir sus visiones y locuciones místicas de la melancolía, los engaños diabólicos y demás desórdenes mentales que afectan a la imaginación. Esta preocupación se torna más conspicua a lo largo de su prolongada estancia en la penúltima morada<sup>29</sup>.

No hay nada en el análisis huartiano de la melancolía patológica que contradiga la prognosis ofrecida en los tratados de medicina antes mencionados: por el contrario, la atención sistemática que Huarte presta al tema de la melancolía sitúa su *Examen* de lleno en la literatura médica consultada por la santa al investigar la patología compleja de esta enfermedad humoral. Esto, por supuesto, ni prueba ni refuta que el tratamiento teresiano de la melancolía fuese influido por el de Huarte. Aun más, si bien de orden técnico, son varias las ideas huartianas que Santa Teresa omite al discutir la melancolía: por ejemplo la teoría de la melan-

<sup>28</sup> Los pasajes pertinentes de las *Moradas*, 3, 1, 5; 4, 1, 9; 6, 1, 8; 6, 2-5, 7; 6, 3, 1, 2; 6, 6-12.

<sup>29</sup> Por citar tan sólo un ejemplo: “Si en el alma me las tiene [‘cosas no ordinarias’ —es decir, los carismas sobrenaturales] ve alguna imperfección (que les parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes y es imposible mientras estuviere en este cuerpo), luego es todo condenado a demonio u melencolía”, *Moradas*, 6, 1, 8 (*OC*, p. 526).

colía patológica como efecto de una combustión atrabiliaria y el ascenso súbito de este humor a la corteza cerebral.

Por otra parte, si Santa Teresa hubiese leído ciertas secciones del *Examen*, ¿cómo hubiese reaccionado a la aseveración huartiana de que “el rezar, contemplar y meditar enfría y deseca el cuerpo y lo hace melancólico”? (*E.I.*, p. 262). El *Examen*, después de todo, ofrece una sintomatología del recogimiento extático como fenómeno melancólico que reverbera perturbadoramente con sus propias observaciones psicossomáticas sobre la vida contemplativa. Huarte, por ejemplo, describe con suma precisión la suspensión de las facultades animales durante la oración mística —un análisis basado en los posibles encuentros que tuviera con las *beatas* y los *alumbrados* de Baeza que prologa su diagnosis humoral del trance contemplativo. Según reza su descripción

el ánima elevada... no envía la facultad animal a las partes del cuerpo, sin la cual ni los oídos pueden oír, ni los ojos ver, ni las narices oler, ni el gusto gustar, ni el tacto tocar; por donde no sienten frío los que están meditando, ni calor ni hambre, sed, ni cansancio. Y siendo el tacto la centinela que descubre al hombre quien es el que le hace bien o mal, no se puede aprovechar de él y así, estando helado de frío, o abrasándose de calor, o muerto de hambre, pasa por ello sin sentirlo, porque no hay quien le avise<sup>30</sup>.

La suspensión de los sentidos, la falta de movimiento, aun la “flaqueza del estómago que siempre cuece el manjar sin calor natural” (*E.I.*, p. 262): Santa Teresa ya conocía estos síntomas de primera mano mucho antes que Huarte los adujera en su caracterización melancólica del éxtasis contemplativo. Según nos los describe en su *Vida* con esa finura acostumbrada:

Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, u si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni si lee, acierta a decir letra... oye, mas no entiende lo que oye. Ansí que de los sentidos no se aprovecha nada si no es para no la acabar de dejar a su placer, y ansí antes la dañan... El deleite esterior que se siente es grande y muy conocido (*Vida*, 19, 10).

<sup>30</sup> *E.I.*, pp. 26 ss. —véase ÁLVARO HUERGA, *op. cit.*, t. 2, pp. 341-369, sobre la fenomenología huartiana de la mística y los *alumbrados* de Baeza.

No resulta difícil apreciar la progresiva obsesión teresiana con la melancolía a la luz de una fenomenología naturalista de la oración mística tan perceptiva como la huartiana. Sus lecturas de medicina en general —la huartiana inclusive— no hacen más que corroborar la cercanía inquietante del fenómeno contemplativo a los “embebecimientos” melancólicos que la atemorizan: de ahí quizás se deriven sus esfuerzos tardíos por deslindarlos nuevamente con tanta precisión clínica. Nótese, además, cómo la sintomatología teresiana de la oración mística en las *Moradas* ofrece una etiología teológica de los fenómenos psicósomáticos concomitantes al trance contemplativo (por ejemplo, su doble etiología de la suspensión de los sentidos como carisma divino que [1] permite la consumación del encuentro unitivo; y [2] impide que el místico perezca durante el trance unitivo<sup>31</sup>). Sin incurrir en un argumento reduccionista, podríamos interpretar esto último como otra respuesta implícita a los retos postulados por el naturalismo huartiano.

Podemos aducir, finalmente, otro posible e interesante paralelo teresiano en las *Moradas* con los comentarios dispersos que hace Huarte sobre la melancolía benéfica. Después de discutir las visiones imaginarias en la sexta morada, Santa Teresa hace la siguiente observación:

Acaece a algunas personas (y sé que es verdad, que lo han tratado conmigo, y no tres u cuatro, sino muchas) ser de tan *flaca imaginación*, u *el entendimiento tan eficaz*, u no sé qué es, que se embeven de manera en la imaginación, que todo lo que piensan, claramente les parece que lo ven; aunque si huviesen visto la verdadera visión, entenderían muy sin quedarles duda el engaño; porque van ellas mismas compiñendo lo que ven con su imaginación, y no hace después ningún efecto, sino que se quedan frías, mucho más que si viesen una imagen devota (*Moradas*, 6, 9, 9).

Aunque no se menciona la melancolía explícitamente, este pasaje teresiano es consistente del todo con la reivindicación huartiana de la bilis amarilla como un humor frío que aviva el *ingenio* del entendimiento y debilita la imaginación, induciendo esa frialdad conco-

<sup>31</sup> 1) “...veis esta alma que la ha hecho Dios bova del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve ni oye ni entiende en el tiempo que está así... fija Dios a sí mismo en lo interior de aquella alma”, *Moradas*, 5, 1, 9, *OC*, p. 510; 2) “...cuando da arrobamientos, que le saca de sus sentidos; porque si estando en ellos se viese tan cerca de esta grand Magestad, no era posible —por ventura— quedar con vida”, *Moradas*, 6, 4, 4 (*OC*, p. 536).

mitante a los "embebecimientos" de la melancolía. En vez de afligirle una imaginación exacerbada, tal persona sucumbe al uso inapropiado de su intelecto teórico para propósitos imaginativos. Ciertamente, Santa Teresa no rehabilita la melancolía explícitamente como un humor positivo, lo que sí hace Huarte, o, aun más problemático, como el humor que favorece la meditación y la contemplación. Por otra parte, según lo ilustra esta cita, se distancia conscientemente tanto del desorden melancólico que engendra tantas falsas imaginaciones como de esta melancolía positiva, aunque innominada que alimenta el ingenio teórico. En términos retóricos, podemos decir que ha matado dos pájaros de un tiro: Santa Teresa se desentiende no sólo de la melancolía patológica mas también del estado melancólico que favorece al "entendimiento eficaz" de los teólogos (el ingenio antonomásico que se le niega a la mujer). Esto resulta particularmente iluminador al explicar por qué en las *Moradas* (6, 6, 12) Santa Teresa conjuga instintivamente la descalificación de la melancolía con su autocaracterización como una mujer de *ingenio* puramente imaginativo y por ende no melancólico. ¿Para qué anhelar un *ingenio* melancólico si ha de debilitar la imaginación de forma tal que el individuo se vuelve susceptible a fenómenos pseudoparanormales, trances delusorios cuya autenticidad tan sólo puede ser refutada por una experiencia genuina? Este pasaje supone una crítica sutil de la imaginación teológica.

#### REFERENCIAS ANTERIORES AL *INGENIO* EN LA OBRA TERESIANA

El uso de *ingenio* en las *Fundaciones*, obra comenzada dos años antes que el *Examen* y acabada poco antes que muriese la santa, ofrece un contraste iluminador con el de las *Moradas*.

En el prólogo de las *Fundaciones* (5), Santa Teresa usa por primera vez el término *ingenio* para caracterizar su inteligencia:

Por tener yo poca memoria, creo que se dejarán de decir muchas cosas muy importantes, y otras, que se pudiesen escusar, se dirán: en fin, conforme a mi poco *ingenio* y grosería y también al poco sosiego que para esto hay.

Esta mención preliminar de *ingenio* aparece en conjunción con su caracterización usual como mujer iletrada y olvidadiza para designar genéricamente su aptitud intelectual. Por otra parte, Santa Teresa no vincula su "poco *ingenio*" a su facultad imaginativa. En

el prólogo, no hay intimación alguna de la facultad imaginativa como medio de compensación por las deficiencias susodichas de su *ingenio* teórico (esta reivindicación del ingenio imaginativo, cabe recordar, era el rasgo diferencial de su autorretrato psicológico en las *Moradas*). Esta incidencia de *ingenio* es más proverbial que técnica.

Las otras cuatro menciones de *ingenio* en esta obra responden a una descripción aun más genérica de la aptitud intelectual: no hay alusión alguna a este término como rúbrica de una facultad imaginativa (suya o ajena) que requiera ser defendida. En el capítulo sobre la fundación toledana, Santa Teresa preconiza al sacerdote italiano Ambrosio Mariano de San Benito como “doctor y de muy gran *ingenio* y habilidad” (17, 7), destacando el apoyo que le ha brindado a los simpatizantes de la reforma teresiana “porque por su habilidad y *ingenio* y buena vida tiene cabida con muchas personas que nos favorecen y amparan” (17, 10). En su capítulo sobre la fundación de Palencia, redactado sin duda después de 1580, nos topamos con otra anécdota similar. Cuando por inspiración divina, la abulense opta por otra casa para su próximo monasterio, comunica sus nuevas intenciones a uno de los que estaban asistiéndola con la negociación, pero sin explicarle por qué. Los trámites salen a pedir de boca pues, según ella nos lo explica, “él tiene un *ingenio* en extremo vivo, y aunque no se le dijo nada, de ver mudanza tan presto, creo lo imaginó; y ansí no me apretó más en ello” (29, 22).

En estas tres ocasiones, Santa Teresa tan sólo adopta este término para calificar la inteligencia y perceptividad de los clérigos que la habían apoyado a lo largo de sus fundaciones: no nos topamos con ejemplo alguno de un encomio deliberado al *ingenio* imaginativo.

Por el contrario, la aparición antepenúltima de *ingenio* ocurre en el contexto de una importante discusión sobre los *peligros* de la imaginación. Al tratar el tema de la acidia poco antes del opúsculo susodicho sobre la melancolía, Santa Teresa ofrece las siguientes observaciones sobre el “embevecimiento” pseudoextático:

Porque, a la verdad, [el gusto con que el “Señor comienza a regalar el alma”] es más gustoso que los del mundo, y cuando acierta en natural flaco o de su mesmo natural el *ingenio* —o, por mejor decir, la imaginación— no variable, sino que aprehendiendo en una cosa se queda en ella sin más divertir, como muchas personas que comienzan a pensar en una cosa —aunque no sea de Dios— se que-

dan embevidas u mirando una cosa sin advertir lo que miran; una gente de condición pausada, que parece de descuido se les olvida lo que van a decir, ansí acaece acá, conforme a los naturales u compleción u flaqueza, u que si tienen melancolía, harálas entender mil embustes gustosos (6, 2).

Cabe notar cómo para describir los cimientos fisiológicos del “embevecimiento”, Santa Teresa incurre en un gesto espontáneo de autocorrección: según lo formula, este gusto por los carismas espirituales puede verse corrompido por la proclividad natural que llamamos *ingenio* “o, por mejor decir, la imaginación”. De modo interesante, según ejemplifica muy bien su enrevesada digresión, la imaginación en las *Fundaciones* se ve desacreditada consistentemente como fuente de los delirios mentales que epitomiza la melancolía. Equipara este ingenio-imaginación con la propensión natural de algunos para ese estado de absorción casual provocado por objetos cotidianos que nos distrae de la meta contemplativa. Pero de nuevo no podemos consignar una apología teresiana *pro imaginatione* como vehículo de exposición del tema contemplativo, fuese o no en conexión con el *ingenio*. El vocablo *ingenio*, o más bien, su uso coloquial, persiste en relación ortogonal con la adscripción más precisa del término *imaginación* para caracterizar la raíz de los pseudoarrobamientos: no hay rastro de un *ingenio* imaginativo positivo que compense su sintomatología negativa de nuestros escollos imaginativos.

Esta es la característica más singular, y posiblemente huartiana, de la fenomenología mental de Santa Teresa en las *Moradas*: esa nueva ambivalencia hacia la imaginación que se deriva de su reivindicación explícita de un *ingenio* imaginativo.

## CONCLUSIÓN

En términos puramente filogenéticos, resulta difícil concebir otras “fuentes” alternas, si las hubo, que mejor expliquen su adopción peculiar del *ingenio* en esta etapa tardía de su carrera literaria. Por supuesto, la lectura de los tratados de medicina antes mencionados no constituye el único encuentro teresiano con el mundo de la medicina. Según lo atestigua su autobiografía, desde muy temprano se vio en la necesidad de recurrir a la medicina por razones personales. Fueron varios los doctores que la atendieron poco después de su ingreso en la Encarnación y a lo largo de sus primeros

años en el noviciado para sus muchas enfermedades y prolongadas convalecencias, culminando con su famoso episodio catatónico en 1539. Algunas de sus mismas lecturas espirituales abundan en reflexiones psicósomáticas sobre la vida religiosa. Cabe recordar, por ejemplo, el caso de fray Bernardino de Laredo, el autor del tratado contemplativo *Subida al monte Sión* leído con tanta avidez por nuestra santa: otro médico judeoconverso, como lo fueron casi todos sus colegas, cuya obra religiosa está entreverada de ideas psicósomáticas (por ejemplo, su discusión sobre la circulación de la sangre al tratar la pasión de Cristo en el huerto de Getsemaní).

Aun así, ninguna de estas fuentes justifica la súbita adopción teresiana de *ingenio* en el sentido técnico de Huarte para reivindicar su *imaginación* dos años después que el *Examen* fuese publicado y poco antes que ella muriese<sup>32</sup>. La cronología de las *Moradas* y el *Examen* y la carencia de precedentes para este uso autorreferencial de *ingenio* en sus escritos tempranos, las *Fundaciones* inclusive, sugiere que, a menos que hubiese otras discusiones accesibles sobre este tópico anteriores a las de Huarte y redactadas en el vernáculo, ninguna de las cuales he podido consignar hasta ahora, debió estar familiarizada, siquiera de oídas, con estas ideas básicas expuestas en el *Examen de ingenios*. Esto no debe sorprendernos. La historia editorial del *Examen* antes de su censura inquisitorial en 1583 atestigua claramente la popularidad y amplia circulación de este tratado durante los últimos ocho años de vida de nuestra santa.

¿Y qué pudo persuadir a esta religiosa para que cotejase esta obra, si en verdad lo hizo? ¿Procurarse asesoría médica? Quizás. Esta no sería la primera vez que esta santa tan pragmática consultase una obra de medicina para atender algún problema de la orden: ese fue el caso precisamente al concluir que la vida en sus casas conventuales se veía amenazada por la proliferación de monjas melancólicas. Por otra parte, Santa Teresa solía asesorarse con letrados y religiosos acerca de medicina, teología y demás aspectos técnicos de la vida mística. Así fue, según vimos, como vino a formular la distinción escolástica entre el “entendimiento” y la “ima-

<sup>32</sup> Según ya hemos visto, la única vez fuera de sus *Moradas* que Santa Teresa se adjudica un *ingenio* a sí misma, éste no se halla vinculado explícita o implícitamente a la reivindicación imaginativa que caracteriza su autodefensa como escritora mística en sus obras tardías. Por otra parte, aun las incidencias que coinciden con la cronología del *Examen* (por ejemplo *Fundaciones*, 29, 22, redactado después de 1580, y quizás también el cap. 17) no son usadas en el contexto retórico que aquí nos interesa.

ginación". Aun si Santa Teresa no hubiese leído el *Examen*, alguno de sus mentores debió conocerlo, pudiendo introducirla fácilmente a las ideas popularizadas por este manual científico<sup>33</sup>.

Quizás no podamos reconstruir definitivamente cómo llegó a tener conocimiento del *ingenio* huartiano. Sin embargo, su manejo retórico de este término psicosomático con sobretonos clínicos tan sutiles ilustra nuevamente algo que nunca ha cesado de asombrar a los peritos teresianos modernos: sus instintos de supervivencia como escritora religiosa. Nuestra mística doctora maneja diestramente una noción técnica que acarrea el peso de la autoridad médica de Huarte para respaldar el único tipo de autocaracterización narrativa que hubiese permitido a una mujer de linaje converso divinamente inspirada el disertar libremente sobre temas espirituales de alto vuelo en la España inquisitorial del siglo XVI. Tenemos aquí otro testimonio del genio místico y literario de Santa Teresa de Ávila o, en línea con la autodescripción susodicha, un testimonio elocuente de su *ingenio* creador.

LUIS MANUEL GIRÓN NEGRÓN  
Harvard University

<sup>33</sup> Por supuesto, no argüimos que cada idea psicosomática teresiana derive de una fuente médica. Por otra parte, hay que reconocer el impacto informativo de la tradición médica en estas meditaciones de madurez al ver sus propias observaciones psicosomáticas corroboradas por las autoridades médicas y teológicas de la época. Éste pudo ser el caso, según vimos, con la discusión huartiana sobre las *beatas* y el tema de la melancolía.