



Mónica Balltondre (2012).

Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila. Barcelona: Erasmus.

ISBN: 978-84-92806-98-0

José Carlos Loredó Narciandi

Universidad Nacional de Educación a Distancia

jcloredó@psi.uned.es

Este libro procede de la tesis doctoral de la autora, profesora en la Facultad de Psicología de la Universitat Autònoma de Barcelona. Su tono, sin embargo, no es nada academicista. La redacción es clara y precisa, sin jerga, y el hilo argumental es fácil de seguir. Aborda la figura de Teresa de Cepeda y Ahumada, más conocida como Santa Teresa de Jesús y últimamente llamada Teresa de Ávila.

La perspectiva historiográfica adoptada por Balltondre no cae en la crónica trivial ni en la sobreinterpretación presentista. Aunque incluye bastante información, no se limita a proporcionar datos a palo seco. Se basa en fuentes primarias y se apoya en fuentes secundarias, pero incorpora un argumento que además se construye contra dos acercamientos habituales a la figura de Santa Teresa, uno más tradicional y otro más reciente: el nacionalcatólico y el feminista. La historiografía nacionalcatólica veía en la santa una española ejemplar o un modelo de vida cristiana. La historiografía feminista ha visto en ella una heroína en una sociedad patriarcal o una mujer adelantada a su tiempo, proyectando categorías contemporáneas sobre alguien del siglo XVI. Balltondre opta por situar a Teresa de Ávila en su propio contexto sociocultural. Sin embargo, no deja en un segundo plano la actividad del personaje. Eso sí, la perspectiva desde la cual la aborda no es psicologista, es decir, no intenta explicar mediante conceptos psicológicos modernos lo característico de su biografía: las experiencias místicas. Tampoco cree que tales experiencias salieran de alguna interioridad psicológica de la santa. Se limita a describirlas dentro del marco sociocultural e histórico que permite entenderlas, y las trata como un actor más dentro del escenario que va reconstruyendo a lo largo del libro, al lado de otros actores que incluyen desde las discusiones teológicas hasta la organización de los conventos, pasando por la tradición de la mística femenina, el papel de las mujeres en la Iglesia o la función de la oración. Lo que Santa Teresa hacía no se queda entre bastidores, pero tampoco protagoniza toda la trama de la obra.

Tras una introducción donde se defiende la pertinencia de enfocar históricamente los fenómenos místicos, el libro se estructura en cuatro capítulos. El primero de ellos trata sobre el contexto cultural y

teológico donde surge la actividad de Teresa de Jesús. En él se exponen cuestiones relativas al lugar —no siempre bien visto— que ocupaba la experiencia mística en el catolicismo renacentista. También se habla sobre la metodología de dicha experiencia según se detallaba en los escritos de la propia Teresa, si bien ella era menos metodologista que Ignacio de Loyola, el gran sistematizador de los ejercicios espirituales. En el capítulo segundo se continúan describiendo los métodos de Santa Teresa y se vinculan a la explicación teórica que ella y otros autores proporcionaban acerca de la naturaleza afectiva de la experiencia mística y la función del cuerpo en la misma. En el capítulo tercero se trata la cuestión de las visiones sobrenaturales, una de las consecuencias más importantes de las tecnologías del misticismo. Se contrastan las diferentes interpretaciones que en la época se daban a las visiones, y se refieren las reacciones que suscitaron las de la santa abulense dentro del mundo religioso de su tiempo. El capítulo cuarto y último está dedicado a la administración de los conventos fundados por Santa Teresa. Pero el énfasis de este capítulo no recae tanto en los pormenores burocráticos de las —así llamadas— fundaciones cuanto en los procedimientos para regular la vida de las internas y resolver los problemas que se presentaban cuando en los conventos se daban fenómenos de “locura”, “posesiones” o “melancolía”, que ponían de manifiesto los desajustes producidos en los engranajes de las normas de convivencia. Al igual que la metodología de la experiencia mística descrita en los capítulos anteriores, los procedimientos para regular el día a día de las fundaciones tenían mucho de tecnologías del yo, sólo que en este caso se aplicaban a la vida en común y, por tanto, eran colectivas y no individuales.

Nos hallamos, pues, ante un libro que estudia sin partidismo un episodio indudablemente importante de la mística católica. Ahora bien, desde un punto de vista más general, personajes como Santa Teresa condensan, a modo de crisol, un buen número de componentes directamente relacionados con la historiogénesis de la subjetividad occidental. Los condensan y los estimulan, porque la difusión de la actividad de la santa a través de libros y conventos multiplicaba los efectos de las prácticas de subjetivación que promovía. Y los multiplicaba en direcciones que ni siquiera tenían por qué coincidir siempre con las previstas por las fundaciones. A la larga, y transformándose por el contacto con otras prácticas de subjetivación, los efectos de la mística católica pudieron desembocar, por ejemplo, en los males de la interioridad propios de las neurosis urbanas de la Europa decimonónica. De hecho, entre las implicaciones histórico-genealógicas del fenómeno místico se hallan las ligadas a la génesis del individualismo moderno en tanto que vinculado a la inmersión en la propia interioridad y las simas del yo. Se trata de un proceso histórico inextricablemente unido a la propia historia de las funciones psicológicas. No en vano se hallaba encauzado por todo un repertorio de técnicas de autorregulación y autotransformación —cognitiva y emocional— que desbordaron el ámbito religioso.

En efecto, ya he apuntado que en los capítulos segundo y tercero del libro encontramos descripciones de las tecnologías del yo que Santa Teresa utilizaba para transformar su experiencia de acuerdo con el formato de su fe religiosa. Son técnicas que van desde el rezo y la meditación hasta la dirección consciente de los procesos atencionales, pasando por otras más específicas como la gradación de la oración o el recorrido por las “moradas” del “castillo interior”. Gran parte de esas técnicas procedían de prácticas no directamente religiosas, entre ellas la mnemotecnica, cuya metáfora de los “palacios de la memoria” —que también alberga resonancias cabalísticas— es análoga a la del castillo interior. La mística abulense adaptó esas prácticas a una visión católica del universo y de la existencia humana, y con ello construyó un modelo de subjetividad ideal en torno al cual giró la vida de muchas personas y podía girar la de virtualmente toda la grey cristiana; porque, si bien la experiencia contemplativa propiamente dicha se suponía reservada a unos pocos —por muchas tecnologías del yo que se

emplearan, se asumía que la fusión con Dios sólo era posible si éste accedía a ella—, todos los fieles podía beneficiarse, al menos, de algunos componentes básicos de los consejos de Santa Teresa, como los referidos al recogimiento y al examen de conciencia sobre el cumplimiento de los deberes morales.

Aunque el libro no las desarrolla, nos ayuda a pensar este tipo de cuestiones tocantes a la relación entre mística, tecnologías del yo y psicología. Las tecnologías del yo tienen una historia propia relativamente autónoma, aunque vinculada a las teorizaciones sobre el alma, si bien de forma problemática y conflictiva en algunas ocasiones. En el caso que nos ocupa, la teología intelectualista no veía con buenos ojos ciertas prácticas. Prefería teorías de las facultades del alma bien racionalizadas, más racionalizadas que vividas, o por lo menos vividas sin arrebatos, sin que el control de sí mismo corriera peligro y, con él, el control eclesial de las estructuras normativas que canalizaban las vivencias no racionales.

Sea como fuere, los desarrollos histórico-genealógicos de las tecnologías del yo en su relación con las teorías psicológicas son cualquier cosa menos lineales e inequívocos. Así, las técnicas místicas se relacionan con el individualismo psicologista occidental y, al mismo tiempo, constituyen seguramente uno de los ejemplos histórico-culturales de prácticas no psicologistas, en el sentido de que no pretendían la hipertrofia del yo individual, sino su disolución o vaciado en aras de algún tipo de unión con la divinidad. Una unión a la cual, en algunas tradiciones, se llegaba a través de la inmersión metódica en uno mismo, pero nunca buscando el beneficio personal o la autenticidad individual. El objetivo era, por así decir, utilizarse a sí mismo igual que una escalera de la que deshacerse tras haber ascendido por ella, aunque algunas escuelas —no la teresiana, pero sí muchas orientales y, en Occidente, algunas como la del Maestro Eckhart— buscaban el vaciado del yo desde el principio.

De hecho, el propio concepto de mística posee tal amplitud que, en rigor, significa muy poco. Incluye vivencias tan dispares como las que atañen a las diversas formas de espiritualidad oriental y occidental, ya de por sí variadas (pitagorismo, budismo, neoplatonismo, sufismo, cábala), pero también se solapa con la contemplación estética (descrita a menudo en términos de fusión del observador con la obra de arte), el arrebato sexual (la *petite mort* tiene mucho en común con la célebre expresión teresiana “muero porque no muero”, cuyo significado originario de pérdida del yo señala con acierto Balltandre), el combate (pensemos en la mística guerrera del sacrificio de sí mismo y el vaciado del pensamiento en beneficio de la pura acción, alabada en diferentes sentidos por los samuráis y los fascistas) y la espiritualidad no religiosa (Michael Hulin, 1993/2007, ha hablado de “mística salvaje” para referirse a las experiencias de pérdida del yo y fusión con la naturaleza que se dan fuera de los marcos institucionales tradicionales, como las producidas por sustancias psicoactivas o de forma presuntamente espontánea).

A menudo se han agrupado todas esas experiencias en virtud de procesos neurobiológicos o psicológicos que supuestamente son comunes a todas ellas y las provocan. Tal agrupamiento es sin duda legítimo, pero no deja de ser equivalente a decir, por ejemplo, que en última instancia cualquier deporte consiste en sudor. En realidad, lo interesante ni siquiera es decidir si tal o cual experiencia es de índole mística, sino averiguar cómo se produce y en qué circunstancias; o sea, cuál es su sentido dentro de la biografía de quien la siente, qué mediadores culturales la hacen posible, cómo es su recepción social, cómo se transforma históricamente, de qué forma reobra sobre la subjetividad de quienes intentan reproducirla, de qué manera esa reproducción genera variaciones, etc.

Quizá la psicología no debería buscar procesos generales explicativos de los fenómenos místicos — procesos subyacentes a las vivencias del éxtasis, el arrobamiento o la fusión espiritual —, sino atenerse a los hechos y describir la producción de experiencias místicas situándolas en unos contextos históricos y culturales que son indisociables de aquello que los sujetos individuales hacen para generarlas. Este enfoque no es del todo inédito. A principios del siglo pasado el psicólogo francés Henri Delacroix trató la experiencia mística como una forma de interiorizar un determinado espacio simbólico dado institucionalmente. Desde este punto de vista, existen condiciones psicológicas genéricas de la vivencia mística y, a la vez, especificidades socioculturales que disponen el repertorio de mediadores de los que se vale el místico cuando alcanza lo que él considera una fusión de sí mismo con Dios o el cosmos (Fruteau y Pizarroso, 2004).

Pero ya hemos ido mucho más allá del libro de Mónica Balltondre, que constituye un excelente recorrido por uno de los hitos de la mística europea realizado sin ingenuidad historiográfica ni psicologismo. Y, dejando a un lado todo lo anterior, quizá el mejor piropo que se puede echar al libro es que constituye una lectura placentera, teniendo en cuenta que el placer sólo está reñido con el saber para los platónicos recalcitrantes.

Referencias

Hulin, Michael (1993/2007). *Mística salvaje: en las antípodas del espíritu*. Madrid: Siruela.

Fruteau, Frédéric y Pizarroso, Noemí (2004). Henri Delacroix (1873-1937): hacia una psicología de las formas simbólicas. *Revista de Historia de la Psicología*, 25(4), 129-140.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)