

La muy oportuna comparación que continuamente establecen las introducciones de ambos comentarios entre estos y los de otros maestros de Montpellier y de Taddeo Alderotti hacen patente la originalidad de Arnau, quien aparece más orientado a la práctica, menos escolástico, más fiel a Galeno. Su curiosidad intelectual le llevó por vías no frecuentadas en su entorno, como se evidencia cuando se enfrenta a Maimónides en la interpretación del primer aforismo hipocrático, que debió de leer en el original árabe, cuando la obra médica de este autor no era aún conocida en la medicina latina. Los dos comentarios editados en este volumen demuestran la gran capacidad del maestro Arnau de orientar la teoría hacia la práctica médica, de extraer de las enseñanzas de la más antigua de las autoridades, lo que podía ser más útil para la futura dedicación profesional de sus estudiantes. Pero es sobre todo el comentario al primer aforismo hipocrático el que ofrece el raro privilegio de permitirnos asomarnos no solo a la docencia de la medicina en una universidad medieval sino también, al mismo tiempo, a la relación del profesional con el paciente y con sus colegas de la mano de uno de los mayores médicos medievales. ■

Sebastià Giralt

orcid.org/0000-0003-3977-6722

Universitat Autònoma de Barcelona

■ **Mònica Balltandre. Éxtasis y visiones: la experiencia contemplativa de Teresa de Ávila.** Vilafranca de Penedès, Barcelona: Erasmus; 2012, 183 p. ISBN: 978-84-92806-98-0. € 18,05.

Teresa de Ávila es un cuerpo con historia: éste es el nuevo y sugerente horizonte en el que se mueve la autora de *Éxtasis y visiones: la experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. A diferencia de una biografía clásica o de una monografía sobre la escritura mística o la experiencia espiritual de la santa, a las que estamos a menudo acostumbrados, en este ensayo no hay objeto, sino sujeto, la subjetividad historiada y «encarnada en cuerpo» de mujer (la obra de Teresa es una «biografía y autobiografía simultánea»), dentro de una temporalidad que la autora reconstruye desde ese filtro personal que fue la unicidad existencial de Teresa de Ávila y desde su forma—irrepetible— de codificar y conceptualizar la realidad. De allí Mònica Balltandre nos lleva a mirar al cristianismo como la religión que exalta

la dimensión corporal, y no sólo la padece, tal como los estudios de Caroline Bynum nos han mostrado. Para el judaísmo, así como para el cristianismo, este rasgo fundamental de lo humano, que es el cuerpo, ha sido ininterrumpidamente una vía de comunicación entre Dios y hombre: cuerpos hambrientos, alimentados con el maná, o extenuados por las enfermedades, como el de Job, encarnados y resucitados como el Dios-hombre, cuerpos enfermos sanados por Cristo, elevados y arrebatados en los éxtasis místicos, o privados de la vista, como Pablo en el camino hacia Damasco.

Hasta qué punto vivimos lo que pensamos —se pregunta la autora—, es decir, hasta qué punto los pensamientos de Teresa hicieron de ella lo que llegó a ser, convirtiéndose primero en palabras y luego, o paralelamente, en acciones. Es ese el recorrido que los judíos jasídicos del siglo XVIII han codificado con el lema de «somos lo que pensamos», que suena casi ilustrado, si no fuera un himno a esta subjetividad consciente de sí misma que mira lo divino a la cara, como también hacía santa Teresa, sin miedo de que el éxtasis anulara la individualidad, esto es, sus propios pensamientos.

Obviamente también la imagen de Teresa como acontecimiento humano y vicisitud existencial podría dar lugar a algún tipo «ideal», a un modelo, en otras palabras, en el que atrapar una realidad histórica por su naturaleza fragmentaria y, en alguna medida, inefable. Balltandre recuerda bien la lección weberiana y se hace cargo de las limitaciones epistemológicas de todo enfoque historicista y de su pretendida objetividad. Así la autora intenta situarse en un más allá narrativo en el que la figura de la santa, modelo de la Contrarreforma, permita enfocar a la persona Teresa a través de la dialéctica cuerpo-mente. Una labor científica esta última que no puede dejar de traernos a la memoria la esencia irreverente de la historia existencialista de Américo Castro y de su monografía, cuyo título «Teresa la santa», rompía con pura ironía iconoclasta un modelo interpretativo consolidado, representado por el molde confesional, por un lado, y el enfoque médico-psicoanalítico, por el otro.

Pero si en los años setenta del siglo pasado tenía sentido abrir una fisura dentro de una visión polarizada que dogmatizaba la historia de la santa o, al revés, quería «normalizarla» del todo, cuarenta años después podemos ya entremezclar los planos de la percepción subjetiva y de la idealización, que en el caso de Teresa empezó ya con los contemporáneos suyos, en unos enriquecedores deslices entre historia psicológica y psicología social, como hace la autora, ágil y profunda en su escritura y cautivadora en su narración coloquial y culta.

Balltandre reconstruye el carácter de Teresa, este temple extremadamente sociable y seductor, «esos naturales amorosos y agradados y gratos a todos», en

palabras de fray Luis León, autor de su primera biografía. Parece que ella fuera consciente de esta faceta suya y que «sufrió» hasta eliminarla del todo, porque pensaba que debía agradar solo a Dios. Según la autora, Teresa «elaboró psíquicamente» lo que ella pensaba era una falta hacia Dios, volcando su afectividad enteramente hacia el divino y superando así sus encariñamientos mundanos.

Pero el verdadero desafío para la autora de este estudio ha sido seguir el rastro de la expansión y estructuración psicológica de la experiencia de Dios en Teresa. Su atención a la fisiología del hecho místico en Teresa es constante: desde el desprendimiento de los afectos terrenales a la «riqueza fenomenológica» que proporcionan las descripciones de las diferentes etapas de la oración, en las que se fusionan sensaciones corporales y anímicas. En balde buscaríamos en ellas la descripción de «cómo se llega a ver a Dios», Teresa ofrece únicamente el relato de los efectos sobre quien le busca. Balltrondre registra este límite del misticismo teresiano sin, por otra parte, fisiologizar el análisis de arrobos, vuelos y visiones, gozos y afectos sobrenaturales, leídos a través de una mirada interdisciplinar, que se mueve con soltura entre historia de la ciencia, filosofía, teología e historia de la medicina.

Así como Teresa fue una mujer de muchas facetas, según lo que cada situación requería —por ejemplo, en las cartas con las monjas, como también con los seglares, era afectuosa, pero también exigente e implacable, directiva y persuasiva— tampoco en su relación con Dios fue siempre la misma. Balltrondre observa las irregularidades de esta relación, etapas de un desarrollo temporal que culmina con una visión amorosa de Dios, en las antípodas de la divinidad que proporciona tormentos del infierno, tormentos que, como afirmaba finalmente Teresa en las *Moradas*, ya no le causaban miedo.

Balltrondre experimenta la no aplicabilidad a la experiencia de Teresa de la interpretación de Bynum sobre la fenomenología mística medieval. Según esta estudiosa, las místicas revivían en sus cuerpos, afligidos y extenuados, los sufrimientos de Cristo y así autolegitimaban sus experiencias sobrenaturales y la autoridad de su palabra. «El camino de la meditación» propuesto por Teresa, en cambio, fue puramente mental, debido a su recepción de la tradición platónico-agustiniana. La «inversión» en lo corporal, y en las prácticas de mortificación, así como en todo recurso que solicitara de forma artificial la devoción, fue, dentro del misticismo teresiano, muy moderada y prudente. Igualmente reacia a invertir en una fe «exteriorizada» fue la espiritualidad iluminada de los judeoconvertos toledanos. Es posible que esta afinidad se deba al hecho que estos últimos compartían con Teresa la formación paulina-agustiniana. Tal vez esta cuestión merecería ser investigada en el futuro con un estudio *ad hoc*.

La autora habla del concepto de gracia en Teresa. He aquí un punto crucial para entender hasta qué punto Teresa representó plenamente el triunfo de la Contrarreforma. Dependiendo de cómo se logre la gracia se entiende el sentido y el valor de las obras en la vida del cristiano. El punto es crucial porque, como es sabido, toca la *vexata quaestio* planteada por Lutero que causó el gran cisma protestante: si el hombre se salva por su fe o por las obras. Aunque la santa defendía la importancia de las buenas obras, en sintonía con la postura tridentina en este debate, era consciente de que Dios no las necesitaba. En cambio lo que sí contaba era la «determinación de nuestra voluntad», la intención amorosa que latía en ellas. Pero en otro punto de su ensayo, la autora retomando este tema, subraya que Teresa no entendió el concepto de gracia como un «regalo», sino como una «merced»; en otras palabras, algo que debía ser ganado, compensado, correspondido, tal como creían los espirituales y teólogos de la época y «la racionalidad de la Castilla del siglo XVI». Entonces deducimos que también la más grande de las «mercedes», es decir la salvación, debe de ser ganada. Aunque puede parecer que Balltandre se contradiga, en realidad creo que interpreta bien el pensamiento de Teresa sobre este punto sumamente delicado y controvertido: el trabajo para ganarse las «mercedes» de Dios, al que alude Teresa de Ávila, consiste, en realidad, en aquella tensión espiritual que, según la santa, se tiene que infundir a toda obra, para que ésta no sea únicamente expresión de un ritualismo exterior o de una adhesión a una serie de prácticas estereotipadas y mecánicas. En esto el pensamiento de Teresa, aunque fue elegido para moldear el canon contrarreformista, mantiene libertad e independencia respecto al mismo, una irreductibilidad al modelo, en otras palabras, que Balltandre nos hace apreciar. Por otro lado, me permito añadir, de paso, que no sería razonable exigir a Teresa una claridad meridiana precisamente sobre este punto, en el que la atención de la censura y de la Inquisición era altísima.

La experiencia humana de Teresa de Ávila, afirma la autora, fue un «conocimiento encarnado»: abarca la forma personalísima que tuvo la santa de vivir la «palabra ajena». En otros términos, este proceso sería su propia conversión, que fue el trabajo de una vida. Balltandre toca la fibra del ser humano que fue Teresa de Ahumada en su modo de elaborar el conocimiento de sí misma con los instrumentos, la mística y la teología, que su época le proporcionó. En un segundo momento, lo compartía con sus monjas. Teresa trabajaba con las emociones, poniéndolas al servicio de Dios: «si estáis alegres», les decía, «miradle resucitado», y «si estáis tristes, miradle camino del Huerto». Así volcaba el método de Ignacio de Loyola, según el cual los estados emotivos deberían ser acordes con el momento devocional, de penitencia o de deleite. Teresa, en cambio, aprovechaba

las fluctuaciones emocionales sin necesidad de provocarlas, y eso proporcionaba un modelo de «salud anímica» más espontáneo y amoldado a las circunstancias personales de cada uno.

El yo de Teresa es fuerte y, en cierto modo, hijo del individualismo renacentista. Abre la senda del autoanálisis y de la literatura intimista. De ello conozco solo un par de antecedentes: san Agustín y Teresa de Cartagena, una monja conversa del siglo XV, cuya familia tuvo un destacado protagonismo en la historia castellana de ese siglo. De hecho, en el misticismo teresiano, el yo no se anula sino que «vive en Cristo». Opinión que comparto: estamos lejos todavía del suicidio del yo, de su anulación en la fusión del quietismo molinosista, que observamos un siglo más tarde. Por lo tanto, como apunta Balltandre, en el yo de Teresa, sobre el que ella teoriza su experiencia mística, se vislumbra el concepto moderno de conciencia.

Balltandre disecciona la experiencia mística y ascética en Teresa de Ávila y para ello recorre la tradición mística occidental desde Dionisio Areopagita a Ignacio de Loyola. Destaca la originalidad de la oración mental teresiana, que no necesita «vaciar» el alma de toda imagen, incluso de las de Cristo, puesto que es un acto espontáneo y amistoso en la relación con el divino («mística afectiva»), y por lo tanto desvinculado de las pautas descritas en los ejercicios ignacianos, así como de las prácticas de mortificación espiritual y corporal.

Según Balltandre, Teresa de Ávila tenía afinidades con Teresa de Cartagena. Ambas superaron la dimensión carnal del dolor, espiritualizándolo, como por otra parte es propio de la antropología cristiana. Esto las convierte en dos ejemplos de la mística moderna. Su modo de resignificar el dolor fue respectivamente lo que Balltandre llama «cruz psicológica», en el caso de Teresa de Cartagena, «aflicciones espirituales», en el de Teresa de Ávila. La espiritualización de la enfermedad, que incluye una elaboración anímica del dolor, se ofrece como recurso para el perfeccionamiento de la fe y el ejercicio de las virtudes. Percepción opuesta se tiene de la enfermedad espiritual, contra la cual, en cambio, hay que luchar, porque puede desembocar en un padecer dañino para el alma y para su relación con Dios, como es el caso de la acidia y de la tristeza, estados anímicos precursores de la melancolía. Esta «enfermedad de la cabeza», bastante difundida en los conventos de la época, preocupó también a Teresa de Ávila, que dio instrucciones sobre cómo tratarla en un capítulo de su *Libro de la Fundaciones*. A este propósito la autora destaca el temple «implacable» de la santa abulense en la lucha contra de este trastorno. Su misticismo de «exigencia continua», que creía firmemente que «se podía ver a Dios en vida, y si eso no sucedía era por

debilidad moral propia, no por imposibilidad física», explicaría su postura inflexible y poco comprensiva hacia este trastorno.

Entrelazando literatura médica y espiritual, Balltandre hace un *excursus* del término espíritu a través de la historia, recorrido útil para fijar la separación entre este concepto y el del alma, que también se dio en Teresa de Ávila. El alma fue la protagonista absoluta de la oración mística, una experiencia conceptualizada por el pensamiento cristiano a través de las teorías unitivas y contemplativas, pero a la que Teresa de Ávila imprime una creatividad vivencial que con gran acierto Balltandre llama «sabiduría encarnada». Esta maestra es «franca en sus errores y en sus temores» y «aconseja partir de sí misma»: propone, en definitiva, una enseñanza individualizada, que debía «vivir» en un cuerpo y ajustarse no sólo a su fisicidad sino también a la textura humana y espiritual de cada persona. El camino meditativo teresiano, descrito en las *Moradas del castillo interior*, culmina con la transformación del alma del amado, que llega a su plenitud, gozando de forma serena y permanente del amor de Dios. Tras de los «altibajos amorosos», Dios finalmente se ha «encarnado en el místico/a».

Balltandre ha demostrado a lo largo de su ensayo que la relación de Teresa de Ávila con Dios ha sido un camino de conocimiento de su realidad humana y de sus estados psíquicos. Su subjetividad ha sido el método: partir de sí misma.

Después de su muerte, se la convirtió en un modelo de espiritualidad popular que tuvo una expansión formidable en España y también en Hispanoamérica. La idea de Teresa, de un Dios que no se niega a quien le busca con constante y entregado anhelo, hizo que se abriera el camino al florecimiento místico del siglo XVII, a la popularización de la mística. Según Balltandre la fisicidad de la Edad Barroca viene, en parte, de una perversión del legado teresiano, esencialmente mental y existencial, que desembocaría en un proceso de corrupción del misticismo, en la ostentación incontinente de fenómenos sobrenaturales, que es lo que la autora llama «la materialización de la metáfora». Entonces, ¿«el hombre exterior» volvió a ganar?

Teresa de Ávila tuvo que lidiar con la Inquisición, los censores, aceptar que no se leyera la Biblia en romance en sus conventos, y hacer referencia a ella como algo lejano de lo que no se acordaba bien. ¿En qué medida sus posturas fueron estrategias dictadas por «los tiempos recios» en que vivió? No lo sabremos nunca con seguridad. Lo cierto es que la verdad de su palabra late en su forma personalísima de estar en el mundo y de abrirse camino en él sin traicionarse a sí misma, un equilibrio casi funambulesco en esa época que exigía un continuo compromiso entre libertad personal y orden social. Y no sería atrevido pensar que la primera en censurarse fuera precisamente ella. Gracias a Mònica Ballton-

dre, no puedo evitar reconocer en la atormentada trayectoria existencial y en el laborioso desarrollo personal de Teresa de Ávila su forma de «encarnar» el malestar de una época difícil, pero sobre todo de «superarlo», con «palabras durables» ■.

Maria Laura Giordano

orcid.org/0000-0002-6138-0903

Universitat Abat Oliba-CEU de Barcelona

Gerardo Martínez Hernández. La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII. Consolidación de los modelos institucionales y académicos.

México: Universidad Autónoma de México; 2014, 504 p. ISBN: 978-607-02-5168-9.

Como expone claramente el autor en el prólogo, el objetivo principal de este libro es analizar desde un «punto de vista integral la instauración y consolidación de la medicina occidental en la Nueva España entre los siglos XVI y XVII», medicina hipocrático-galénica que mantuvo su vigencia hasta bien entrado el siglo XIX. Esta progresiva inserción se llevó a cabo como una parte de un proceso de aculturación, por medio de la imposición de modelos culturales e instituciones castellanas, fenómeno muy palpable en el México de los siglos XVI y XVII. De hecho, en el análisis más tradicional de la medicina mexicana de esta época, la atención historiográfica ha estado centrada fundamentalmente en este aspecto, para tratar de determinar los niveles de modernidad o de atraso en comparación con la medicina europea coetánea, y otros patrones similares de análisis histórico. Dejando al margen los estudios sobre medicina prehispánica y de la población mesoamericana de este periodo, tan sólo recientemente algunos estudios histórico-médicos han incluido además, un aspecto tan fundamental como son los procesos de adaptación e incorporación de los conocimientos médicos y las prácticas curativas de la población indígena a la medicina importada de Europa, dentro de la compleja y plural cultura médica novohispana.

Así, la historia en Nueva España de la medicina universitaria, basada en el galenismo-hipocratista, y procedente de Europa, ha sido abordada en muchas ocasiones y con muchas orientaciones historiográficas, siendo especialmente abundantes los estudios relativos al siglo XVI. Pero, de acuerdo con el autor no «presentan una visión global sobre la compleja red de relaciones que se esta-