

LA IMAGINACIÓN DE SANTA TERESA: VIRTUDES Y DESATINOS DE «LA LOCA DE LA CASA»

GUILLERMO SERÉS

Universidad Autónoma de Barcelona
guillermo.seres@uab.cat

1. LAS PASIONES: ACICATES Y PELIGROS

Entre la Escolástica y la Neoescolástica, se alzaron muchas voces que defendían que no siempre, y no todas, las pasiones son moral o intelectualmente nocivas, porque, como recuerda Juan Luis Vives, nos las infunde Dios y son estímulos naturales para que las potencias del alma actúen, o viceversa: son los necesarios acicates para que el hombre no se deslice hacia la inactividad o indolencia:

Y puesto que el alma [*animus*] había de morar en el cuerpo, Dios, artífice admirable, infundió en el ser animado esta facultad relativa a los sentimientos [*affectionum*], a fin de que el espíritu fuese excitado como por unos estímulos [*stimuli*] y no estuviera abatido y abrumado por la masa del cuerpo, ni quedara entorpecido para siempre como un asno perezoso, ni se adormeciera en sus propios bienes dejando de realizar lo que es para él sumamente provechoso. Así, pues, se ve en seguida estimulado [*excitatur*], de una y otra parte, por diversos, digámoslo así, aguijones. Otras veces, en cambio, se ve cohibido como por un freno para que no se precipite hacia lo nocivo. Tampoco al hombre le faltan estos mismos acicates y frenos, porque participa de la naturaleza animal para la cual le son necesarios por las mismas causas (*De anima et vita*, II, 19).

Porque pocas veces interviene el juicio para mover a la acción; mucho más influyen las pasiones, motores de la actividad del alma, que para ello precisa encauzarlas mediante

las representaciones de la imaginación [*quod imaginationis movetur visis*]. Así, solo con que la fantasía arrastre hacia sí con su tumulto [*sola phantasia trahente*

ad se tumultu suo] cierta especie de opinión o de juicio, señalando que es bueno o malo el objeto que se la ha presentado, nos vemos abocados a todas las perturbaciones del alma: *tememos*, nos *alegramos*, *lloramos*, *esperamos*. [...] Por lo cual resulta evidente que nos concentramos en la parte del cuerpo en que más domina la fantasía (*Ibidem*, cursiva mía).

Señalo en cursiva las cuatro pasiones clásicas (temor, alegría, dolor y esperanza), que tan perspicuamente definió Boecio, para condenarlas¹, y que son las manifestaciones corporales de los movimientos del alma canalizados por la imaginación. Y como sean indisolubles cuerpo y alma, difícil es conocer cómo influye lo espiritual en lo corpóreo, pues «omnia incerta ratione et in naturae maiestate abdita» (Plinio, *Naturalis historia*, II, 37)², porque, «modus quo corporibus adhaerent spiritus omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest: et hoc ipse homo est» (San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, 10)³. Mucho más tarde, Montaigne reúne las citas de Plinio y San Agustín para ilustrar el asombro de

comme une impression spirituelle face una telle faucée dans un subject massif et solide, et la nature de la liaison et cousture de ces admirables ressorts, jamais homme ne l'a sçeu (*Essais*, II, 12, p. 539)⁴.

Ya lo ejemplificó muy bien Petrarca, mucho antes, en el *Secretum*, precisamente en el diálogo entre Agustín y Francisco, cuando aquél quiere alejar a éste de una *recordatio compendiosa*, de pensamientos desordenados que no «penetran a fondo» (*alte descendere*)⁵, y convencerle de que debe meditar, sin distraerse en la recreación de las palabras, o de las imágenes o fantasmas:

¹ «Tu quoque si uis / lumine claro / cernere uerum, / tramite recto / carpere callem: / gaudia pelle, / pelle timorem / spemque fugato / nec dolor adsit, / nubila mens est / uinctaque frenis / haec ubi regnant» [‘tú igualmente, si quieres percibir la verdad en todo su fulgor y avanzar por el camino recto, deja a un lado *las alegrías*, aleja de tu corazón *el temor*, desecha *la esperanza*, ahuyenta todo *dolor*; bajo el dominio de esas pasiones, pesada niebla se cierne sobre el espíritu, que se siente como atado con fuertes cadenas’] (*De consolatione philosophiae*, I, metro 7, vv. 20-31, cursiva mía). Las recogió la Escolástica; baste ver la *Summa theologica* (I-II. q. 25, a. 4), de Santo Tomás, que además retoma muchos lugares clásicos, como los de Cicerón, *Tusculanae disputationes*, III, ix, 24. Véase Serés 2013 y en prensa, s. v.

² ‘Todos [estos misterios] son impenetrables para la razón humana y están ocultos en la majestad de la naturaleza’.

³ ‘Es admirable el modo en que las almas se unen a los cuerpos; no lo puede comprender el hombre y, sin embargo, esta unión es el hombre mismo’.

⁴ ‘De qué suerte una impresión espiritual se insinúa en un objeto corporal y sólido, y la naturaleza de la unión y juntura de tan admirables resortes, nunca lo ha sabido nadie’. Véase Panichi 2011: 52.

⁵ Porque «incontables especies e imágenes de las cosas visibles se apiñan atropelladamente en lo más íntimo del alma, con tal variedad y discordia, que la abruma y confunden. Ahí se incuba esa plaga de *fantasmata* que disipan y desgarran la inteligencia con una fatal prodigalidad de

FRANCISCO. ¿A qué llamas “penetrar a fondo”? [...]

AGUSTÍN. No basta con que estas sílabas te entren por el oído ni que tengas un recuerdo sumario de esa misma realidad; es necesario detenerse en ello largamente y recorrer con profunda reflexión cada uno de los miembros. [...] De ahí [de la falta de reflexión] proviene esa plaga de fantasmas que os desgarran y os hiere los pensamientos y que, con su continua y mortífera variedad, obstruye el camino de las claras meditaciones que permiten ascender a la única y suprema luz. [...] En efecto, tu frágil espíritu está abrumado por sus fantasmas y oprimido por muchas y variadas penas que luchan entre sí sin descanso; [...] y tú, sin tomar ninguna determinación, vas de un lado a otro. [...] Por eso, cada vez que tu espíritu, generoso si se lo permiten, alcanza esta reflexión y otras muchas meditaciones [...] se ve forzado, sin embargo, a retroceder [...] y aquella angustia del alma airada consigo misma, que se horroriza de sus suciedades y no las lava, conoce la tortuosidad del camino y no lo abandona, teme el amenazante peligro y no lo evita (*Secretum*, I, 23-25, 35, 38; pp. 151-152 y 169-173).

Como sea, y volviendo a Vives, las representaciones de la imaginación, movidas por las pasiones, son como un estímulo para la acción, pues amortiguan la apatía y la temible *acedia* (la llamada “melancolía del monje”), que acaba anulando la actividad contemplativa y, por lo tanto, es más peligrosa que la sobreexcitación pasional o turbadora. Porque las divagaciones de la imaginación que alimenta la melancolía provocan el ocio, la “suspensión” del ánimo y otras ensañaciones; incluso pueden llevarles al suicidio (“desesperación”) y, por lo mismo se pueden asociar con el demonio⁶. Ya lo señalaba Torquemada:

Lo que toca a los fantasmas y visiones principalmente procede de los demonios. [...] Cuando estos filósofos [Aristóteles y Demócrito] eran preguntados qué mal era el de los que estaban endemoniados, decían que era una pasión que procedía de humor melancólico y que la melancolía puede hacer aquellos efectos (*Jardín de flores curiosas*, pp. 249-250)⁷.

sugerencias que cierran el camino a las reveladoras meditaciones por donde se asciende a la única y suprema luz» (Rico 1974: 110).

⁶ Abunda inteligentemente en la excepcionalidad melancólica Ferri Coll 2006: 43-58; también J. L. Peset 2010:55 nos recuerda que «se identifica este mal [la melancolía] con el demonio, pues ataca la salud del alma, se dilapida el tiempo, los afectos aborrecen a los demás y a sí mismos, varían en su humor, sienten tristeza incluso en situaciones alegres, buscan y procuran la muerte. Son locos y como tal se manifiestan». Véanse también Bigeard 1972, Sáez Hidalgo 1995, Amasuno 2005, Gambin 2005, y los trabajos recogidos por Bartlett-Eisenbichler y J. Liedl 1991.

⁷ Como apunta el editor de Velázquez, Felice Gambin, «laddove Huarte si sforzava di spiegare, naturalmente, l'eccezionalità di alcuni melancolici, [...] secondo Torquemada, Pineda, García Carrero, Santa Cruz e lo stesso Velázquez le loro capacità soni il sigillo del soprannaturale, del demoniaco soprattutto» (p. 38, cursiva suya).

Aunque no se debe colegir que, por ser melancólicos, desactiven su libre albedrío, pues, al decir de Possevino, fueron creados perfectos por Dios:

né la malinconia né l'altri humori ci tolgono dalla giurisdittione, la quale da Dios stesso ci è lasciata libera. Né negl'angeli cha apostatarono erano humori onde cadesero nel peccato della superbia, né in Adamo et Eva fu stemperamento di compassione, poiché furono fetti retti e perfetti (*Coltura degl'ingegni*, p. 25).

Porque, por encima de la compleción melancólica, o de cualquiera que sea, prevalece el libre albedrío, o sea, el intelecto y la voluntad. Así lo recordará más tarde Juan Poinso, al señalar que la forma, el alma intelectual, contiene a las otras dos, que vienen a ser sus siervas:

El alma más noble contiene formal y eminentemente los grados inferiores, como la figura más perfecta contiene la imperfecta y el número mayor al menor. [...] Porque el alma es esencialmente forma y principio radical (*quo*) de su compuesto. Luego si el compuesto está formalmente constituido de modo pasivo en razón de lo sensitivo y vegetativo, también la forma debe formalmente contener, como principio radical, los otros grados, puesto que todo lo que es un efecto formal está formalmente de modo activo y como principio radical (*ut quo*) en la misma forma (Poinso, *Del alma*, pp. 145-146).

Unas siervas (las almas sensitiva y vegetativa, y sus respectivas potencias) que no pueden salirse de su papel ancilar y dejarse llevar por las pasiones, emociones o instintos, porque

la imaginación, ofuscada con las tinieblas de los vapores, no reconoce los peligros, como se ve en los frenéticos y locos. Y es cosa maravillosa que, descansando todas las potencias animales por el sueño, sola la imaginación obra de tal manera que mueve a la facultad motrice y a las otras inferiores potencias como sus ciertas esclavas, y, haciéndose de servir, son forzados los espíritus animales. [...] Puede la imaginación mudar el cuerpo del que imagina en diversas y contrarias calidades, porque, imaginando en alguna cosa que tiene en su imaginación, mueve la potencia apetitiva a temor o vergüenza o ira o tristeza (Jerónimo Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos*, X, ff. 370v-371v).

Pero no sólo puede la imaginación, “ofuscada” por la melancolía, mover a la facultad motriz, sino frenar el ascenso o descenso de los espíritus animales⁸, cerrando la comunicación entre sentidos exteriores e interiores, o entre éstos y los órganos rectores, corazón y cerebro, porque la imaginación puede cerrar

⁸ Véase, abajo, la explicación de Miguel Servet.

los atadores, canales por donde bajan los espíritus animales y sensitivos a los sentidos exteriores, porque, como mediante estos espíritus las potencias exteriores corporales ejercitan sus actos y operaciones, faltándoles este alimento tan necesario, quedan sin aliento y desmayados sus oficios. [...] Retirando, como por un estufador, los espíritus a su fuente, quedará un hombre como un tronco, [...] e insensible, como advierte el Padre Martín del Río, donde escribe poderse esto causar naturalmente, por la excesiva y vehemente imaginación, la cual atrae a sí los dichos espíritus sensitivos, que es una maravillosa eficacia de nuestra imaginación vehementísima. [...] Y si puede atraer los que ya estaban repartidos, mucho mejor podrá impedir no se comuniquen y cerrar los dichos atadores y caños por donde estos espíritus bajan con vehemencia suya, al modo y como sucede encontrándose dos ríos, que el mayor suspende y detiene la corriente del menor. [...] Pues así la vehementísima imaginación atrae a sí y detiene los espíritus animales no bajen a los sentidos exteriores, y con esto queda el hombre sin sentido y arrebatado (fol. 380r-v).

Martín del Río, en efecto, señala el poder del diablo de «separar el alma del cuerpo» y de todo lo referente al «éxtasis y casos maravillosos relativos a cadáveres». Abunda en que

no está en nuestro albedrío, ni depende de nosotros, caer en semejante enajenación mental, ni podrá con ello nuestro entendimiento por más que lo deseemos. No se trata tanto de una acción como de una pasión intelectual, y aquí el alma hace papel propia y primeramente de paciente, y sólo de manera secundaria y menos propia de agente (*Disquisiciones mágicas*, II, q. 25, p. 429)⁹.

Esa dependencia del alma «paciente» la ejemplificará más tarde y ad nauseam el padre Jean-François Senault, al señalar que

la passion n'est donc autre chose qu'un mouvement de l'appetit sensitif, causé par l'imagination d'un bien ou d'un mal, apparent ou veritable, qui change le corps contre les lois de la nature (Senault, *De l'usage des passions*, I, I, 1, p. 17).

Más abajo apela a la inocencia perdida antes del encuentro en el Edén de nuestra «indiscrete Mere avec le demon déguisé en serpent» (I, I, 5, p. 42), de cuyo desorden «est procedé celui de nos passions» (I, II, 1, p. 54), pues «sont révoltées, que l'esprit qui les doit regler est obscurci et la volonté qui le doit moderer est dépravée» (*ib.*, p. 57); ya solo cabe apelar a la gracia, pues «la Nature sans la Grâce ne peut guerir» (I, II, 2, p. 62).

⁹ Sobre el supuesto arte divinador de los melancólicos, el ilustrativo texto de Freylas 2012; Montaner 2013, por su parte, deslinda sensatamente lo relativo al ocultismo renacentista. En general, Zambelli 2012: 87-115 y *passim*.

Como iremos viendo, Santa Teresa está en el extremo opuesto de la *acedia* y de la pasión entendida nocivamente; no solo por su actividad (escritora, fundadora...), sino también por la pasión que ponía en todo lo que hacía o imaginaba hacer, ya desde sus primeros tiempos de ávida y apasionada lectora:

Como comencé a leer las *Confesiones*, paréceme me vía yo allí. [...] Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto [«tolle, lege!»: *Confesiones*, VIII, 12], no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón. Estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas, y entre mí misma con gran aflicción y fatiga (*Libro de la vida*, IX, 8, p. 64).

Porque, como ya señalara el citado Vives, la defensa de las pasiones no debe implicar forzosamente que “tengan en suspenso” al espíritu, pues, por ejemplo, en el caso de la lectura de libros “apasionantes”, la razón no regiría ni frenaría a la desbocada fantasía. Estimulada, además, por dichas lecturas,

el alma se abatirá y perturbará como la tempestad en el mar, porque las esencias espirituales pueden agitar nuestra fantasía mediante alguna acción propia, tras haber movido nuestra facultad imaginativa. Esta está directamente vinculada con el cuerpo, porque, por una parte, la mueven los sentidos y, por la otra, produce en el cuerpo admirables energías [*mirabiles vires*], de modo que cualquier cosa que se imprima en uno de los dos [*ut quicquid in alterutro imprimatur*] redunde en el otro: el cuerpo, en efecto, recibe y devuelve la forma y acción que la imaginación ha concebido (Vives, *De anima et vita*, I, 10).

Y que se suspenda el ánimo leyendo, por la emoción que experimenta el lector, también implica que la lectura es una experiencia emotiva o pasional, que lo leído se puede comparar con lo vivido. Cuando leemos historias, fingidas o verdaderas, obran en nuestra alma con la fuerza del bien o el mal verdaderos; nos reímos, lloramos, esperamos o tememos con la misma intensidad que si lo estuviéramos viviendo. Pero en ningún caso las emociones o vivencias, reales o mediante la lectura, torcerán la razón o la voluntad, o sea, el alma intelectiva¹⁰.

¹⁰ A propósito de Vives, Mestre (2006: 35-36) incluso apunta que «les passions sont le premier moyen dont l’homme dispose pour se rapprocher de son créature», aunque a renglón seguido matiza que se supeditan jerárquicamente a la voluntad, que «sera sollicitée d’un côté par le jugement et la raison, de l’autre par les passions. [...] Mais la volonté reste absolument libre et choisit de suivre le bien là où elle le voit»; más abajo señala que en el libro III «il s’agit d’exposer et d’analyser les passions les plus importantes afin que l’homme, comprenant le pourquoi et le comment de ses réactions, puisse les maîtriser et les ramener à leur but originaire: la tension vers Dieu» (p. 38).

2. LA FLUENCIA ESPIRITUAL

Estas vivencias, como las imaginaciones en su conjunto, las propician —según la psicología de la época— los espíritus animales, que transitan entre el corazón y el cerebro. Entiéndase espíritus como traducción de *spiritus* o de *pneuma*, o sea, el *vehiculum animae*, según la Escolástica, que intentó racionalizar y sistematizar la medicina posterior y que en tiempos de Santa Teresa tenía plena vigencia. Para entender la fluencia espiritual, la conversión o progresiva sublimación de los espíritus, nos viene de perlas el texto sobre la circulación de la sangre del médico y teólogo Miguel Servet, quien, tras recordar la tradicional noción de que el alma humana tiene una porción de luz divina, una scintilla, que «es como una chispa del espíritu de Dios»,¹¹ señala, como contrapartida “naturalista”, que «hay en nosotros tres espíritus formados de la sustancia de los tres elementos superiores: el natural, el vital y el animal» (p. 284)¹². Luego especifica que

el espíritu vital es el que por las anastomosis [‘unión de elementos anatómicos de un mismo ser’] se comunica de las arterias a las venas, en las que recibe el nombre de espíritu animal. El primero [el natural] es, pues, la sangre cuya sede está en el hígado y en las venas del cuerpo, y el segundo es el espíritu vital, cuya sede está en el corazón y en las arterias del cuerpo; el tercero es el espíritu animal, una especie de rayo de luz, cuya sede está en el cerebro y en los nervios del cuerpo. [...] Por eso mismo se dice que el alma está en la sangre, y que el alma misma es la sangre o espíritu sanguíneo (p. 285).

Repárese en que discierne muy bien las sedes: el espíritu natural: el hígado y las venas; el vital: el corazón y las arterias¹³; el animal: el cerebro y los nervios. Recuérdese a Huarte de San Juan:

hay otra sustancia en el cuerpo de quien se aprovecha el ánima racional en sus obras. [...] Estos son los espíritus vitales y sangre arterial, los cuales andan vagando por todo el cuerpo y están siempre asidos a la imaginación y siguen su contemplación. El oficio de esta sustancia espiritual es despertar las potencias del hombre y darles fuerza y vigor para que puedan obrar¹⁴.

¹¹ *Christianismi restitutum*, p. 282.

¹² Son como «tres corrientes dinámicas dentro del organismo: el natural o sangre, relacionado con lo acuoso; el vital o aire, formado por este y la ‘sangre sutil’, y el animal o calor, fuego, ‘espíritu igneo’, cercano ya al alma, a la mente», apunta el editor (p. 284, nota 11); véase el preciso artículo de Santamaría 1999, que señala e ilustra la tradición del término. Roux 1990 se extiende profusamente sobre el simbolismo de la sangre; sobre este particular en las pp. 44-49. Véase también Ronzón 2003: 35-36.

¹³ Para esencial función de las arterias, baste ver la *Fabrica* de Vesalio, p. 19.

¹⁴ *Examen de ingenios*, pp. 288-289; sigue a Galeno, *De placitis Platonis Hippocratis*, I, col. 847 c.

Servet, por su parte, sigue con el argumento de la circulación cordial y pulmonar hasta llegar al cerebro:

ese espíritu vital se trasfunde luego desde el ventrículo izquierdo del corazón a las arterias de todo el cuerpo de modo que el más sutil se dirige a las partes superiores, en las cuales vuelve a ser reelaborado, en el plexo reticular sito bajo la base del cerebro. En él comienza a trocarse de espíritu vital en espíritu animal, acercándose a la sede misma del alma racional. Nuevamente, gracias a la fuerza ígnea de la mente, vuelve a ser *sutilizado*, elaborado y perfeccionado en unos vasos delgadísimos o arterias capilares, situados en los plexos coroideos, y que *contienen ya la mente misma* [...] hasta los orígenes de los nervios para transmitirles la facultad de sentir y mover. [...] Desde esos vasitos de las meninges o coroides, como desde una fuente, se difunde como un rayo el luminoso espíritu animal a través de los nervios hasta los ojos y los otros órganos sensoriales. Y por el mismo conducto, pero en sentido inverso, son remitidas desde el exterior hasta esa misma fuente las imágenes luminosas de las cosas sentidas, penetrando hacia dentro como a través de un medio luminoso [...] Esos espacios vacíos [o lagunas] de los ventrículos del cerebro, que asombran a filósofos y a médicos, contienen *nada menos que el alma*. [...] En esos vasos que hay mente, alma y espíritu de fuego es menester constante aireación (pp. 290-292, cursiva mía).

«Nada menos que el alma», o «la mente misma», remacha Servet, está en aquellos ventrículos, porque los espíritus son como puentes entre el cuerpo y el alma, entre la pasión y la razón, entre el corazón y el cerebro, de modo que estimulan la imaginación y la *evidentia* o *enargeia*¹⁵.

La estimulan por la intervención previa de los sentidos externos o sentido común, o, como señalaba arriba Vives o Santa Teresa, por la lectura. También lo refiere Hernando de Herrera del Comendador Griego:

cuando ambos a dos, él y yo, estábamos en Granada, estaba él enamorado del ayunar y desvelarse del beatísimo padre San Jerónimo, porque casi nunca se le quitaba su libro de las manos, y queriendo él trasladar en sí las costumbres santísimas dél, todas las noches del año, cuan luengo es, se le pasaban sin cena¹⁶.

¹⁵ A partir de Quintiliano (*Institutio oratoria*, VI, 30-32), Carruthers (2002: 172-174) señala que «l'*enargeia* ne s'adresse pas seulement à l'œil, mais à tous les sens. [...] Le visuel entraîne une participation de tous les autres sens à une fiction soigneusement orchestrée [...] ces images que l'on fabrique de manière consciente pour éveiller *en soi* certaines émotions. On remarquera que, chez Quintilien, le mot latin *visiones* est l'équivalent du grec *phantasia* : il désigne ces images que notre imagination (ou notre fantaisie) façonne tant pour ouvrir la 'voie' du souvenir et de la connaissance que peut éveiller les émotions nécessaires à cette ouverture, les canaliser, leur impartir une énergie et une direction (crainte, irritation, tristesse, amusement) — soit les deux qualités qui définissent le *ductus* d'une œuvre». Es muy interesante Cuesta Abad 1998.

¹⁶ En Bonilla y San Martín (1920: 155).

Como Vives, Herrera quería dar cuenta de una experiencia de lectura muy intensa, como la identificación de Hernán Núñez con San Jerónimo leyendo su vida, o de una fortísima implicación personal, como la de Teresa al leer las *Confesiones* de San Agustín.

3. LA REPÚBLICA DEL CUERPO

Santa Teresa, como Hernán Núñez, se dejaba guiar por el corazón, pero supeditado al cerebro, porque en toda república (como la que forman las partes del hombre) hay un *hegemonicon*, el entendimiento o la razón:

*De intellectu, sive mente, et eius partibus. Mens est animi rationalis facultas, que incorporea corporeaque communis et singula intelligit, ratiocinatur, contemplatur et iudicat. [...] Porro intellectus origo sive sedes, quam ἡγεμονιχόν nominant, in ipsa rationalis animi sede est, quae ut capite dictum est esse suptam e Platonis sententia, ita nunc intelligentia ibidem esse dicenda est (Sebastián Fox Morcillo, *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione*, p. 362¹⁷);*

unos nobles o guerreros (las aficiones) y el pueblo (pasiones o afectos) que se corresponderían con el corazón y las potencias, comunicándose todos entre sí por los espíritus. Es un muy potente símil que magnificó Erasmo, en el *Enquiridion*, para ilustrar el concepto de *societas*, que también podemos ver desarrollado en el *Castillo interior o Las moradas*, de Santa Teresa:

¡Oh, almas redemidas por la sangre de Jesucristo! [...] ¡Qué es ver a un alma apartada de ella! ¡Cuáles quedan los pobres aposentos del castillo! ¡Qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos! Y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y mastresalas, ¡con qué ceguedad, con qué mal gobierno! (*Las moradas*, I, 2, pp. 18-19).

Pero, como en las repúblicas, ni todos los componentes tienen igual jerarquía ni son en sí mismo necesarios, porque, en su contingencia, hasta que nos alcance la redención, los sentidos, las potencias van sin rumbo, desnortadas; el alma está en peligro, máxime porque tiene que recorrer los siete espacios del *castillo interior*, las *moradas*, hasta contemplar a Dios al final del trayecto. El alma está en peligro y la santa la convierte en un caballero con la lanza en ristre que va a adentrarse hasta el centro del “diamante”, que es el castillo, que es un

¹⁷ Más abajo explicita que «Christiana quoque disciplina multo eam minus facit, que unam solum, et eandem esse censet hominis animam ac mentem sive spiritum: a quo multae actiones, et vires diversae proficiscantur» (p. 369).

muy claro cristal adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas [...] y en el centro y mitad de todas estas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma (*Las moradas*, I, 1).

Tanto se adentra, que al alma solo le falta un «tantito para acabar de salir del cuerpo», lo que «no sería poca dicha suya» (*Las moradas*, VI, 11), porque

de estas mercedes tan grandes queda el alma tan deseosa de *gozar* del todo al que se las hace, que vive con harto tormento, aunque sabroso; unas ansias grandísimas de morir, y así, con *lágrimas* muy ordinarias pide a Dios la saque deste destierro. Todo la cansa cuanto ve en él; en viéndose a solas tiene algún alivio, y luego acude esta pena, y en estando sin ella, no se hace. En fin, no acaba esta *mariposica* de hallar asiento que dure; antes, como anda el alma tan tierna del amor, cualquier ocasión que sea para encender más ese fuego la hace volar; y así en esta morada son muy continuos los *arrobamientos*, sin haber remedio de excusarlos, aunque sea en público, y luego las persecuciones y murmuraciones, que, aunque ella quiera estar sin *temores*, no la dejan, porque son muchas las personas que se los ponen, en especial los confesores (*Las moradas*, VI, 6, cursiva mía).

Las ansias de gozar a Cristo, el impulso del alma de salir del destierro del cuerpo, o el vivir pasionalmente en los umbrales del éxtasis, minimizan la consideración intelectual, contemplativa, y magnifican la vivencia pasional o emotiva. La “mariposica”, el alma, se mueve entre el goce y el temor, con la arrobada esperanza de unirse y con la tristeza de vivir en el “destierro”. Son las cuatro pasiones clásicas que arriba veíamos con Vives y Boecio, consustanciales con la vivencia plena del amor y con el ansia de salir.

Melchor Cano recreaba las mismas ideas, pero con una platónica advertencia final:

Siendo el hombre compuesto de carne y espíritu, como un medio entre las bestias y los ángeles, necesaria cosa es que participe las propiedades de ambos a dos, conviene a saber: sensualidad y razón, porque con los apetitos de la una se conserve el individuo y especie humana, y con la discreción de la otra se conserve el merecimiento en el apetecer, para que no salga de los lindes que la naturaleza le tiene puestos. [...] Tiene la parte sensitiva dos potencias: irascible y concupiscible. [...] Son luego entrambas potencias necesarias; pero si la razón no las gobierna con gran tino, como dos caballos desbocados que tiran el carro sin freno y rienda, forzosamente despeñarán a sí y a lo que llevan encima (*Tratado de la victoria de sí mismo*, pp. 17-18).

Con la imagen platónica del alma, o sea, de los dos caballos y el auriga¹⁸, intenta Cano subrayar el dominio de la racional:

¹⁸ «Ahora bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta;

Todas las tres potencias tienen en la oración regular su ejercicio: acuérdate la memoria, discurre el entendimiento y la voluntad ejercita sus afectos; ello es un negociar con Dios toda el alma de quien ora. [...] En todo caso, el fruto de la oración sea el mismo que se pretende con el examen particular: refirmese bien en los propósitos de pelear hasta vencer a la pasión dominante; zanje nuevas resoluciones de no dejarse llevar de ella en los lances ocurrentes; pida al Señor con humilde rendimiento esta gracia y ponga por medianera para conseguirla a Nuestra Señora» (II, «El alma victoriosa de la pasión dominante», p. 139).

Más abajo se reafirma:

conviene hacer pacto con cada sentido que no pase la raya de la razón, porque, si en esa primera estancia no se resiste al deleite, en continente salta a la segunda, que algunos llaman cogitativa; otros, imaginativa, do se anidan las malas representaciones, en las cuales el pensamiento, detenido con deleitarse en lo que piensa, tiene por nombre en las escuelas ‘cogitación morosa’, y así cumple a la hora, antes que la pólvora prenda, traer a la imaginación otras cosas buenas en que se ocupe (IV, «La lujuria», p. 176)¹⁹.

La frontera o «raya» de la razón es esencialmente preventiva, es como un filtro para las pasiones e imaginaciones nocivas, como las que asaltaban a Santa Teresa; pero mientras que la santa de Ávila no quiere prescindir de ellas (abajo insisto), fray Melchor nos advierte de los deleites y morosidad de algunas representaciones imaginarias que la razón no controla, como luego ratificaron, entre otros, los citados Jerónimo Planes, Paulo de Rajas o Jean-François Senault.

4. EL CUERPO ES TAMBIÉN *MORADA* DE DIOS

Así, contraviniendo parcialmente a Melchor Cano y otros, y a pesar de la necesaria abstracción racional que deben propiciar las potencias «rectoras» del

la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tranco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también es su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo» (*Fedro*, 246a). El auriga representaría la parte racional del alma; el caballo bueno representaría las tendencias nobles, y el caballo malo representaría las tendencias más materiales. A diferencia de lo que ocurría en el *Fedón*, donde el alma no tenía ninguna relación con las pasiones, que eran atribuidas exclusivamente al cuerpo, en el *Fedro* Platón atribuye al alma el origen de las pasiones. Con todo, la dirección del conjunto le corresponde al auriga, es decir, a la parte racional del alma.

¹⁹ Con todo, apunta Rey Hazas (2008: 69) que «la obra es la muestra evidente de la espiritualidad más humanista, abierta y tolerante de Melchor Cano; la vía por la que, finalmente, nunca volvió a transitar».

alma intelectual, Santa Teresa de Jesús no minusvalora, como anunciaba antes, la parte “inferior” del alma, ni su fragante interior, participe muchas veces del cuerpo:

parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni an [‘siquiera’] el alma sabe entender que es lo que se le da allí. Entiende una fraganza, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre ni donde está, mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y an [‘incluso’] hartas veces, como he dicho, participa el cuerpo (*Las moradas*, p. 54).

Porque el cuerpo es un parte que también creó Dios²⁰, sea cual sea su función, casi siempre complementaria (o auxiliar) del alma racional o intelectual, del «centro del alma», que fray Juan de los Ángeles, siguiendo a «Blosio, Taulero y Rusbrochio» (Ruysbroeck), define así:

este centro del alma es más intrínseco y de mayor alteza que las tres facultades o fuerzas superiores della, porque es origen y principio de todas. [...] El íntimo del alma es la simplicísima esencia della, sellada con la imagen de Dios, que algunos llamaron centro; otros, íntimo; otros, ápice del espíritu; otros, mente; San Agustín, summo, y los más modernos, hondón, porque es lo más interior y secreto, donde no hay imágenes de las cosas criadas, sino la de solo el Criador (Juan de los Ángeles, *Diálogos de la conquista del reino de Dios*, I, pp. 66-67).

Para Santa Teresa es el lugar del matrimonio espiritual:

que se entienda que aquí [en la morada séptima] no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino solo espíritu, y en el matrimonio espiritual, muy menos, porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mesmo Dios, [...] y este aparecimiento de la humanidad del Señor así debía ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente. Aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual (*Las moradas*, p. 160).

Antes de esta séptima *morada*, la pasión y la razón no son tan discernibles, habida cuenta de la humanidad de Cristo, o sea, de su doble condición, divina y humana:

²⁰ Incluso se puede argüir que la «affective hermeneutics practised and taught by Osuna and by Teresa is particularly relevant», pues «Teresa offered readers the opportunity to understand their own emotions in terms of prevailing cultural patterns» (Carrera 2007: 191); complétese con O’Connor (1984); Balltandre (2012: 67-75 y *passim*). Muy útiles son los trabajos de Morales Barrero (1968 y 1975), y el de Bergamo (1998).

También les parecerá a algunas almas que no pueden pensar en la Pasión. [...] Yo no puedo pensar en qué piensan; porque, apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal, que es menester trate y piense y se acompañe de los que, tiniéndole, hicieron tan grandes hazañas por Dios; cuanto más apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio, que es la sacratísima humanidad de nuestro Señor Jesucristo (*Las moradas*, VI, 7, p. 127).

Pese a todo, los moralistas acérrimos consideraron que antes de la Caída los hombres experimentaron solo puras, inocentes e “inconfusas” pasiones; tras la Caída, fueron asediados por confusas representaciones del bien y del mal, que les llevaron a actuar contra las leyes de la naturaleza²¹.

5. «LA LOCA DE LA CASA»

Santa Teresa, asumiendo las tribulaciones de su alma, las interferencias de las pasiones y las consecuencias de la Caída, comparaba a la imaginación con una «de estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas» (*Libro de la vida*, XVII, p. 119), o con las «lagartijillas», que le impiden contemplar plenamente a Dios y, si ha lugar, unirse con Él. La memoria y la imaginación van por su lado y el entendimiento (que es la potencia que contempla y considera) por el otro; como esta potencia racional y firme no la ampara, la imaginación no se está quieta, mariposea, va y viene con sus imágenes y fabulaciones:

Digo que me acaece a veces [...] que veo deshacerse mi alma por verse junta donde está la mayor parte, y ser imposible, sino que le da tal guerra la memoria y imaginación, que no le dejan valer, y, como faltan las otras potencias, no valen aun para hacer mal, nada. Harto hacen en desasosegar. Digo para hacer mal, porque no tienen fuerza ni paran en un ser. Como el entendimiento no la ayuda poco ni mucho a lo que le representa, no para en nada, sino de uno en otro, que no parece sino de estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas: así anda de un cabo a otro. (*Libro de la vida*, XVII, 5, p. 119)

Es un proceder que no es nocivo, pero «importuna a los que la ven».

Recomienda, por lo mismo, que «no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema» (p. 120), con sus obsesiones; por eso se la llamó «la loca de la casa»²². Dicho *tema* «sólo Dios se la puede quitar; y, en fin, por esclava

²¹ Hatfield (2008: 8) señala que la «confusion was not present before the Fall and so is ‘unnatural’, that is, not a feature of original human nature».

²² Nos recuerda Menéndez Pelayo (1942: 139) que no es una expresión literal de la Santa, sino que

queda». Está esclavizada, pero «no puede, por mucho que haga, traer [‘atraer’] a sí las otras potencias; antes ellas sin ningún trabajo la hacen venir muchas veces a sí» (p. 120). O sea, no arrastra al entendimiento o a la memoria; al contrario: el entendimiento funciona igual a pesar de las tentaciones o atracciones de la «esclava» imaginación, que acaba ajustándose o adecuándose a aquel²³. De modo que estamos ante una libertad aparente del alma, pues lo que se constata es la desunión o dispersión de sus potencias, pues la voluntad y el entendimiento siguen su propia inclinación, sin dirección ni meta²⁴. Pero, lejos de evitar esta dispersión y temporal locura, Santa Teresa lo entiende como «glorioso desatino»:

Es un sueño de las potencias, que ni de todo se pierden ni entienden cómo obran. El gusto y suavidad y deleite es más sin comparación que lo pasado; es que da el agua a la garganta a esta alma —de la gracia—, que no puede ya ir adelante, ni sabe cómo, ni tornar atrás. Querría gozar de grandísima gloria. [...] No me parece que es otra cosa sino un morir casi del todo a todas las cosas del mundo y estar gozando de Dios. Yo no sé otros términos cómo lo decir ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer, porque no sabe si hable ni si calle, ni si ría ni si llore. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se deprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma (*Libro de la vida*, XVI, 1, pp. 110-111).

Esta «celestial locura» debería generalizarse:

parece que sueño lo que veo, y no querría ver sino enfermos de este mal que estoy yo ahora (¡suplico a vuesa merced seamos todos locos por amor de quien por nosotros se lo llamaron!)» (*Ibidem*, p. 114)²⁵.

Muy diversa es la opinión de otro moralista, el jesuita Paulo de Rajas, para quien las imaginaciones

son las zorrillas pequeñas que destruyen la viña del alma. El alma amiga de estar ociosa criará muchas destas *sabandijas*. Procura estar siempre ocupado en cosas

proviene de una traducción francesa, muy libre, de sus escritos; lo ratifica García Gibert (1997: 15). Véase San Juan 2008 y Balltandre 2012.

²³ «St. Teresa sought to dissociate visionary experience from the physical act of seeing, and for this very reason she offers remarkable accounts of alternative ways of seeing» (San Juan 2008: 245). Porque «the visual imagination is central in St. Teresa’s struggle to translate an interior experience into language» (p. 251).

²⁴ «Allora ci si presenta come un senso della nostra pochezza, la nostra ‘miseria’ e il ricordo di essa ed immaginazione in tutta la sua evidenza e ci turba, pur non facendoci nessun male. L’unico rimedio è ‘que no se haga caso de ella...’» (Chiappini 2006: 54).

²⁵ «Lo splendido capitolo 16 della *Vida* da invece l’unica immagine positiva della pazzia della santa, quella che deve lasciare tutte le ricchezze per Cristo, la *honra* per Cristo, deve lasciarsi umiliare, fino a farsi dire pazza» (Chiappini 2006: 54).

del servicio de Dios, [...] de manera que, obligada tu imaginación a asistir en esta manera de ejercicio, no tenga lugar de divertirse a otras cosas (Rajas, *Reloj del alma*, pp. 98-99, cursiva mía).

Mucho recuerdan, “vellis nollis”, las sabandijas de Rajas a las lagartijillas de Santa Teresa, que no son ningún freno para que la gracia de Dios impregne el alma, máxime porque, como señalaba arriba, quiere «considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy claro cristal» (*Las moradas*, I, 1). Santa Teresa llama «lagartijillas» a las visiones imaginarias, porque suelen pasar por cualquiera de las muchas rendijas de la fantasía, por mucho que se cieguen u obturen,

porque aunque [*sic*] no hay tanto lugar para entrar las cosas emponzoñosas, unas lagartijillas sí, que, como son agudas, por doquiera se meten; y aunque no hacen daño, en especial si no hacen caso de ellas, como dije, porque son pensamentillos que proceden de la imaginación, y de lo que queda dicho, importunan muchas veces (*Las moradas*, V, 1, p. 67).

Aquellos «pensamentillos» (imaginaciones; traducción de *cogitationes*²⁶) de Santa Teresa, con todo, a la altura de esta quinta *morada*, tampoco son óbice, sin embargo, para que la gracia de Dios impregne el alma:

Aquí por agudas que son las lagartijas, no pueden entrar en esta morada, porque ni hay imaginación ni memoria ni entendimiento que pueda impedir este bien (*ibidem*).

No pueden entorpecer la gracia divina porque el alma tiene moradas progresivamente meditativas, a modo de etapas de ascenso hacia el éxtasis, desde las primeras, en que priman la imaginación y memoria, hasta las finales o contemplativas, que son exclusivas del entendimiento, hechas de un diamante tan sutil, que deja pasar la luz divina, de modo que se puede

considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo, sino un paraíso, adonde dice Él tiene sus deleites. Pues ¿qué tal os parece que será el aposento a donde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes se deleita? No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad (*Las moradas*, I, 1).

²⁶ Egido (2012: 152) recuerda certeramente que esta concepción de la imaginación es «la traslación de una imagen neoplatónica fuertemente arraigada entre los místicos, y tan garcilasista, por otra parte».

El translúcido castillo del alma simboliza la contemplación intelectual, o la meditación espiritual, que en ningún caso excluyen la gnoseológicamente necesaria y coadyuvante representación imaginaria en las primeras *moradas*.

Sobre esa polaridad de las potencias consecutivas ya se extendió en el *Libro de la vida*, concretamente sobre la oposición entre «pensamientos» o «pensamientos» y «discurso del entendimiento»:

Como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí [...] lo más que me dejaban mis pensamientos con Él. [...] Pues, tornando a lo que decía del tormento que me daban los pensamientos, esto tiene este modo de proceder sin discurso del entendimiento, que el alma ha de estar muy ganada o perdida, digo perdida la consideración. [...] En cosas del cielo ni en cosas subidas era mi entendimiento tan grosero, que jamás por jamás las pudo imaginar, hasta que por otro modo el Señor me las representó (*Libro de la vida*, IX, 3-5, pp. 62-63).

Santa Teresa trae claros ejemplos de que *a fortiori* difícilmente se pueden racionalizar las representaciones de la fantasía, que precisan su propio ámbito de actuación, en tanto que aquel sentido interior, la fantasía, es (al decir de la Escolástica) un *affectus*, *motus* o *passio*; vinculado a una *virtus* del alma sensitiva y a una potencia, la imaginación, que en ningún caso exige la intervención de la razón, porque

es bastante la imaginación para mover las pasiones y afectos en el ánimo. Puede asimesmo este sentido alterar diversamente el cuerpo propio, de cuyo es y mudar los accidentes y mover los espíritus de arriba abajo y dentro a fuera. [...] La vehementemente y recia imaginación puede mover las especies con tanta fuerza, que imprima y pinte en ellas la figura de la cosa imaginada y ellas las obren en la sangre (Pero Mexía, *Silva de varia lección*, II, 8²⁷).

Tampoco requiere la mediación de la reflexión ni de la contemplación, privativas del alma intelectual, que aconseja rodear, atemperar, embridar, alejar o diferir las pasiones.

Por lo tanto, aquellas representaciones imaginarias, tan vinculadas a las pasiones, emociones o afectos, no le impedían contemplar, meditar o rezar, ni suplían a los conceptos intelectuales, sino que eran sus predecesoras y, por lo mismo, complementarias o contiguas: «paredañas» con los recuerdos, alojados en la memoria, según la clásica tripartición cerebral en tres ventrículos o secciones: anterior-imaginación, central-entendimiento y posterior-memoria²⁸. Las tres potencias pueden

²⁷ Véase Garin 1988: 16-17, donde el maestro italiano destaca la importancia de todo este capítulo de la *Silva*.

²⁸ Baste ver el *Teeteto*, de Platón, o el *De anima*, I, 408 ss., de Aristóteles; véanse los sistemáticos estudios de Freudenthal 1995: 16-35, o Knuuttila 2004.

ejercer su función simultánea o consecutivamente, no tienen por qué estorbarse; al contrario. «A esta causa —sigue lamentándose— era tan amiga de imágenes» y, por lo tanto, tenía «perdida la consideración»²⁹. Pero, a cambio, no se le ha borrado la imagen de Cristo, porque, como apunta fray Diego de Estella,

el que trae en la memoria la imagen del Jesucristo crucificado deshará la imagen del mundo³⁰. Hermosa imagen del alma es la memoria de la Pasión de Cristo. De esta memoria sacarás grandes provechos para tu alma, y desearás padecer por Cristo, despreciando las vanidades del mundo (*Libro de la vanidad del mundo*, I, 96, p. 244).

Así, como indicaba arriba, el caprichoso proceder de la imaginación en Santa Teresa no anula el de las otras dos potencias, especialmente del entendimiento, superior cualitativamente, porque, «en hecho de verdad, están casi del todo unidas las potencias, mas no tan engolfadas [‘subyugadas, embebidas’] que no obren» (*Libro de la vida*, XVI, p. 112). O sea, no impide la contemplación, que se da cuando «sin ruido de palabras obra en su alma su maestro, y que no obran las potencias de ella —que ella entienda—. Esto es contemplación perfecta» (*Camino de perfección*, XXVII, vol. II, pp. 21-22). Para ello se precisa que «se recoja el entendimiento; [...] llámase recogimiento porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios» (XXX, pp. 41-42), pues «en este cielo pequeño de nuestra alma es adonde está el que hizo el cielo y la tierra» (*ibidem*). Ni siquiera perturba la unión mística, donde estaba

yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión: creo lo llaman mística teología. Suspense el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad; la memoria me parece está casi perdida; el entendimiento no discurre —a mi parecer—, mas no pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende (*Libro de la vida*, X, 1, p. 66).

Entiende su propia *docta ignorantia*, pero entiende, a pesar de la suspensión de las potencias³¹. Porque Dios está en el interior y

²⁹ El sentido literal que de "considerar" trae Covarrubias: «tener advertencia, pensar bien las cosas, reparando en ellas, del verbo *considero* [...] *cogito a siderum contemplatione*»; antónimo, por lo tanto, de 'de-siderar', o sea, reflexionar o contemplar sin tener en cuenta lo sideral, el cielo.

³⁰ Se atiene al inveterado aserto de Adriano I (772-75): «quia in universo mundo, ubi Christianitas est, ipsae sacrae imagines permanentes ab omnibus fidelibus honorantur, ut per visibilem vultum ad invisibilem divinitatis maiestatem mens nostra rapiatur spirituali affectu, per contemplationem imaginis secundum carnem quam filius Dei pro nostra salute suscipere dignatus est» (en PL, XCVI, p. 1224b; *apud* Dronke 2003:24).

³¹ Véase San Juan 2008, Egidio 2010. Para documentar el concepto de *docta ignorantia*, central en el pensamiento de Nicolás de Cusa, Bergamo 1984: 83-88, Leva 1985: 5-38 y Secchi 2009.

para ir en su búsqueda el alma no necesita alas, no tiene más que estar sola y mirar dentro de sí misma y no alejarse de un huésped tan excelente (*Camino de perfección*, VII)³².

6. EJERCICIOS Y MEDITACIONES

La mirada interior de Santa Teresa no se compadece con lo que recomendaba San Ignacio de Loyola para las meditaciones llamadas *Ejercicios espirituales*, donde propone un trabajo del entendimiento para activar la reflexión y un trabajo de la voluntad para eliminar los desórdenes afectivos del alma y así poder disponérsela a Dios. Ya en la primera anotación San Ignacio señala que

por este nombre, *Ejercicios espirituales*, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones: [...] todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo³³.

Lo principal en cada etapa era meditar ejercitando las tres potencias superiores, memoria, entendimiento y voluntad, y en ese orden³⁴, de modo que en primer lugar, por ejemplo, se debía recordar un pecado, luego entenderlo y mover la voluntad para quedar afectado por él.

Santa Teresa, por el contrario, nunca programó tan sistemáticamente su meditación, sino que se dejó guiar por «la emotividad natural, que podía ponerse al servicio de Dios en todo momento»; quería estimular «a las monjas a analizar sus sentimientos y a hacer que la meditación se adaptara a éstos, y no a la inversa como pedían los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, que pretendía

³² De la experiencia interior se ocupa inteligentemente Bergamo (1998). Stoichita (1996: 113) abunda en que lo que las imágenes «hacen o dicen (cuando hacen o dicen algo) es secundario: lo importante es el hecho de mostrarse. [...] Para el místico es la teofanía en sí misma lo que importa, y la experiencia que se tiene».

³³ *Obras*, pp. 228-271.

³⁴ Stroppa (2006) analiza e ilustra excelentemente qué se entiende, en los siglos xvi y xvii, por *contemplatio* y *meditatio*, concluyendo que «quando spirito e mente si riconcentrano in sé e operano in ‘pura fede’, e si immergono in Dio senza l’adibizione dei fantasma ma in fede nuda, allora s’introvertono» en la meditación; la contemplación mística, en cambio, «in cui s’adopera il solo intelletto non figurante, ma credente, e la sola volontà a Dio rivolta, e amorosamente abbandonata in Dio» (p. 526); más abajo señala que la mayoría de autores «condividono la necessità di abbandonare la meditazione quando l’anima è tirata alla contemplazione» (p. 528); complétese con Trémolières 2006, que en el mismo volumen señala que la «haine de la méditation» se desarrolló especialmente a partir de la difusión de las obras de San Juan de la Cruz y de los carmelitas descalzos.

forzar los estados de ánimo para adaptarlos a la meditación»³⁵. Porque, como señala el biógrafo de San Ignacio,

San Buenaventura enseña que, cuando, en las visiones, no solamente hay consuelo y regalo interior del ánima, sino también blandura sensible y sensual del cuerpo, con lo cual la carne se regala y altera, que las tales visiones no pueden ser de Dios, cuya visión se comunica al ánima para armarla contra todos los vicios, y principalmente contra la deshonestidad (Pedro de Ribadeneyra, *Tratado de la tribulación*, XIX)³⁶.

Desde otra perspectiva, y para salvar la unión del alma y el cuerpo, Francisco Suárez (*Disputaciones metafísicas*, XV, x, 23) distingue las almas por la función u oficio, porque comparten la misma sustancia:

Así pues, para que el alma racional sea verdadera forma del cuerpo es menester que ella misma no sea solamente el principio de las intelecciones, sino que lo sea *también de las operaciones que se ejercen mediante el cuerpo*; por consiguiente, lo ha de ser preferentemente de las operaciones sensitivas, que son las que están más cerca de las acciones propias del entender, [...] [porque] las mismas potencias sensitivas, e incluso las vegetativas, se originan con una perfección peculiar exclusiva del alma racional y proporcionada para estar al servicio de las acciones de la mente. Eso constituye también un argumento de que *el alma sensitiva es la misma que la racional en el hombre* (*Disputaciones metafísicas*, XV, x, 25, p. 744, cursiva mía).

La última afirmación es determinante, junto con la que vincula al alma con el cuerpo. A continuación entra de lleno en los grados intermedios entre la bestia y al ángel (las almas vegetativa y sensitiva, frente a la intelectual o racional), que se comunican entre sí y cuyas operaciones se pueden compensar, como Santa Teresa de Jesús señalaba, subrayando que en el alma caben simultáneamente los extremos: así lo quiso Dios, que así las creó, venían a concluir el dominico y la carmelita. Así parece recogerlo desde la ladera jesuita el padre Suárez, siempre que nos refiramos al «principio formal» de cada alma o porción humana:

En qué sentido el alma racional es forma de corporeidad. [...] El ser forma de corporeidad es lo mismo que ser forma sustancial de la materia. [...] Esto nos lleva asimismo a la conclusión de que puede contener suficientemente también los grados intermedios, concretamente el vegetativo y el sensitivo, de suerte que pue-

³⁵ Balltandre (2012: 71-72), que un poco más abajo remacha: «en cambio, Teresa de Ávila estaba ofreciendo a sus contemporáneos un modelo más flexible, respetando los propios sentimientos para ponerlos al servicio de la perfección moral. Ofrecía así una forma menos forzada de aprovechar para la vida cristiana las fluctuaciones emocionales» (p. 73).

³⁶ Sobre la *delectatio* en las visiones de San Buenaventura, véase Gilson (1984: 297-304). Rublack (2009: 106-109) analiza los pormenores de las tribulaciones en algunos médicos.

da comunicarlos formalmente al compuesto, ya que no puede contener los grados extremos sin contener estos intermedios. [...] Del mismo modo, al concepto de alma vegetativa y sensitiva no pertenece el que sean materiales y extensas, sino el que sean principio formal del vegetar y del sentir y el que constituyan formalmente un viviente según estos grados determinados de vida, cosa que verdadera y formalmente posee el alma racional; mas se dice que los contiene eminentemente (*Disputaciones metafísicas*, XV, x, 25, pp. 744-745, cursiva suya).

A pesar de las afinidades con el neoescolástico Suárez, no entendió nunca Santa Teresa que el alma fuese un principio formal o activo, o que tuviesen que separarse tan tajantemente la imaginación y el libre albedrío; tampoco militó nunca en las filas tomistas, sino en las de los lectores imaginativos y apasionados, los visionarios y los enamorados, o sea, aquellos grupos o facciones que reivindican la pasión y la imaginación, que le permite «ver» a Cristo en su interior, al modo agustiniano:

Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y pareciome ser como un espejo claro toda [...] y en el centro de ella se me representó Cristo Nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. [...] Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar al Señor en lo muy interior de su alma [...], adonde se ha de buscar a Dios (*Libro de la vida*, XL, 6, p. 339).

La defensa de la visión imaginaria se compadece bien con la oración y la meditación, a pesar de que las otras dos potencias estén temporalmente frenéticas, «desatinadas»:

Una cosa quiero avisar aquí, porque si alguno la tuviere: que acaece en gran arrobamiento, que, pasado aquel rato que el alma está en unión, que del todo tiene absortas las potencias (y esto dura poco, como he dicho), quedarse el alma recogida y aun en lo exterior no poder tornar en sí, mas quedan las dos potencias, memoria y entendimiento, casi con frenesí, muy desatinadas (*ibidem*, p. 340).

La tercera potencia, la imaginación, es fundamental, porque de ella depende, como vimos al principio con Vives, la actividad del alma.

Recibido: 2/07/2015
Aceptado: 27/07/2015

BIBLIOGRAFÍA

- AMASUNO, Marcelino, *Sobre la "aegritudo amoris" y otras cuestiones fisiocráticas en la «Celestina»*, Madrid, CSIC, 2005.
- BALLTONDRE, Mònica, *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*, Barcelona, Erasmus, 2012.
- BARTLETT, Kenneth, Janice Liedl y Konrad Eisenblicler (eds.), *Love and Death in the Renaissance*, Ottawa, Dovehouse, 1991.
- BERGAMO, Mino, *La anatomía del alma. Desde Francisco de Sales a Fénelon*, Madrid, Trotta, 1998.
- BIGEARD, Martine, *La folie et les fous littéraires en Espagne. 1500-1650*, París, Centre de Recherches Hispaniques, 1972.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo, «Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando de Herrera y su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*», *Revue Hispanique*, L (1920), pp. 61-196.
- CANO, Melchor, *Tratado de la victoria de sí mismo [1550-1551]*, Barcelona, Pablo Riera, 1860.
- CARRERA, Elena, «*Pasión and afección in Teresa of Avila and Francisco de Osuna*», *Bulletin of Spanish Studies*, LXXXIV (2007), pp. 175-191.
- CARRUTHERS, Mary J., «*Machina memorialis: méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*», París, Gallimard, 2002.
- CHIAPPINI, Gaetano, «La 'sabrosa locura' di Santa Teresa d'Ávila», en *Follia, follie*, ed. M^a Grazia Profeti, Florencia, Allinea, 2006, pp. 45-55.
- CUESTA ABAD, José Manuel, «El logos visionario: de la fantasía retórica a la imaginación poética», en *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica*, eds. T. Albadalejo et al., Calahorra, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, 3 vols., II, pp. 511-526.
- DRONKE, Peter, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World*, Florencia, SIS-MEL-Edizioni del Galluzzo, 2003.
- EGIDO, Aurora, «Los prólogos teresianos y 'la santa ignorancia'», en *El águila y la tela. Estudios sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Palma de Mallorca, UIB-Olañeta, 2010, pp. 15-45.
- , «Confesarse alabando. La verosimilitud de lo admirable en *La vida de Santa Teresa*», en *Homenaje a Antonio Alatorre = NRFH*, LX (2012), pp. 133-180.
- ERASMO DE ROTTERDA, *Enquiridion o manual del caballero cristiano [1503]*, Valencia, Jorge Costilla, 1528.
- ESTELLA, fray Diego de, *Libro de la vanidad del mundo*, ed. Pío Sagüés Azcona, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1980.
- FERRI COLL, José María, *Los tumultos del alma. De la expresión melancólica en la poesía española del Siglo de Oro*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2006.
- FOX MORCILLO, Sebastián, *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione*, Lovaina, Petrus Colonaeus, 1554.
- FREUDENTHAL, Gad, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Clarendon, 1995.

- FREYLAS, Alonso de, *I malinconici e la divinazione*, ed. Felice Gambin, Florencia, SEID, 2012.
- GAMBIN, Felice, «Azabache». *Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro*, Pisa, ETS, 2005.
- GARCÍA GIBERT, Javier, *La imaginación amorosa en la poesía del Siglo de Oro*, Valencia, Universidad, 1997.
- GARIN, Eugenio, «Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi», en *Phantasia-Imaginatio. V^o Colloquio Internazionale*, eds. M. Fattoriy M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 3-20.
- GILSON, Étienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, Vrin, 1984².
- HATFIELD, Gary, «The Passions of the Soul and Descartes's Machine Psychology», *Studies in History and Philosophy of Science*, XXXVIII (2007), pp. 1-35.
- HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, edición de Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989.
- IGNACIO DE LOYOLA, San, *Obras completas*, eds. I. Iparaguirre, C. Dalmases y M. Ruiz Jurado, Madrid, BAC, 1991.
- JUAN DE LOS ÁNGELES, fray, *Diálogos de la conquista del reino de Dios*, edición de Ángel González Palencia, Madrid, Real Academia Española, 1946.
- KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon, 2004.
- LEVAO, Ronald, *Renaissance Minds and Their Fictions*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.
- MESTRE, Marina, «La théorie des passions de Juan Luis Vivès», en *Les passions à l'âge classique*, dir. Pierre-François Moreau, París, PUF, 2006, pp. 29-44.
- MEXÍA, Pero, *Silva de varia lección*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Castalia, 2003.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, eds. P. Villey y V.-L. Saulnier, París, PUF, 1965.
- MONTANER, Alberto, «Sobre el alcance del 'ocultismo' renacentista», en *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura española del Renacimiento*, eds. A. Montaner y E. Lara, Salamanca, SEMYR, 2013, pp. 627-850.
- MORALES BORRERO, Manuel, *El centro del alma en los escritores españoles del Siglo de Oro*, Madrid, Universidad Complutense, 1968.
- , *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, Madrid, FUE, 1975.
- O'CONNOR, Thomas, «Santa Teresa y la integridad del alma», en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, ed. Manuel Criado de Val, Madrid, EDI-6, 1984, pp. 25-31.
- PANICHI, Nicola, «Immota mens e mente eraclitea negli *Essais* de Montaigne», en *Per una storia del concetto di mente*, ed. Eugenio Canone, Florencia, Leo S. Olschki, 2007, pp. 123-144.
- PESET, José Luis, *Las melancolías de Sancho. Humores y pasiones entre Huarte y Pinel*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2010.
- PETRARCA, Francesco, *Mi secreto. Epístolas*, ed. bilingüe Rossend Arqués, trads. Rossend Arqués y Anna Saurí, Madrid, Cátedra, 2011.
- PLANES, Jerónimo, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos*, Valencia, Juan Crisóstomo Gárriz, 1634.

- POINSOT, Juan (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). I: El alma y sus potencias elementales*, ed. Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2005.
- POSSEVINO, Antonio, *Cultura degl'ingegni*, Vicenza, Giorgio Greco, 1598.
- RAJAS, Paulo de, *Reloj del alma, despertador del espíritu, concierto de la vida*, Valencia, Bernardo Nogués, 1653.
- REY HAZAS, Antonio, «De Melchor Cano a Calderón de la Barca. *La Victoria de sí mismo* (1550) y *La vida es sueño* (1635)», en *Melchor Cano y Luisa Sigea*, coord. Miguel Ángel Pérez Priego, Tarancón, Ayuntamiento, 2008, pp. 65-82.
- RIBADENEYRA, Pedro de, *Tratado de la tribulación*, <<http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/RIBADENEYRA-Tratado-de-las-tribulaci%C3%B3n1.pdf>>
- RICO, Francisco, *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del «Secretum»*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1974.
- RÍO, Martín del, *La magia demoníaca (libro II de las «Disquisiciones mágicas»)*, ed. Jesús Moya, Madrid, Hiperión, 1991.
- RONZÓN, Elena, *Sobre la constitución de la idea moderna de hombre en el siglo xvi: el "conflicto de las facultades"*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2003.
- ROUX, Jean-Paul, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Barcelona, Península, 1990.
- RUBLACK, Ulinka, «Flujos. El cuerpo y las emociones en la edad moderna», en *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, eds. M. Tausiet y J. S. Amelang, Madrid, Abada, 2009, pp. 99-122.
- SÁEZ HIDALGO, Ana, «Una visión renacentista de la melancolía: Alfonso de Santa Cruz», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XV (1995), pp. 87-102.
- SAN JUAN, Rose Marie, «Dizzying Visions. St. Teresa of Jesus and the Embodied Visual Image», en *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*, eds. C. Göttler y W. Neuber, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 245-266.
- SECCHI, Pietro, «Il concetto di *mens* in Niccolò Cusano», *Rinascimento*, XLIX (2009), pp. 255-284.
- SENAULT, Jean-François, *De l'usage des passions* [1641], París, Pierre le Petit, 1664².
- SERÉS, Guillermo, «El deseo, o la esperanza, y las otras pasiones, que no dicen los apáticos y considerados líricos del Siglo de Oro», *Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche*, XVII (2013), pp. 217-234.
- , *Historia del alma en la literatura española hasta el Siglo de Oro*, en prensa.
- SERVET, Miguel, *Escritos científicos*, en *Obras completas. III*, ed. Ángel Alcalá, Zaragoza, Universidad de Zaragoza-Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005.
- STOICHITA, Victor I., *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Madrid, Alianza, 1996.
- STROPPA, Sabrina, «L' ars meditando nel Seicento mistico», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XLI (2006), pp. 515-536.
- SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, ed. y trad. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Madrid, Gredos, 1960, 8 vols.
- TERESA DE JESÚS, Santa, *Camino de perfección*, ed. José María Aguado, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, 2 vols.
- , *Castillo interior o las moradas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.
- , *Libro de la vida*, ed. Fidel Sebastián, Madrid, RAE-Galaxia Gutenberg, 2014.

- TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de flores curiosas* [1570], ed. Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1983.
- TRÉMOLIÈRES, François, «Haine de la méditation?», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XLI (2006), pp. 537-554.
- VELÁZQUEZ, Andrés, *Libro de la melancholía*, ed. Felice Gambin, Lucca, Agua y Peña, 2002.
- VESALIO, Andrés, *De humani corporis fabrica* [1543], Lyon, Ioannes Tornaesius, 1552.
- VIVES, Juan Luis, *De anima et vita*, Basilea, Roberto Vunter, 1543.
- ZAMBELLI, Paola, *Astrology and Magic from the Medieval Latin and Islamic World to Renaissance Europe*, Farnham, Ashgate, 2012.



La imaginación de santa teresa: virtudes y desatinos de «la loca de la casa»

Resumen: La consideración negativa de las pasiones no pareció afectarle excesivamente a Santa Teresa, porque, puestas por Dios en el alma, cree que son estímulos divinos para que el alma se dinamice y vivifique. Tampoco se deja vencer por la melancolía o la acedia la santa, sino que deja que los espíritus fluyan del corazón al cerebro, encauzando las emociones de la «república» del cuerpo y facilitando su labor a la imaginación, la «loca de la casa», que se sublima intelectualmente, a medida que el alma va ascendiendo por las moradas. La imaginación y la memoria, así, son para ella complementarias de la meditación intelectual y la oración.

Palabras clave: pasiones, estímulos divinos, vivencia espiritual, imaginación, meditación.

The imagination of Santa Teresa: virtues and follies of «la loca de la casa»

ABSTRACT: *The negative view of the passions did not seem to affect Saint Teresa excessively, since she saw them as divine stimuli placed by God within the soul, through which the soul could be more dynamic and vital. Nor did the saint allow herself to be overcome by melancholy or spiritual apathy, but —rather— she allowed the spirits to flow from the heart to the brain, channelling the emotions of the «republic» of the body and thereby facilitating the task of the imagination, that «crazy woman of the house», which transforms itself intellectually in accordance with the soul's ascendance through various abodes. Imagination and memory are therefore, for Saint Teresa, wholly complementary to intellectual meditation and prayer.*

KEYWORDS: *passions, divine stimuli, spiritual experience, imagination, meditation.*

TERESA DE JESÚS (1515-1582)	
GUILLERMO SERÉS (Universidad Autónoma de Barcelona)	
<i>La imaginación de Santa Teresa: virtudes y desatinos de «la loca de la casa»</i>	11
ANA GARRIGA ESPINO (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>El desafío editorial de las cartas de Teresa de Jesús</i>	35
LECTURAS REPUBLICANAS DEL <i>QUIJOTE</i>	
RAQUEL ARIAS (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>León Felipe alista a don Quijote en el bando republicano</i>	57
MANUEL LÓPEZ FORJAS (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>El Quijote y la realidad viva de las Españas: la visión histórica de Pedro Bosch-Gimpera</i>	69
CARMEN MADORRÁN AYERRA (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>El Quijote como utopía necesaria: la mirada de Adolfo Sánchez Vázquez</i>	85
OTROS TEMAS	
SÒNIA BOADAS (Universitat Autònoma de Barcelona)	
<i>Libros y librerías: la recepción de Comynes en España</i>	101
LUCILA LOBATO OSORIO (Universidad Nacional Autónoma de México)	
<i>La noticia de la muerte de Policisne de Boecia: expresiones de dolor en un libro inconcluso</i>	115
MARÍA GUTIÉRREZ PADILLA (Universidad Nacional Autónoma de México)	
<i>La escenografía en el teatro caballeresco</i>	131
ADRIÁN FERNÁNDEZ (Université de Fribourg)	
<i>Dos entremeses «auditivos» y sus niveles: hacia un metateatro visual</i>	145
DAVID GONZÁLEZ DE LA HIGUERA GARRIDO (Universidad Complutense de Madrid)	
<i>La visión premonitoria de Alonso en El caballero de Olmedo: otra recuperación de lo popular</i>	157
ESTHER FERNÁNDEZ LÓPEZ (UNED)	
<i>Perseo en la comedia tardobarroca: Ignacio Ferrera y Pasqual</i>	169
MANUEL PIQUERAS FLORES (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>De La hija de Celestina a La ingeniosa Elena: estructura narrativa, género literario e interpolación</i>	187

DAGOBERTO CÁCERES AGUILAR (Western University Canada)
Realismo incesante: desde Celestina hacia su recepción 201

TEXTOS INÉDITOS

DAVINIA RODRÍGUEZ ORTEGA (Universidad Pública de Navarra)
Auto sacramental del Juego del Hombre, *de Luis Mejía de la Cerda:*
edición crítica 219

EDAD DE ORO
REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

XXXIV





Edad de Oro. Revista de Filología Hispánica

ISSN: 0212-0429

Dirección:

Teodosio Fernández

Secretaría y edición:

José Ramón Trujillo

Comité científico internacional:

Carlos Alvar (Univ. de Ginebra)
Ignacio Arellano (Univ. de Navarra)
Javier Blasco (Univ. de Valladolid)
Alberto Blecau (UAB)
Jean Canavaggio (Univ. de París X)
Laura Dolfi (Univ. de Turín)
Aurora Egido (Univ. de Zaragoza)
Víctor García de la Concha (RAE)
Luciano García Lorenzo (CSIC)
Joaquín González Cuenca (Univ. de Castilla-La Mancha)
Agustín de La Granja (Univ. de Granada)
Begoña López Bueno (Univ. de Sevilla)
Michel Moner (Univ. de Toulouse III)
Joan Oleza (Univ. de Valencia)
Alfonso Rey (Univ. de Santiago)
Lina Rodríguez Cacho (Univ. de Salamanca)
Leonardo Romero Tobar (Univ. de Zaragoza)
Aldo Ruffinatto (Univ. de Turín)
Lía Schwartz (City University of New York)

Redacción y admisión de originales:

Teodosio Fernández
Edad de Oro
Departamento de Filología Española
Universidad Autónoma de Madrid
28049 Madrid (España)
Tfno.: +0034 91 497 4090
correo: teodosio.fernandez@uam.es

Distribución, suscripción y venta:

Servicio de Publicaciones de la UAM
Universidad Autónoma de Madrid
28049 Madrid (España)

Intercambio de publicaciones:

Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras (UAM)
Universidad Autónoma de Madrid
28049 Madrid (España)

Han colaborado en este volumen:

Departamento de Filología Española (UAM)
Facultad de Filosofía y Letras (UAM)

Edad de Oro se recoge, entre otras, en las siguientes bases de datos: SCOPUS, MLA Database, HLAS, Latindex, PIO-Periodical Content Index, ISOC, Dialnet, MIAR, ERIH, DICE, Sumaris CBUC, Ulrich's. Se encuentra evaluada en CIRC: A; INRECH: primer cuartil, posición 6 de 50; MIAR difusión ICDS live: 9.977; SCImago Journal & Country Rank: H Index 2, SJR 0,101, Q4; RESH índice de impacto: 0.041; ERIH: A INT1; Carhus Plus+ 2014: C.