

EL ARDUO CAMINO DE LA FE.
ENTRE *LAS MORADAS* DE TERESA DE JESÚS
Y *A MAÇA NO ESCURO* DE CLARICE LISPECTOR

EMMANUEL FRANCO PÉREZ

TRABAJO DE GRADO
Presentado como requisito para optar por el
Título de Profesional en Estudios Literarios

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Estudios Literarios
Bogotá D.C., abril de 2017

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD
Jogre Humberto Peláez Piedrahita, S.J.

DECANO ACADÉMICO
Germán Rodrigo Mejía Pavony

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA
Juan Cristóbal Castro Kerdel

DIRECTOR DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS
Jaime Alejandro Rodríguez Ruiz

DIRECTORA DEL TRABAJO DE GRADO
María Piedad Quevedo Alvarado

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción: El arduo camino de la fe	5
I. Capítulo primero: El hambre y la sed	17
II. Capítulo segundo: La inocencia y la culpa	48
III. Conclusión: destino y redención	79
Bibliografía	94

INTRODUCCIÓN: EL ARDUO CAMINO DE LA FE

*Es, pues, la fe la certeza de lo que se espera,
la convicción de lo que no se ve.*
(Hebreos 11, 1)

Antes de entrar en materia, quiero dar cuenta de cómo fue el proceso que me llevó a plantear el problema, pues considero necesario ir de lo particular a lo general, de lo personal a lo universal, y no obviar el camino que conduce a la definición de algo. Por este motivo, como puede comprobarse, no diré en el primer párrafo hacia dónde va todo. Quiero, por el contrario, incitar a quien lee a que continúe y alcance, poco a poco, la definición del problema. Voy, pues, a empezar por el principio.

Al contrario de lo que vulgarmente se cree, la fe, la verdadera fe, no es una pasiva y resignada actitud ante la vida, sino una lucha incesante y difícil. Esto me lo enseñó Teresa de Jesús con afirmaciones de este tipo: “[...] decir que dejaremos nuestra voluntad en otra parece muy fácil, hasta que, probándose, se entiende es la cosa más recia que se puede hacer, si se cumple como se ha de cumplir” (2009, 186). Porque la fe es justamente eso: ponerse en manos de otra voluntad con absoluta entrega, o por lo menos luchar por alcanzar ese estado de ofrenda y mantenerlo. Pero a esto se llegará más adelante. Por ahora, seguiré con Teresa.

Empecé a leerla por curiosidad, rápidamente y ansioso de llegar a las paradójicas descripciones de los estados de contemplación y unión espiritual, y descuidé, por tanto, las pequeñeces, los detalles donde se dibuja lo esencial: la ternura de la expresión, la sinceridad, el afecto puesto en darse a entender lo mejor posible. Pasaba casi por alto los pasajes donde percibía una contrición para mí excesiva, innecesaria, sin ser capaz de sentir la profunda honestidad que entrañaba lo dicho, por mi afán de llegar a lo deslumbrante. Además me era extraño el amoroso fervor con que se decía “Jesucristo”, “Dios”, “Espíritu Santo”, palabras que no me acompañaban con la hondura íntima que merecen. Pero poco a poco fui descubriendo que lo admirable en ella, lo verdaderamente deslumbrante, se encontraba, no en los éxtasis o arrobamientos, sino en la secreta batalla que siempre tuvo consigo misma; no en el estatus que universalmente se le da como Santa y Doctora de la Iglesia (definición que para ella habría sido un completo absurdo), sino en la mujer deseosa de Dios y al mismo tiempo consciente de sus continuas faltas, más que de sus aciertos, de sus defectos, más que de sus virtudes para ella invisibles, aunque claras y evidentes para quien la lee cuidadosamente.

Entonces fui comprendiendo que la fe no era esa cosa ingenua y lejana que superficialmente veía, por ejemplo, en mi abuelita, sino algo mucho más profundo y difícil. De repente su devoción a Papá Lindo y a la Virgen, su altarcito cuidadosamente ordenado, su forma natural de ser amorosa siempre, su mirada inocente y su sonrisa, cobraron para mí un nuevo sentido, pues ahora veía que detrás de todo, detrás de esa apacible

presencia, había también un invisible campo de batalla: la fe. Sin embargo, lo extraño es que no había ninguna violencia evidente, sino más bien la confirmación de un estado anímico equilibrado y noble, aunque en el fondo sentía en ella como un esfuerzo continuo de perseverar en lo justo por amor a Dios. Esa era la secreta batalla.

Así, pues, movido por la lectura de Teresa de Jesús, vi en mi abuelita que el fruto de una fe verdadera era una especie de paz constante, visible para los otros e imperceptible para quien la vive, y que esa paz no era algo que se poseía y como resultado libraba a su poseedor de la vacilación, sino que exigía ser conquistada día a día en los más pequeños detalles, en el deber que cada quien se impone por amor a lo que ama. De ahí que el vigor de Teresa, por ejemplo, que la llevó a emprender la reforma del Carmelo y a fundar monasterios en varios lugares de España, contraste con la baja estimación que tenía de sí misma, la cual nacía del elevado amor que tenía por Dios:

[...] estando en mí sin Vos, no podría, Señor mío, nada, sino tornar a ser cortadas estas flores de este huerto, de suerte que esta miserable tierra tornase a servir de muladar, como antes. No lo permitáis, Señor, ni queráis se pierda alma que con tantos trabajos comprastes y tantas veces de nuevo la habéis tornado a rescatar y quitar de los dientes del espantoso dragón. (2004, 223)

O sea que la paz visible de mi abuelita no era en el fondo paz, sino la superficie apacible de un mar en constante y oscuro movimiento, así como las virtudes de Teresa no sobresalen en sus escritos por su confesión de poseerlas, sino por su insistencia en negar que las tiene, “porque estas virtudes tienen tal propiedad, que se esconden de quien las posee, de manera que nunca las ve ni acaba de creer que tiene alguna, aunque se lo digan” (2009, 69). Insisto en estos dos ejemplos porque uno, el de mi abuelita, es, por decirlo así, la comprobación vital de lo intuido en la lectura; mientras que el otro, el de Teresa, es el origen literario de dicha intuición. Ambos ayudan a ir vislumbrado con mayor claridad que la verdadera fe es una lucha incesante y difícil, un arduo camino que siempre está probando a su caminante, aunque los otros vean en él un semblante confiado, sereno y vigoroso.

Llegar aquí me permite, entonces, volver al punto que había quedado pendiente, donde se afirma que la fe consiste en ponerse en manos de otra voluntad con absoluta entrega, y que esto es lo más difícil de alcanzar como se debe, “lo más recio que se puede hacer” (186), porque al parecer somos incapaces de entregarnos del todo, ya que eso implicaría dejar a un lado la incertidumbre y, siguiendo a Unamuno (2008), quien busca a comienzos del siglo XX encontrar en la fe un valor equivalente e incluso superior al de la razón, el sustrato de *la fe humana* —aquella que está más a nuestro alcance— es la incertidumbre misma (111). Sin embargo, para Kierkegaard, quien también problematiza la fe desde la filosofía, sí existe la entrega absoluta, el ponerse definitivamente en manos de la voluntad de Dios, y ésta encarna en Abraham, el arquetipo de hombre de fe para musulmanes, judíos y cristianos. ¿En dónde radica su trascendencia? En que tanta es su capacidad de amar y creer en Dios que, ya en el monte Moriah con su hijo sobre el altar, saca el cuchillo para matarlo según el mandato divino, pero cuando se dispone a sacrificarlo o matarlo, el Ángel de Jehová le dice que se detenga. Terminada la prueba, recibe la recompensa, el

prodigio: tiene de vuelta a Isaac. En este sentido, Kierkegaard sostiene que el hombre de fe, en este caso Abraham, recibe la recompensa porque ha mantenido firme su confianza a pesar de la angustia. Todo el tiempo supo que debía matar al ser que más amaba y sin embargo ni en el momento más crítico dudó. De modo que la angustia, invisible en el pasaje bíblico, está latente, ya que es impensable el grado de tensión al cual está sometido Abraham y sin embargo él avanza: un hombre de fe es capaz de realizar lo impensable.

Este ejemplo extremo de entrega confirma la complejidad inmanente a la fe, pues ésta implica, no sólo dejar nuestra voluntad en otras manos, sino creer y perder incluso la esperanza en lo más querido, para ponerla en aquello que enigmáticamente conduce a la obediencia entendida como el cumplimiento de un mandato o llamado. No obstante, partiendo de lo dicho, habría *una fe más humana* a la que se refiere Unamuno. La base de ésta es la *incertidumbre*, y *otra fe sobrehumana*, como la de Abraham, cuya base es la *angustia*. Una es la fe del padre desesperado por ver a su hijo sano, ejemplo que cita Unamuno, quien le dice a Jesús: “Creo; ayuda mi incredulidad” (Mrs. 9, 24), y otra la de Abraham con el cuchillo en la mano antes de que el Ángel lo detenga. Uno se mueve en virtud del amor, de su deseo de creer en Dios y ver sano a su hijo, pero Abraham cree y actúa y su acción es perfecta porque se da, como dice Kierkegaard, “en virtud del absurdo” (54). Uno *quiere* ponerse en la voluntad de Dios, y el otro *se entrega* a ella sin vacilación.

Según San Pablo, a quien se le atribuye la primera definición de fe en el contexto cristiano, ésta es “la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (He. 11. 1). En este sentido, es la sustancia de la esperanza: nace de creer en aquello que se espera, en lo venidero, ya que no esperamos lo presente ni lo pasado, sino lo futuro, pues “la esperanza que se ve, no es esperanza; porque lo que alguno ve, ¿a qué esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos” (Rom. 8, 24-25). En este sentido, por la fe se cree en lo que se espera y se espera lo que no se ve: la futura revelación de lo esperado. En palabras de Unamuno:

[...] si es la fe la sustancia de la esperanza, ésta es a su vez la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial, no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Mas hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos. (176)

Abraham esperaba la promesa de Dios (una descendencia como las estrellas del cielo y la arena a la orilla del mar, y una tierra donde vivir) y su esperanza era firme porque creía y no le importaba el presente visible, sino el futuro, aquello todavía invisible a sus ojos. No sabía que en el momento más crítico recibiría el consuelo de recuperar a Isaac, pero lo supo finalmente, porque su fe nunca vaciló, haciéndose con ello, según Kierkegaard, merecedor del prodigio. Antes, sin embargo, tuvo que resignarse por completo a perder a su único hijo, heredero consanguíneo y confirmación de otra promesa que previamente le había hecho Dios: “En Isaac te será llamada descendencia” (Gén. 21, 12), y aun así tuvo el

coraje de obedecer, de ponerse en las manos de Su voluntad movido por el amor y la fe. ¿Cuál es, pues, el resultado de esta determinación? Que Dios, al descubrir el alcance de la fe de Abraham, confirma en él la promesa: “te bendeciré, y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena que está a la orilla del mar; y tu descendencia poseerá las puertas de sus enemigos. En tu simiente serán benditas todas las naciones de la tierra, por cuanto obedeciste a mi voz” (Gén. 22, 17-18). Para Kierkegaard, Abraham recibe lo que recibe porque en el fondo de su alma hay angustia, y Dios consuela al alma que a pesar de la angustia y el absurdo cree en Él hasta el final, pues “sólo quien trabaja tiene pan, sólo el angustiado halla reposo, sólo quien desciende a los infiernos puede salvar a la amada, sólo quien saca el cuchillo recobra a Isaac” (1947, 28), porque a todos los que están trabajados y cargados, Dios los hará descansar (Mat. 11, 28). Partiendo de esto, puede decirse que para ser consolado es necesario confiar a pesar de la angustia, o mejor, gracias a la angustia, y perseverar obediente hasta consumar la orden en el acto, y es allí, en la consumación, donde Dios se muestra propicio a su siervo y lo libera de la carga.

En este sentido, si la *angustia* es aquello que da vigor a la *fe sobrehumana* de Abraham, la *incertidumbre* es el fondo de la *fe humana* del padre desesperado, quien quiere creer por amor a Dios y a su hijo convaleciente, pero es consciente de su natural incredulidad. Lo que quiero probar es cómo estas dos manifestaciones de la fe, a saber, la que parte de la *incertidumbre* y la que parte de la *angustia*, pueden alternarse en un camino, como si dialogaran continuamente fe y duda, esperanza y desesperanza, credulidad e incredulidad, consuelo y culpa, certidumbre angustiosa e incertidumbre. Por eso al comienzo recordaba a mi abuelita y a Santa Teresa, la una como expresión viva de la fe y la otra como fundamento que me permitió ver la dificultad y la complejidad inmanente a la misma, la secreta y oscilante batalla interior de un alma que se muestra segura, aunque está angustiada; incierta, aunque quiera confiar plenamente en lo que cree y espera. De esta manera, teniendo claro que *el arduo camino de la fe* —sus vacilaciones y certezas, sus padecimientos e inesperadas recompensas— será mi punto de partida, voy, ahora sí, a definir el problema.

En primer lugar, quiero decir que insisto en la palabra *camino* como expresión de un proceso sujeto, en primer lugar, a la *actitud* del caminante y, en segundo lugar, al inesperado *recorrido*. No hablo, entonces, de un camino ya hecho, sino de uno que “se hace al andar”, como diría Machado, pues es el ímpetu o la vacilación del caminante, su *actitud*, aquello que oscurece o aclara la senda, de manera que es en la acción, en la prueba y la dificultad, donde se pesa su empeño. En otras palabras, la fe se prueba en las obras, porque sin obras está muerta (Stg. 2, 26), y el caminante se prueba en la acción, en su forma de superar los escollos o desfallecer ante ellos. Así, pues, retomando lo que se dijo anteriormente, la *angustia* es la base de una *fe sobrehumana*, imperturbable, y la *incertidumbre* lo es de una *fe humana*, falible; en una la certeza se antepone a la vacilación, y en otra la vacilación a la certeza. A lo que quiero llegar es a que estas dos expresiones de la fe, estas dos formas de caminar, se dan con alternancia en el creyente o el caminante, y no de forma unívoca. Es decir que, por los menos en los casos donde

quiero centrarme, la fe camina sobre la cuerda floja y depende del caminante mirar hacia el abismo y correr, debido al vértigo, el riesgo de caer, o seguir adelante. Pero siempre está sujeto a las dos posibilidades.

Los casos a los que me refiero son dos: *Las moradas o el castillo interior* de Teresa de Jesús (1577), y *A maçã no escuro*, novela de Clarice Lispector (1961). La idea es, entonces, hacer un análisis comparativo partiendo de la problematización de la fe como puente que me permita establecer un diálogo entre ambos textos. No obstante, teniendo en cuenta las brechas espaciales y temporales (Clarice Lispector vivió y escribió en el siglo XX en Brasil y Teresa de Jesús en el XVI en España) será necesario hacer énfasis en el aspecto biográfico e histórico, lo cual quiere decir que, aunque mi enfoque vaya a ser principalmente textual, habrá que definir aproximativamente los contextos. Esto se debe a que tanto *Las moradas* como *A maçã no escuro* son hijas de un momento y traen consigo, de forma implícita, evidentes singularidades. Por ejemplo, Santa Teresa escribió este libro pensando en una suerte de manual o guía de oración, y no lo hizo, en principio, por gusto o vocación, sino para cumplir con una orden y no incumplir con el principio de obediencia, esencial en el ámbito conventual. O al menos eso parece a simple vista. Basta citar el comienzo del prólogo:

Pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración; lo uno, porque no me parece me da el Señor espíritu para hacerlo, ni deseo; lo otro, por tener la cabeza tres meses ha con un ruido y flaqueza tan grande, que aun los negocios forzosos escribo con pena; mas entendiendo que la fuerza de la obediencia suele allanar cosas que parecen imposibles, la voluntad se determina a hacerlo de muy buena gana, aunque el natural parece que se aflige mucho. (15)

Esto, de entrada, nos sitúa en un contexto diferente al nuestro, en el cual la escritura no se da como un ejercicio libre de gusto o vocación (o al menos, insisto, eso parece) que se impone a sí mismo quien escribe, sino que acontece gracias a una motivación externa: la necesidad de estar ligado —principalmente las mujeres— a la obediencia a un superior. Esta pauta influye notablemente, por ejemplo, en la creación de un libro como *Las moradas*, aunque no de forma definitiva. A este respecto, el ensayo *La vocación literaria de Santa Teresa* de Francisco Márquez Villanueva es vital para comprender la compleja relación existente entre este principio y la personalidad de Teresa, quien, aunque aparentemente se muestre sumisa a la autoridad, es lo suficientemente inteligente como para valerse de estas convenciones en favor de su incuestionable vocación literaria y religiosa. Refiriéndose a su obra, Márquez Villanueva dice lo siguiente:

No es, con certeza, una obra acumulada por los vientos del azar o por imposiciones arbitrarias o de mera oportunidad. Dicha persuasión choca, sin embargo, con uno de los mitos más desorientadores y tenaces, endurecido por cuatro siglos de hagiografía. Según éste, Santa Teresa sólo escribía contra su voluntad, por pura obediencia al mandato de sus prelados y confesores. Olvida esta mitología que libros de esta densidad de pensamiento no se encargan ni se improvisan, así como otras muchas realidades válidas para toda creación literaria. Desconoce todavía más el carácter de la Madre Fundadora, diestra en salirse con la

suya frente a todas las imposiciones, hábil en escurrirse de compromisos inoportunos y a quien nadie impuso, a la larga, ningún criterio ajeno a sus profundos designios. (7)

Pero es temprano para adentrarme en este problema, pues mi intención ahora es hacer un recuento sumario de algunos puntos que comunican a las dos autoras y sus obras, y no hacer un énfasis profundo en cada punto. Eso se dará en su momento. Pero vale la pena decir que la sincera veracidad de su expresión, que no es más que una extensión permanente de lo que fue su personalidad en vida, llega a nosotros, sus lectores, con cercanía y familiaridad. Es aquí donde se supera el abismo histórico y es posible gozar leyendo este manual, o tratado, o guía espiritual, como si fuera una novela o un cuento envolvente, porque de fondo escuchamos esa voz viva, la suya, que nos seduce y conmueve. De ahí que, especialmente en este caso, sea necesario tener en cuenta el contexto, pues es allí, en la íntima actitud de la autora ante su tiempo, donde puede captarse con mayor intensidad el espíritu de sus palabras.

A maçaã no escuro, por el contrario, puede tratarse con mayor independencia del contexto, ya que posee un deliberado énfasis poético, tanto así que de no ser por el portugués, el habla de los personajes y una vaga mención de que todo ocurrió “no coração do Brasil” (18), esta historia habría podido ocurrir en cualquier lugar y en cualquier momento, aunque al mismo tiempo parece desligada de esas dos ideas o abstracciones que son, en última instancia, el espacio y el tiempo. Es, si se quiere, un objeto verbal autónomo. Pero aun así no escapa a su época y el hecho de que sea una novela —y una novela que le huye a la prosa horizontal y descriptiva y se entrega constantemente al éxtasis semántico y paradójicamente objetivo— nos da señales de cuál era la actitud de la autora en relación con la escritura. De ahí que haya una primera motivación íntima, una necesidad de alcanzar intuiciones y transformarlas en verdades sensibles gracias a la palabra. Sin embargo, siguiendo la tesis de Márquez Villanueva, esto también se da en Teresa, quien se vale de la figura de la obediencia para dar rienda suelta a su libertad. Por eso, si se mira bien, tanto ella como Lispector se esfuerzan por alcanzar con las palabras conocidas lo inasible de la experiencia, y esto las convierte a ambas en verdaderas escritoras.

Otro punto importante que me permitirá empatar lo que vengo diciendo con la particularidad de cada texto y la fe como paradigma articulador, es el aspecto religioso. Teresa de Jesús, inmersa en el contexto católico de la contrarreforma donde la Iglesia jugaba un papel privilegiado, tenía, por consiguiente, una fe cristiana católica, y eso se refleja en *Las moradas*. Otro es el caso de Clarice Lispector y su novela, donde el dogma no alienta el espíritu de su obra, aunque al parecer un sentimiento religioso la motiva, un sentimiento de crisis, de anhelo que no logra completarse plenamente.

Si nos ceñimos al dogma cristiano, la fe parte de la creencia en Jesucristo como Hijo del Padre y encarnación del Verbo eterno, quien murió, resucitó y ascendió al cielo, “porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna” (Jn. 3. 16). Este principio incuestionable para los miembros de esta fe une a los creyentes en un solo cuerpo espiritual, el Cuerpo de Cristo, porque “de la manera que en un cuerpo tenemos muchos

miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros” (Rom. 12, 4-5). De ahí que la fe de Santa Teresa, la sustancia de su esperanza (Unamuno, 176), parta de este principio, el cual es para ella una fuente de vida y de consuelo, ya que creer firmemente en la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo no es sólo afirmar hechos pasados que se consideran verdaderos, sino confiar en que si se lleva una vida acorde a la fe, esto es, constante en la esperanza en Cristo y su imitación, en el trance de la muerte resucitaremos a Dios y seremos en Él inmortales y eternos, así como Cristo. Pero para ello, retomando lo que se dijo, es necesario dar el paso más difícil: poner nuestra voluntad en manos de la voluntad de Dios. Vale la pena, entonces, recordar el ejemplo de Abraham iluminado por Kierkegaard, quien gracias a la *fe* recibe de nuevo a Isaac, y por la *angustia* implícita del acto es consolado.

Aquí retorno, entonces, al diálogo entre *fe sobrehumana y humana*, entre angustiada certeza e incertidumbre esperanzada, de lo cual es metáfora, como quiero proponer, *Las moradas*, y de forma más específica el símil del Castillo interior:

[...] es 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 consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo, sino un paraíso, adonde dice Él tiene sus deleites. [...] No hallo yo otra cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad. Y verdaderamente, apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla; así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza. Pues si esto es como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este Castillo; porque puesto que hay la diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura, basta decir su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran divinidad y hermosura del alma. (1996, 20)

Hasta aquí todo parece claro, pero la riqueza de esta imagen no está sólo en su plasticidad sino en el hecho de que se revela como *camino*. Es decir: lo esencial no está en la descripción, sino en la propuesta de adentrarse al interior, pues según esto todos tienen un alma hecha a imagen y semejanza de Dios, pero es necesario entrar en ella, “entrar dentro” (22), para llegar al centro, “que es donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma” (20). De nada sirve tener este Castillo sin entrar en él:

[...] hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disbarate; porque si este Castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo: como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza, estando ya dentro. Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del Castillo, que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro, ni saben qué hay en aquel ten precioso lugar, ni quién está dentro, ni aun que piezas tiene. Ya habéis oído en algunos libros de oración aconsejar a el alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es. (22)

Aquí está el camino hacia el lugar deseado, donde finalmente el alma puede descansar en Dios y unirse a él, entregarse a Su voluntad, sin necesidad de haber muerto todavía, aunque de cierta forma se encuentra muerta al mundo, pero viva a Dios (Rom. 6, 11). El centro del Castillo es, entonces, Dios mismo, y allí el alma participa de Él en unidad, como si estuviera plantada en una fuente de agua viva:

[...] así como de una fuente muy clara lo son los arroyos que salen della, como es un alma que está en gracia, que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres, porque proceden de esta fuente de vida, adonde el alma está como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera si no procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse, y que dé buen fruto. (26)

Sin embargo, para permanecer en esta fuente, o mejor aún, para llegar a ella, una vida parece poco, y el conflicto que jalona *Las moradas* tiene su origen en esa sensación de impotencia o inutilidad de las obras humanas para llegar a hacer algo digno de Dios, pues “cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas, y de este sol, que da calor a nuestras obras” (27). Esto quiere decir, en última instancia, que el hombre no es digno de nada porque todo lo bueno que hace proviene de Dios, y sólo tiene de suyo su imperfección. Cabría bien la siguiente sentencia de San Pablo: “¿qué te distingue? ¿O qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?” (1 Cor. 4, 7). Aquí se gesta la batalla de la fe de la cual hablaba al comienzo, el interminable debate entre la confianza y la duda, la gracia y el pecado, la angustia decidida y la incertidumbre, Abraham y el padre desesperado, y ésta es una constante en *Las moradas*, donde más que confirmarse el camino cierto hacia Dios, se demuestra lo difícil que es aprender a caminar correctamente en Él, desde Él y hacia Él.

¿Pero qué pasa cuando no hay una base, un principio, un dogma incuestionable que sustente la fe? ¿Ésta es posible sin creer en Dios? ¿Cuál es, entonces, el principio y la finalidad de la esperanza, y a qué se aferra, si no hay, más allá de la experiencia propia, un sustrato primordial que la alimente? Este es el caso de *A maçã no escuro*.

Pienso ahora en la expulsión del Paraíso, cuando Dios condena a Adán y Eva a la intemperie y a la muerte por desobedecerle (Gén. 3, 1-24). Me imagino esa soledad. ¿Qué consuelo podían tener ante un mundo que ahora se les presentaba vasto e incomprensible, lleno de futuros dolores y cansancio, de trabajos y angustias? Solos ante una realidad desconocida, con un peso inconmensurable sobre sí mismos, comienzan una nueva vida donde la orfandad los signa y sólo les queda, no la esperanza de redención, sino *la terrible esperanza*: el día maduro para ser descubierto y conquistado, nada más. Como Sísifo, deberán ahora levantar día a día el peso de una roca, el peso de sus destinos, para verla caer de la cima una y otra vez.

En *El mito de Sísifo*, Camus toma el ejemplo de este personaje mitológico como materialización heroica de la vida sin trascendencia, la cual es dignificada por la conciencia del absurdo. ¿Pero esto qué quiere decir? Que si Kierkegaard y Unamuno encuentran en la fe un elixir vital y superior a la razón, y dan un salto en virtud del absurdo y lo superan, Camus no deja a un lado la razón, sino que la toma como un medio que le permite sopesar

el presente lúcidamente y derivar de él evidencias y consecuencias. No da, pues, el salto en virtud del absurdo, sino que se queda contemplando indefinidamente el cuchillo de Abraham sobre Isaac, la roca sobre Sísifo. No cede a la ebriedad paradójica de la fe: prefiere definir objetivamente los límites y la intensidad de lo irrazonable. Así, pues, el campo del hombre —o del “hombre absurdo”, como él lo llama—, es el tiempo, no la aspiración que conduce a la eternidad, ni el salto irracional de la fe hacia Dios. En otras palabras, Camus asume que sólo contamos con aquellas evidencias del absurdo de las cuales manan conclusiones, como el caso de Sísifo, quien

[...] enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. [...] Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada trozo mineral de esta montaña llena de oscuridad, forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo dichoso. (135)

Sísifo, a diferencia de Adán y Eva, no tiene esperanza, pero, si seguimos a Camus, conserva en su interior el difícil placer de crear cada instante un destino propio independiente de los dioses. El castigo, entonces, se convierte en una fecunda posibilidad de permanecer consciente, pues gracias a su condición tiene todo el tiempo para reconocer el peso de la roca que carga y para dejarla de nuevo rodar cuesta abajo:

Veo a ese hombre volver a bajar con paso lento pero igual hacia el tormento cuyo fin no conocerá. Esta hora que es como una respiración y que vuelve tan seguramente como su desdicha, es la hora de la conciencia. En cada uno de los instantes en que abandona las cimas y se hunde poco a poco en las guaridas de los dioses, es superior a su destino. Es más fuerte que su roca. [...] Sísifo, proletario de los dioses, impotente y rebelde, conoce toda la magnitud de su condición miserable: en ella piensa durante su descenso. La clarividencia que debía constituir su tormento consume al mismo tiempo su victoria. (135)

Es en el reconocimiento, en el acto clarividente de la conciencia sobre la evidencia, donde Sísifo encuentra que su castigo es su victoria, pues se sabe libre de todo aquello que no es su destino, aunque puede pasar momentos de tristeza o plenitud: en unos, “las noches de Getsemaní” (136), el peso de la roca es mayor a la fuerza que la sostiene; y en otros

[...] las verdades aplastantes parecen al ser reconocidas. Así, Edipo obedece primeramente al destino sin saberlo, pero su tragedia comienza en el momento en el que sabe. Pero en el mismo instante, ciego y desamparado, reconoce que el único vínculo que le une al mundo es la mano fresca de una muchacha. Entonces resuena una frase desesperada: “A pesar de tantas pruebas, mi edad avanzada y la grandeza de mi alma me hacen juzgar que todo está bien” (136).

En ambos casos algo permanece: la conciencia del destino propio, que es, a su vez, experiencia de una libertad independiente y amoral, de una estéril grandeza desesperada. Cualquier tipo de dogma parece desaparecer y el hombre se encuentra finalmente a solas

con su conciencia. Sin embargo, se conserva todavía una suerte de dogmatismo: la resignada fidelidad al destino propio. Sísifo no puede dejar a un lado la roca, el absurdo, ya que la condición de su vida es justamente eso: ser fiel al absurdo y no dar el salto que le permita superarlo, ni sacrificar su lucidez por la esperanza. Digo esto porque algo de Sísifo tiene Martim, el personaje principal de *A maçã no escuro*.

Martim está huyendo. ¿Por qué? Ese no es, por ahora, el problema, sino la excusa que detona, a manera de llamamiento, su destino. Después de pasar un periodo indeterminado y letárgico en un hotel, sale confiando a la oscuridad de la noche y empieza a caminar. *Algo* lo fuerza a hacerlo, *algo* que no puede discernir pero que conduce y enajena su voluntad. Podría decirse que una *fe sobrehumana* lo obliga a avanzar. Después de pasar lo extraño es que esa fe está vacía: carece de dogma y esperanza, si entendemos por dogma el principio incuestionable que sustenta la fe, y por esperanza aquello que se da al *creer* en lo que se espera. Es la fe de Adán y Eva en el instante posterior a la expulsión, el destino desmesurado y sin mañana de Sísifo, la orfandad de Caín al escuchar su sentencia. Sin embargo, no hay culpa: Martim se encuentra en un estado de gracia e inocencia. Libre de pecado, se ofrece a la noche como un santo o un fugitivo que ha olvidado su crimen. Es ahí donde comienza su *camino*:

Sempre, além do chão que os passos alcançavam, era a escuridão. Já caminhara horas, o que pôde calcular pelos pés grossos de cansaço. Só descobriria onde se delineava o horizonte quando o dia raiasse e dissolvesse as brumas. Como a escuridão ainda se mantinha tão colada aos olhos inutilmente abertos, terminou por concluir que escapara do hotel não de madrugada, mas em plena noite. Tendo dentro de si o grande espaço vazio de um cego, ele avançava. (17)

Pero Martim, a diferencia de Sísifo, avanza, y lo hace gracias al vacío, que es, si se quiere, el principio de su fe, aquello que le permite dar el *salto en virtud del absurdo*. Sísifo, por el contrario, permanece infatigable *en el absurdo*, pero *no da el salto*, no huye de su condición: reconoce su destino y comprueba cada instante los límites sin ceder a la esperanza. Por eso mismo, aunque avance, su movimiento es intrascendente, mientras que Martim, como un sonámbulo, vacío de sí mismo y arrastrado por un impulso que lo sobrepasa, no deja de trascender. De manera que si en *Las moradas* Cristo, la fe en Cristo, es el camino que lleva al alma a su encuentro interior con Dios, en *A maçã no escuro* es el vacío, el vacío profundo de ser lo que se es, el camino que conduce a Martim a su encuentro interior consigo mismo y con todo:

Qualquer direção era a mesma rota vazia e iluminada, e ele não sabia que caminho significaria avançar ou retroceder. Na verdade, em qualquer lugar onde o homem experimentou se por de pé, ele próprio se tornou o centro do grande círculo, e o começo apenas arbitrário de um caminho. (21)

Él mismo es su propio punto de partida, *el comienzo apenas arbitrario de un camino*. Si se piensa ahora en *Las moradas*, donde todo comienza en el alma y el camino hacia el interior es la oración, aquí se desdibuja esa noción de interioridad, pues Martim literalmente comienza un camino, un recorrido determinado por las condiciones

exteriores, definidas, a su vez, por la actitud hacia ellas. Sin embargo, no hay una noción clara de principio y finalidad. Me explico: en *Las moradas* Cristo es el dogma, el principio que motiva al alma a “entrar dentro” y también la finalidad, pues el único objetivo es llegar a Él, a Dios; pero en *A maçã no escuro* parece que no hubiera ningún motivo ni meta definida: Martim, aunque se mueva o permanezca inmóvil, simplemente avanza o retrocede. El punto es que no se sabe hacia dónde ni para qué, y el porqué se hace cada vez más difuso: *avanza* porque *huye*, pero su huida no es propiamente una huida, sino una suerte de aventura. Algo pasó “há duas semanas”, “o grande pulo”, *el gran salto*, algo que los hombres llaman *crimen* y que llevó a Martim a cambiar de vida: “Então —através do grande pulo de um crime— há duas semanas ele se arriscara a não ter nenhuma garantia, e passara a não compreender” (31).

Para los hombres Martim podría ser calificado como un criminal, pero él mismo olvidó el sentido de esa palabra y el de las otras, y “passara a não compreender” (31), a olvidar “a linguagem dos outros” (28), porque algo en ese acto lo alejó de la humanidad, de sus convenciones, sumiéndolo en un estado propenso al vacío, a una vida sin comprensión, o mejor, a una comprensión diferente de la que nace en el lenguaje convencional:

[...] com perverso gosto, o homen se sentia agora longe da linguagem dos outros que, por atravimento que lhe veio da segurança, tentou usá-la de novo. E estranhou-a, como um homen que escovando sóbrio os dentes não reconhece o bêbedo da noite anterior. Assim, ao remexer agora com fascínio ainda cauteloso na linguagem morta, ele tentou por pura experiência dar o título antigamente tão familiar de “crime” a essa coisa tao sem nome que lhe sucedera. (32)

Así que lo importante, por ahora, no es aclarar qué fue lo que hizo, sino ver cómo desde la lectura que planteo ese distanciamiento de lo humano es el principio que lo impulsa, el comienzo de la fe, el origen del vacío que lo conduce como un esclavo que obedece:

Com a mansidão de um escravo, ele fugia. Certa doçura o tomara, só que ele vigiava a própria submissão e de algum modo a dirigia. Nenhum pensamento perturbava sua marcha constante e já insensível, senão de vez em quando a idéia malcarada de que talvez estivesse andando em círculos. (16)

Puedo, ahora sí, afirmar que la fe de Martim no tiene un dios, o por lo menos no de una forma explícita. Sin embargo, en ella se condensan, con la misma intensidad, los motivos de una fe religiosa. Hay, por consiguiente, como en *Las moradas*, momentos de *sobrehumana certidumbre* y de *incertidumbre esperanzada*, de avance impetuoso o precavido retroceso, pero no una finalidad última como el reposo en Dios o la unión definitiva con Él; no existe una desembocadura positiva y redentora de la experiencia. Esto se debe a que, como Adán y Eva ante el mundo desconocido, cada instante es una conquista propia que alimenta una esperanza sin dogma, una *terrible esperanza*, como dije anteriormente, porque no hay finalidad. Aparecen, entonces, vórtices de la experiencia donde el clímax, la sensación de haber alcanzado algo insustituible y perfecto, suple la necesidad de reposo o unión con algo superior, o donde el mismo fondo vacío de Martim es como una presencia suficiente unificada a la totalidad que lo excede y lo

arrastra. Pero, aun así, este contacto trascendente consigo mismo y con la realidad no acaba, finalmente, en la saciedad. Por el contrario, el hambre y la sed existencial de algo superior que no se alcanza, o que después de alcanzado se vuelve irrisorio, acompaña a Martim desde el principio hasta el final de la novela: “eu, meu filho, eu só tenho fome. E ese modo inestável de pegar no escuro uma maçã — sem que ela caia” (321).

Esto me lleva a lo siguiente: si *Las moradas* se muestra como un camino de fe en potencia o una guía que indica los estados que conducen a la unión perfecta en Dios, a la *salvación*, *A maçã no escuro* es la expresión de un camino de fe amoral y sin Dios nacido de la experiencia sin mediación dogmática, que conduce al hambre, a la confirmación de una esperanza insaciable y sin objeto semejante a una *condena*. *Las moradas* puede tomarse, entonces, como una *metáfora positiva de la fe*, en tanto que hay una esperanza dogmática de prometida *saciedad y descanso*, mientras que *A maçã no escuro* puede leerse, por el contrario, como una *metáfora negativa de la fe* que finalmente desemboca en la *insatisfacción* y el *sinsentido*. La respuesta que Jesús le da a la samaritana puede aclarar esta diferencia: “Cualquiera que bebiere de esta fuente, volverá a tener sed; mas el que bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás” (Jn. 4, 13-14). ¿Pero cuál es la diferencia? ¿Por qué un agua, la del pozo físico, conserva la naturaleza del agua, y otra, la del pozo místico, aquella ofrecida por Jesús y que es Él mismo, tiene una esencia sobrenatural capaz de extinguir la sed natural y espiritual? ¿Por qué Martim no logra saciarse a cabalidad, y en *Las moradas* la única esperanza es ser capaz de extinguir la sed en Dios, aunque la sed divina en el alma perdure en el tránsito terreno? ¿Qué aleja a estas fuentes y qué las une? En el primer capítulo mi intención será valorar estas preguntas o tenerlas como una pauta que me permita alcanzar las respuestas latentes. Para ello será necesario, primero, dar cuenta de cuál fue *el motivo* que me llevó a comparar estas dos obras, que al mismo tiempo encarnan dos formas de ver el mismo problema: la fe. Después, en el capítulo segundo, será más sencillo establecer relaciones y diferencias entre ambas obras y sus respectivos contextos, además de situar el problema bajo la óptica de *la culpa y la inocencia*. Sólo entonces *la redención y el destino*, que constituirán el eje temático de la conclusión, darán sus justas dimensiones a este escrito.

CAPÍTULO PRIMERO: EL HAMBRE Y LA SED

Si fue necesario partir de una comparación (Santa Teresa y mi abuelita) para llegar a expresar *el problema general*, esto es, la fe entendida como un arduo camino, ahora me centraré en *el motivo particular* que me condujo a comparar *A maçã no escuro* y *Las moradas*. En una escena de *Stalker* (1979), película dirigida por Andrei Tarkovski, los tres personajes principales —el Profesor, el Escritor y Stalker— se encuentran ante el umbral de *la habitación* después de haber atravesado *la zona*. Un penoso y laberíntico recorrido parece terminar. La fe de Stalker los ha conducido hasta allí. Todo está en ruinas. Se escuchan goteras y el débil sonido de la naturaleza como si fuera algo interior. Stalker (el inocente, el guía, el triste, el esperanzado y el piadoso) les dice que si entran allí y desean algo, lo que deseen les será dado, y está seguro de que desearán ser felices, pues acudieron a él como sólo se acude a la última esperanza. Pero no, el sentido común y la razón no les permite dar el salto. Aun así Stalker afirma que ahí, en *la habitación*, está la solución a todos los problemas. Pero ellos no pueden, no saben, no quieren creer.

Ninguno es capaz de entrar. El miedo y la incredulidad los inmoviliza, y ni siquiera la incredulidad, sino una enfermiza proximidad a la creencia, ya que si realmente no creyeran no temerían entrar en *la habitación*, pero temen que se cumpla, no el don de la felicidad, sino sus más recónditos deseos. Stalker no entiende por qué no son capaces de entrar y paulatinamente la desesperación lo domina. El Escritor se muestra escéptico y el Profesor, que es en realidad un científico, saca una bomba para destruir *la habitación*, temeroso de que algún día un hombre perverso llegue allí y pueda cumplir sus deseos. “¿Por qué quieren destruir la fe?”, les pregunta Stalker desolado, y en medio de la confusión la bomba cae en el agua y los tres quedan atónitos, sentados sobre un morro de escombros, contemplando *la habitación* en silencio. En palabras de Tarkovski,

[...] cuando nuestros protagonistas llegan al fin a su meta, tras haber vivido muchas experiencias, tras haber reflexionado mucho sobre sí mismos, no se deciden ya a traspasar realmente el umbral de aquella habitación, hacia la que se habían puesto en camino bajo riesgo de sus propias vidas. De repente han sido conscientes de que su estado moral interior, en el fondo, es trágicamente imperfecto. No han encontrado dentro de sí fuerzas morales suficientes como para creer en sí mismos. (2013, 218)

Sin embargo, Stalker los ha llevado hasta allí con la noble intención de que fueran menos desgraciados, pero ya ante *la habitación* no comprende por qué ninguno puede creer. En este punto, duda de su misión como guía, pues ya no sabe si lo que hace es bueno o malo para los hombres. Lo único que quería era que ambos pudieran cumplir lo que deseaban y fueran felices, pero finalmente se da cuenta de que quienes lo siguen, endurecidos por el orgullo y el temor, *no tienen fe*. Cuando vi esta escena pensé en la novela de Clarice Lispector y en *Las moradas*. La relación no fue clara al principio, pero con el tiempo se hizo evidente. Stalker me recordó a Martim, el personaje principal de *A maçã*



Imagen de la escena de Stalker (Andrei Tarkovski, 1979)

no oscuro. Los dos abandonan la estabilidad de sus vidas, y comienzan un camino donde la fe les permite construirse a cada paso y avanzar confiadamente en lo desconocido; se entregan completamente a la acción y hay una suerte de confianza sobrenatural en todo lo que hacen. Pero en ambos casos hay también momentos críticos donde la fe vacila y se percibe un fondo desolador, como si lo esperado no entrañara nada. En la misma escena, cuando Stalker descubre que el camino ha sido inútil porque ni el Profesor ni el Escritor tienen fe, la desdicha y la duda lo igualan con ellos, y pierde la confianza. También a Martim, hacia el final del recorrido y en varios puntos de la novela, se le revela que su esperanza, carente de una finalidad concreta, no tiene objetivo, como si de antemano la promesa que aguardara estuviera vacía. Aunque la verdad es que Martim no espera nada: simplemente espera.

Por otra parte, si bien esta primera relación supone una aporía donde la crisis se impone, el lapso final de la escena citada revela otra alternativa según la lectura que quiero plantear. Cuando no hay nada más que decir, los tres personajes se quedan petrificados y miran hacia el lente mientras la cámara se aleja y el plano se amplía poco a poco. Ahora la cámara está en el interior de *la habitación* y asistimos a una parte de ese espacio vedado a los personajes, el cual es visto por ellos y por nosotros desde perspectivas opuestas. El suelo está cubierto por agua y dominan las tonalidades parcas de la ruina. Al parecer nada excepcional puede pasar, pero de repente una caída inesperada de agua se precipita sobre el lugar y la agitación producida por el movimiento en la superficie aviva una luz intensísima. Esa luz y el lugar de su manifestación me condujeron a *Las moradas* de Santa Teresa, particularmente a la Morada Séptima, donde el alma se une con Dios:

Acá es como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u cual cayó del cielo, o como si un arroíco pequeño entra en el mar no habrá remedio de apartarse, u como si en una pieza entrase gran luz: anque entra dividida, se hace todo una luz. (217)

Esa unión se convierte en un hecho material en la escena de *Stalker*. Así, pues, lo que para Teresa de Jesús es una humilde y precisa comparación que expresa un estado espiritual inasible, aquí es el efecto luminoso del agua cuando la agita un movimiento inesperado. En otras palabras, lo que en *Las moradas* es el centro del alma, *la habitación celestial de la unión*, aquí es un lugar en ruinas que *Stalker* llama *habitación* y que, según él, tiene el poder de cumplir cualquier deseo, aunque ninguno sea capaz de entrar. No se habla en ningún momento de Dios, pero de algún modo la presencia de una fuerza omnipotente manifiesta en *la habitación* equivale a Dios. El punto es que en ambos casos se llega a ese espacio o estado por medio de la fe, pero en uno puede cumplirse la *unión redentora* y en el otro *no pasa nada*.

Por otro lado, tanto en la escena de *Stalker* como en el tramo final de la novela de Lispector, una ambigua desolación es el punto álgido donde la fe desemboca. Sin embargo, la lectura que sugiero desde Santa Teresa da una salida al problema que no deja de ser paradójica. Consiste en lo siguiente: la luz que se manifiesta en *Stalker* como efecto del movimiento del agua, aunque no salve a nadie, es como la sospecha de lo que podría ser, la esperanza del cumplimiento de una promesa. La descripción del estado de unión entre el alma y Dios permite, entonces, establecer un paralelo con esta escena, pues Dios en el alma es semejante a esa luz avivada por el movimiento del agua. No obstante, lo que en *Las moradas* se da como una posibilidad de unión interior capaz de salvar o liberar al alma de sus fatigas terrenas, en la escena de *Stalker* y en *A maçã no escuro* es un conflicto desolador que no se resuelve, un incesante caminar sin objeto. En el caso de *A maçã no escuro* esto se debe a que *no hay un dogma exterior* que rija la experiencia, mientras que en *Las moradas* la *fidelidad a un dogma* es justamente lo que da lugar a la esperanza de unión, entendida ésta como finalidad de la experiencia. ¿Y qué es la unión sino la salvación misma, y qué la salvación sino el apaciguamiento último o la extinción del hambre y la sed en Dios? El agua que le ofrece Cristo a la samaritana es la promesa de salvación. Depende de ella creer o no en sus palabras, pero si cree el camino se despeja: “Señor, dame de esta agua, para que no tenga yo sed, ni venga aquí a sacarla” (Jn. 4, 15), y creer, en este sentido, es *ver* en Cristo la salvación, la fuente de agua viva. La experiencia queda, entonces, sometida a este principio que es su único fin. Tal es el caso de *Las moradas*, donde se ofrece el mapa de un camino cuyo único fin es Cristo. Pero no pasa lo mismo en *A maçã no escuro*. ¿Por qué?

Para Georges Bataille, quien piensa que estos estados pueden alcanzarse evitando la dependencia a una religión, la experiencia, “la experiencia interior”, debe emanciparse del dogma y atenerse simplemente a lo que es en sí misma, pues

[...] no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser su fin ni su origen), ni en la búsqueda de estados enriquecidos (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma.

Abriéndome a la experiencia interior he planteado de este modo su valor, su autoridad. De ahora en adelante, no puedo tener otro valor ni otra autoridad. (17)

Martim sólo se atiene a la experiencia interior. Es decir que su contacto directo con la realidad no depende de ninguna autoridad diferente de la experiencia misma. No le preocupa, por tanto, la salvación, y se encuentra a la deriva de lo desconocido como una ofrenda anónima. Su único objetivo es ser el que es y hacer lo que hace. No ser fiel a este principio y sucumbir a su antigua humanidad olvidada, al código, al lenguaje, es como traicionar el actual estado que lo conduce dócilmente. Aquí la experiencia desligada de cualquier proyecto exterior a ella misma es el principio, el camino y el único fin. En otras palabras, la experiencia interior es aquello que se erige como autoridad refutadora de toda autoridad (22).

¿Pero qué es la experiencia interior? Es el éxtasis, lo opuesto al discurso, al saber, a lo conocido: “Estado de desnudez, de súplica sin respuesta en el que, sin embargo, advierto esto: que se aferra a la evitación de todo subterfugio”, porque “la única verdad del hombre, finalmente entrevista, es ser una súplica sin respuesta” (22), y Martim es justamente eso: una súplica sin respuesta. Por eso insisto en su particular actitud de espera, que no es la del asceta ávido de salvación, sino la del ignorante que lo conoce todo por primera vez y “alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no-saber y, en cuanto objeto, lo desconocido” (19), como un espacio vacío donde el no-saber y lo desconocido se comunican:

Martim de novo mergulhou num silêncio total como meditação. Estava rodeado de pedras. O vento que soprava ardente transpassava-o como ao descampado. Oco e tranqüilo, ele olhou a luz oca e tranqüila. O mundo era tão grande que ele estava sentado. Por dentro tinha o vazio ressonante de uma catedral. (Lispector, 34)

Él mismo es *el vacío resonante de una catedral*, y no el creyente que se dirige a la catedral. No es alguien o algo, sino el intersticio donde pactan en secreto el no-saber y lo desconocido. En este punto cualquier dogma o principio diferente de la experiencia misma es un absurdo, y si antes se dijo que un cierto dogmatismo o fidelidad no se apartaba de Martim y que de alguna forma era aquello lo que le permitía avanzar, es justo decir ahora que esa autoridad era la experiencia misma, la experiencia interior, y no la fe en algo superior a ella, pues la experiencia en sí es implícitamente “la evitación de todo subterfugio”, y la fe en algo más allá de la experiencia en sí siempre conduce a todo tipo de subterfugios, y al mayor: la esperanza de salvación. ¿Dónde quedan entonces las palabras de San Pablo sobre la fe o las disquisiciones en torno a lo mismo de Kierkegaard y Unamuno? Si “la fe es la esperanza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (He. 11, 1), y lo que se espera es a su vez aquello en lo que se cree, ¿qué pasa cuando no se cree ni se afirma otra cosa que la experiencia misma? Justamente lo que pasa con Martim, quien no tiene nada que esperar, aunque su actitud es una forma de espera, una vacía disponibilidad.

Ahora es más clara la diferencia: si en *Las moradas* la sustancia de la esperanza es la fe en Cristo como salvación y finalidad, en *A maçã no escuro* no hay nada exterior a la

experiencia misma, lo cual indica que la fe en este caso no nace de una certeza en el encauzamiento del alma hacia la revelación de lo venidero –Cristo, la salvación–, sino de una constante entrega a lo desconocido. Martim se arroja a ello con la atenta pasividad de su ignorancia y es ahí donde nace el impulso sobrenatural que lo conduce, la voluntad que lo enajena. En este sentido, no importa que haya o no salvación, sino que la posibilidad de avanzar permanezca abierta. De manera que el único enemigo de su disposición es el antiguo código humano, todo aquello que no es éxtasis, todo lo que apaga el contacto jubiloso de su inocencia con el milagro renovado de cada instante. Este código es el lenguaje, el discurso, lo convencional y contrario a la muda comunicación de la experiencia, *el lenguaje de los otros* (“a linguagem dos outros”) del cual se libra Martim al dar *el gran salto* (“o grande pulo”) que para los demás se llama “crimen” y para él es un “acto” inclasificable. Así, pues, el éxtasis o experiencia interior (sinónimos para Bataille) es la refutación de ese código, la muda comunicación entre el no-saber y lo desconocido:

[...] Llegamos al éxtasis por una refutación del saber. Si me detengo en el éxtasis y me hago con él, finalmente acabaré por definirlo. Pero nada resiste a la refutación del saber y he visto en último extremo que la misma idea de comunicación deja desnudo, sin saber nada. Sea lo que fuere, a falta de una revelación positiva presente en mí en extremo, no puedo darle ni razón de ser ni fin. Permanezco en el intolerable no saber, que no tiene otra salida que el éxtasis mismo. (Bataille, 22)

Según Bataille, dos vías conducen a este estado: *la vía ascética y la vía ardua* (34). En una la salvación es el objetivo, el final del camino, y en la otra la experiencia en sí es el único valor, el único camino. En *la vía ascética*

[...] la experiencia se condena a tomar un valor de objeto positivo. La ascética postula la liberación, la salvación, la toma de posesión del objeto más deseable. En la ascética el valor no puede ser la propia experiencia, independiente del placer y del sufrimiento, es siempre una beatitud, una liberación, que trabajamos para procurarnos. (32)

El inconveniente de la ascética consiste, entonces, en que pone a la experiencia como objeto de la *ascesis* y no la toma en sí misma. Lo que quiere dar a entender Bataille es que es posible lo contrario, esto es, que se dé el éxtasis o experiencia interior omitiendo la dependencia a un dogma. En el primer caso, para alcanzar la experiencia es necesario mutilar las infinitas posibilidades de la experiencia misma, restringir, domesticar lo instintivo y vivir en pos de alcanzar el más alto objeto de deseo: la salvación, la unión con Dios, el descanso, la fuente de agua viva. Éste es el máximo anhelo en la vía ascética: la aprehensión final de lo deseado por medio de la austeridad. Es, pues, el planteamiento de un “proyecto de salvación” (33) que debe, como una disciplina, orientar y ejercitar a su practicante, infundiéndole como meta una finalidad aprehensible y divina.

Pero en el segundo caso, *la vía ardua*, desaparece esta noción de proyecto en su sentido positivo y queda simplemente la experiencia interior como principio, objeto y fin, lo cual quiere decir que “el punto extremo es accesible por exceso, no por defecto” (32), y ya no hay un filtro moral y religioso que regule lo que se debe y lo que no se debe hacer. Ya no hay proyecto de salvación ni fidelidad a una autoridad redentora, sino entrega total a la

autoridad de la experiencia en sí. De esta manera se desdibuja la vía ascética, pues no hay posibilidad de salvación, sólo un perderse (33), un fundirse ciego y clarividente en lo desconocido. Ese es el único proyecto, la experiencia interior, donde “el proyecto no es en este caso el de la salvación, positivo, sino el negativo de abolir el poder de las palabras y, por tanto, del proyecto” (33).

Negar el poder de las palabras es negar el código por el poder de la experiencia y asumir la ausencia de salvación en favor del contacto con lo desconocido que no revela nada, salvo la naturaleza indomable de lo desconocido que se hace interior. Eso es Martim en éxtasis: más que un hombre, una presencia impersonal, vacía y abierta:

Como a brisa soprava da esquerda, ele concentradamente se desviou do caminho que seguia —e muito aplicado, com a minuciosidade de um artesão, procurou andar de modo a sempre senti-la em pleno rosto. Foi assim que seu rosto tateante procurou seguir o caminho aberto no ar e que prometia— o quê? O vento, o vento talvez. O homem não tinha nenhum plano formado e, como arma, parecia ter apenas o fato de estar vivo. Na tarde mais tranqüila, ele agora caíra numa clarividência vazia e humildemente intensa que o deixava corpo a corpo com o pulso mais íntimo do desconhecido. (47)

Martim siente lo desconocido y lo sigue obediente como un llamado, no como quien avanza porque quiere conocer lo que espera, sino como aquel que se deja arrastrar; no como quien quiere serlo todo y salvarse, sino como quien deja de querer serlo todo y se pierde (*La experiencia interior*, 33). Sólo entonces el júbilo del éxtasis, “el punto extremo de lo posible”(33), es la única consecuencia inminente:

Era uma atmosfera de júbilo. De vazio e vertiginoso júbilo, como acontece inexplicavelmente a um homem no alto de uma montanha. Ele nunca estivera tão perto da promessa que parece ter sido feita a uma pessoa quando esta nasce. Estupidificado, ele abriu várias vezes a boca como um peixe. Parecia ter atingido aquela coisa que uma pessoa não sabe pedir. Aquela coisa a que obscuramente ele só poderia dizer: consegui. Como se tivesse provocado o mais fundo de uma realidade imaginada. Às vezes a pessoa estava tão ávida por uma coisa, que esta acontecia, e assim se formava o destino dos instantes, e a realidade do que esperamos: seu coração, ansioso por bater amplo, batia amplo. E como para um pioneiro pisando pela primeira vez em terra estranha, o vento cantava alto e magnífico. (48)

Nada hay más allá de ese instante donde no hace falta pedir más. Apelar al deseo de salvación es innecesario, pues se está en el extremo de lo posible donde la experiencia es la única autoridad y valor. Entonces se vive lo que se vive y se es lo que se es, y el éxtasis es la forma de vivir y de ser. La antigua condición humana de sujeción al lenguaje, a las leyes, al código de convenciones que forman una sociedad, desaparece por completo. Ya no hay nada que sea un inconveniente para ser y entrar en contacto con *el pulso más íntimo de lo desconocido* (47), pues así como las olas se dejan arrastrar hasta la orilla por la indomable fuerza del mar, así también quien olvida lo que era y se arroja inocente a lo desconocido, es una misma fuerza con aquello que lo impulsa, una *identidad indivisible*:

Aquela coisa que ele estava sentindo devia ser, em última análise, apenas ele mesmo. O que teve o gosto que a língua tem na própria boca. E tal falta de nome como falta nome ao gosto que a língua tem na boca. Não era, pois, nada mais que isso.

Mas, a essa coisa, uma pessoa ficava um pouco atenta; e ficar atenta a isso, era ser. Assim, pois, no seu primeiro domingo, ele era (29).

Esa *identidad* que surge entre el no-saber y lo desconocido, entre la inocencia y el milagro, es lo más cercano a la sensación del cumplimiento de la promesa que *parece haber sido hecha a una persona cuando esta nace* (48). Aquí está latente *la esencia* de la religión, pero no su sentido redentor y dogmático. Me explico: si la afirmación de San Pablo —“la fe es la confianza de lo que se espera, la convicción en lo que no se ve” (He. 11, 1)— implica que lo esperado es el cumplimiento de las promesas divinas hechas a los fieles por medio de Jesucristo, en el caso de Martim habría que dejar a un lado el dogma y tomar esta sentencia en su sentido literal. Es decir: lo que se espera en este caso no es ya la salvación, el cumplimiento implícito de la promesa, sino que se vive la experiencia de sentir la realidad como la tensión que separa la promesa del cumplimiento, entendiendo por promesa el presagio del éxtasis y por cumplimiento el éxtasis mismo. El remanente es, entonces, la experiencia desnuda, la sensación de haber alcanzado *aquella cosa que una persona no sabe pedir* (48) y la certeza de no ganar por ello ninguna garantía. Sólo quedan los medios sin proyecto, la experiencia sin redención, el éxtasis sin salvación, la fe sin objeto. Y eso es Martim en plenitud: no una persona, sino una fuerza anónima, un vacío impersonal, expectante y desinteresado, un canal de comunicación oscura y transparente entre el no-saber y lo desconocido.

Siguiendo a Bataille, Martim toma *la vía ardua*, que consiste en la eliminación de todo subterfugio en favor de la experiencia interior. Todo aquello que regula las relaciones humanas y las estandariza (la religión, la moral, el lenguaje, las convenciones) le es ajeno al menos en el éxtasis. No hay una ascesis definida a seguir, una disciplina diferente al contacto sin mediación con lo real. Bastante diciente es que la palabra “crimen” resuena vacía en él, pues parte del *lenguaje de los otros* y no de *la experiencia en sí*. Martim sabe que ha hecho algo, pero no sabe qué ha hecho, ni sabe tampoco si lo que hizo estuvo bien o mal, ni qué es el bien y el mal. No comprende esos conceptos. Desconoce la moral, y aunque ha llevado a cabo *un acto* que para *los otros* es un “crimen”, camina como un inocente. *Los otros* son la humanidad que no comprende la intensidad de algo inclasificable que llaman “crimen” por insuficiencia expresiva o falta de experiencia. Martim, por su parte, no puede asimilar esa palabra:

“Crime”? Não. “O grande pulo” — estas sim pareciam palavras dele, obscuras como o nó de um sonho. Seu crime fora um movimento vital involuntário como o reflexo do joelho à pancada: todo o organismo se reunira para que a perna, de súbito incoercível, tivesse dado o pontapé. E ele não sentira horror depois do crime. O que sentira então? A espantada vitória. (33)

Llamar *gran salto* (“grande pulo”) a ese acto sin nombre es mucho menos forzoso que resumirlo todo con la palabra “crimen”. Decir *gran salto* va más de acuerdo con la experiencia interior, pues libera a la expresión de la carga moral que recae sobre ella, ya

que *crimen* alude directamente a la infracción de una ley, de un código, mientras que la expresión *gran salto* está como suspensa, libre de correlaciones directas que la aten al *lenguaje de los otros*. Además alude con mayor precisión a un antes y un después: *el antes* de su antigua humanidad compartida con los otros y *el después* que le sigue al gran salto. De ahí que la consecuencia sea sentir la *espantada victoria*, y no el *horror*. El horror lo vive quien después del acto se siente como un criminal, pero la espantada victoria sólo es dada a quien descubre que el acto lo ha liberado de los otros y le ha permitido entrar en contacto con lo real. Martim ha pasado de la *imitación* al *acto*, de la *comodidad familiar* a la *experiencia*:

Assim, com um único gesto, ele não era mais um colaborador dos outros, e com um único gesto cessara de colaborar consigo mesmo. Pela primeira vez Martim se achava incapacitado de imitar.

Sim. Naquele instante de espantada vitória o homem de repente descobrira a potência de um gesto. O bom de um ato é que ele nos ultrapassa. Em um minuto Martim fora transfigurado pelo seu próprio ato. Porque depois de duas semanas de silêncio, eis que ele muito naturalmente passara a chamar seu crime de “ato”. (33)

Él ha triunfado: un acto lo hizo ajeno a los otros y a sí mismo, abriéndole la puerta de la experiencia. Bajo la moral ese acto es un crimen: Martim mató a su mujer —o por lo menos eso cree—, luego debe ser castigado porque lo que hizo estuvo mal. ¿Pero quién dice lo que está bien y lo que está mal? ¿Quién tiene derecho a juzgar un acto que no ha sido experimentado por aquel que juzga? Porque Martim hizo algo indebido para los otros, algo que lo mancha y lo convierte en un extraño. Sin embargo, antes no había experimentado la inocencia incontaminada de ser. Antes, cuando hacía parte de *ellos* y sólo sabía imitarlos. Pero ya no hace parte de *ellos*. La infracción del código lo condujo al éxtasis, que no es otra cosa que la experiencia en sí tomada como única autoridad, la participación continuada del grado extremo de lo posible, *la vía ardua y excesiva*, retomando a Bataille, que consiste en ofrecerse sin mediación a lo desconocido.

Pero otro es el caso de *Las moradas*, donde el exceso no conduce al éxtasis. La experiencia interior cobra, entonces, un valor positivo de objeto deseado, no de autoridad, puesto que la fe en la manifestación viviente de Dios en Cristo es el único valor y la única autoridad: “[...] abrazáos con la Cruz que nuestro esposo llevó sobre sí y entended que ésta ha de ser vuestra empresa: que la que más pudiere padecer, que padezca por él y será mejor librada. Lo demás, como cosa accesorio, si os lo diere el Señor dadle muchas gracias” (42). *Lo demás* serían los contenidos y gustos espirituales (72-73), la experiencia interior, los dones que descienden de lo alto (Stg. 1, 17). Pero de ello se hablará en su momento. Por ahora puede afirmarse que la experiencia interior queda sometida a Dios en Cristo como modelo de imitación y finalidad redentora. Recibir o no Sus dones depende de Él, no de nosotros. De ahí que en este caso sea preciso hablar de *vía ascética*, pues ya no hay una entrega desnuda a lo desconocido, sino una austera aprehensión paulatina de lo amado, y

Dios difiere de lo desconocido en que una emoción profunda, que proviene de las profundidades de la infancia, se une primero a nosotros en su evocación. Lo desconocido

nos deja por el contrario fríos, no se hace amar hasta haber destruido en nosotros toda cosa, como un viento violento. (Bataille 1981, 15)

La experiencia aprehensible de Dios está ligada a lo poético, en tanto que lo poético es la extraña aprehensión de algo familiar (15). Del mismo modo, la idea de alcanzar el conocimiento de Dios está hermanada con la idea platónica de la inmortalidad del alma como principio del conocimiento, y ambas se fundan en lo siguiente: todo lo inteligible es previamente conocido (*Fedón* 101, 103). Pero lo desconocido es aquello que no es familiar ni previamente conocido. Posee una violencia inaprehensible que reduce lo humano a cenizas. Por eso temieron los israelitas en el monte cuando dijeron a Moisés: “Habla tú con nosotros, y nosotros oiremos; pero no hable Dios con nosotros, para que no muramos” (Éxodo. 20, 19). Lo desconocido es aquello que otorga una temible majestad a Dios.

En el caso de *Las moradas*, las posibilidades de la experiencia se reducen en favor del objetivo, de lo aprehensible (unión en Dios, contemplación, agua viva) y la conciencia de sí cobra un elevado sentido autocrítico: “[...] jamás nos acabaremos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza acudamos a nuestra bajeza, y mirando su limpieza veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes” (30). Esto se debe a que el conocimiento de Cristo reduce a quien lo ama hasta lo ínfimo, obligándolo a reconocer la flaqueza propia ante el Dios fuerte encarnado, la falta de humildad ante el Humilde, la impotencia ante el Todopoderoso, y la imperfección y la injusticia propia ante el Perfecto y Justo. Por eso Él, “la imagen del Dios invisible” (Col. 1, 15), revela en acto el Sumo Bien y lo pone al alcance de quien lo sigue, reconciliando a Dios con el hombre (2 Cor. 5, 17-20) y a lo incondicionado con lo condicionado. Pero lo esencial en este caso es que se parte de que Cristo es previamente conocido y amado, y por eso mismo se hace aprehensible en Él la vía que conduce a Dios, por más difícil que sea, la cual consiste en morir a una forma de vida y nacer a una nueva, “porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará” (Mat. 16, 25). Cristo se da a conocer en el ejemplo como irradiación aprehensible del Padre. Revela, debido al esplendor sobrenatural de su luz, la natural mediocridad humana, y exige a quien lo sigue un arrojo sobrehumano: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame” (Mat. 16, 24). Negarse a sí mismo es la actitud ascética por excelencia, la cual tiene una doble implicación: el *reconocimiento de una escala de valores* que establece la oposición entre mundo y Espíritu, y *el alumbramiento de un camino* a seguir según esa escala:

No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él.

Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo.

Y el mundo pasa, y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre. (1 Jn. 2. 15-17)

El mundo vendría siendo, entonces, todo lo contrario a Dios o el Espíritu, porque “los que son de la carne piensan en las cosas de la carne; pero los que son del Espíritu, en las cosas del Espíritu. Porque el ocuparse de la carne es muerte, pero el ocuparse del Espíritu es vida y paz” (Rom. 8, 5-6). De modo que “los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos” (Gál. 5, 24). Esto me permite volver a Abraham y al padre desesperado, el uno como imagen del arrojo, de la fe sobrehumana, y el otro como imagen de la mediocridad, de la fe humana. De Abraham sería, entonces, la actitud ascética ejemplar, pues al negar a Isaac, su mayor esperanza humana, no hace otra cosa que negarse a sí mismo por amor a Dios, esperanza sobrehumana. Por el contrario, el padre desesperado no tiene el arrojo suficiente para vencer a la mediocridad y no dudar, pues su temor es superior al amor a Dios. Por eso no puede negarse a sí mismo y creer sin dudar. De ahí que una fe sobrehumana, esto es, una certeza plena en Dios, anteponga el amor a Dios al amor al mundo, venciendo asimismo al mundo (Jn. 16, 33), mientras que una fe vacilante, humana, no es capaz de suprimir por completo, aunque quiera, la mediocridad connatural del alma, el amor al mundo. Simone Weil expresa esta idea con bastante claridad:

Cuando el alma huye de algo, huye siempre del horror de la fealdad o del contacto con lo verdaderamente puro. Pues todo lo que es mediocre huye de la luz; y en todas las almas, exceptuadas las que se encuentran próximas a la perfección, hay una gran parte de mediocridad [...]. La parte mediocre del alma huye de la luz. La atracción del placer, el miedo al dolor, proporcionan el pretexto. (1993, 108)

Todo esto nos lleva a una noción positiva de la fe, en la cual la causa y el objetivo es el conocimiento de Dios, el contacto aprehensible con el origen de todo bien. Para ello es necesario que el alma se ejercite en la negación de sí, de sus deseos y lazos que la atan al mundo, como pide Cristo (Mat. 14, 24), suprimiendo poco a poco, por medio de la *ascesis*, la mediocridad connatural que le impide unirse a Dios. Esta *aprehensión* paulatina de Dios termina conduciendo, finalmente, al éxtasis, en el mismo sentido que lo trata Bataille, lo cual quiere decir que, aunque la ascética parta de una noción positiva de fe y conocimiento, desemboca en la negación del conocimiento en favor de la experiencia en sí:

[...] el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios, ni con tan gran luz y conocimiento de su Majestad. Parecerá imposible, porque si las potencias están absortas que podemos decir están muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Criador (Santa Teresa 1996, 144)

El éxtasis es una cima alcanzada sin esfuerzo, y en este caso es Dios quien levanta al alma, y no el alma a sí misma, pues se encuentra con sus potencias (entendimiento, memoria y voluntad) absortas, porque “el que pudo hacer parar el sol, por petición de Josué creo era, puede hacer parar las potencias y todo el interior, de manera que ve bien el alma que otro mayor Señor gobierna aquel Castillo que ella” (142). De ahí que la negación preceda finalmente al éxtasis, donde se entiende sin saber qué se entiende, bien

sea por la *vía ascética*, bien por la *ardua*. Se niega lo que se era en favor de lo que es. No en vano Martim alcanza ese estado cuando está despojado de sí, de su antigua humanidad modelada. Además, está literalmente en la cima de una montaña, donde su ignorancia y lo desconocido se comunican mientras el viento canta *alto y magnífico* (Lispector 1981, 48). Es el *júbilo*, aquello que *no se sabe pedir* (48), la altura no buscada y revelada, el punto de encuentro entre el deseo y la satisfacción, entre la promesa y el cumplimiento.

La diferencia está en los resultados, pues lo obtenido por medio de la ascética es algo beatífico, como un asomo del reino de Dios, un “toque delicado que a vida eterna sabe”, en palabras de San Juan de La Cruz, y es así justamente porque Dios es amado, y siendo el origen de todo bien es también la esperanza de salvación en el Sumo Bien. No pasa lo mismo en *A maçã no escuro*, donde pareciera que, al faltarle una sustancia concreta a la esperanza, al faltar un dogma, simplemente se espera en esa tensión agobiante entre el no-saber y lo desconocido hasta que se produce el éxtasis, pero no se engendra una esperanza mayor a lo que dicta la experiencia. Pasa lo que pasa: detrás de lo vivido no hay nada más, no hay salvación. Esto se debe a que no es posible amar lo desconocido como se ama lo conocido, pues en lo desconocido, como afirma Bataille, siempre hay algo indomable que se resiste al saber, o que sólo es accesible por medio del no-saber, mientras que en lo conocido, que puede considerarse inconmensurable, como Dios, predomina la posibilidad de ascenso, la medida, lo aprehensible (33-34). Y eso es Jesucristo: la imagen aprehensible del Dios inaprehensible que manifiesta a escala humana la majestad de lo sobrehumano y hace visible el amor de Dios (1 Jn. 4, 9). Así, pues, la diferencia está en los medios (*vía ascética* y *vía ardua*) y los fines (*salvación como experiencia* y *experiencia en sí*), pero puede afirmarse que, en esencia, el éxtasis es el mismo si se entiende como estado de supresión de las potencias del alma, enajenación de la voluntad, contemplación, perfecta obediencia y absoluta entrega. Esto se debe a que la aprehensión divina o poética familiariza una experiencia que gana su majestad por lo desconocido que entraña. Teresa sintetiza muy bien lo que quiero decir: “[...] lo que tenemos por fe allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista” (1993, 210), lo que se presentía como promesa ahora se vive como cumplimiento. Esto quiere decir que el verdadero conocimiento de Dios no se da por vía racional, sino por visión, pero una visión sobrenatural que arroba violentamente como lo desconocido. San Pablo dice lo siguiente: “Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido” (1 Cor. 13, 13). También dice San Juan: “[...] aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es” (1 Jn. 3, 2). Y eso pasa en el éxtasis, pues de repente se ve claramente lo que no puede alcanzar por sí mismo el entendimiento, produciéndose una transformación en la cual se conoce a Dios como Él nos conoce, o donde la falta de comprensión es un portal para la visión continua de lo que es, como pasa con Martim.

De ahí que la exigencia primordial de la ascética es imitar a Cristo, la imagen del Dios vivo, para ser uno en Él, para verlo como Él nos ve (1 Jn. 3, 2), así como el Padre y el Hijo son uno (Jn. 10. 30; 17, 21-23), porque “el que se une al Señor, un espíritu es con él” (1 Cor. 6. 17). ¿Y qué pide Cristo? Que imitemos al sol y a la lluvia (Mat. 5. 44-45), a “las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las

alimenta” (Mat. 6. 26), y a los lirios del campo que no trabajan ni hilan (Mat. 6. 28). Si, como dice el Eclesiastés, todo es vanidad y no hay nada nuevo bajo el sol, es preciso ser como el sol o la lluvia, o como lo que crece bajo el cielo. De ahí que imitar, finalmente, no sea imitar, sino alcanzar el estado de las cosas que son y ser lo que es, como Martim, ya que lo que es no imita, es, y Cristo, encarnación de Dios, es el que es. Luego, si somos como lo que es, seremos como Cristo, y esto es negarse a sí mismo y hacerse semejante a lo contemplado. Simone Weil dice que

[p]recisamente porque la ausencia de finalidad y de intención es la esencia de la belleza del mundo, Cristo nos ha incitado a observar cómo la lluvia y la luz del sol descienden indistintamente sobre justos y pecadores. Y esto nos recuerda el grito supremo de Prometeo: “Cielo en el que para todos gira la luz común”. Cristo nos ordena imitar esa belleza. Platón en el *Timeo* nos aconseja también hacernos semejantes a la belleza por medio de la contemplación, semejantes a la armonía de los movimientos circulares que determinan la sucesión y el retorno de los días y las noches, de los meses, las estaciones y los años. En estos movimientos circulares y en su combinación, la ausencia de intención y finalidad es manifiesta y la belleza pura resplandece en ellos. (1993, 109)

Cristo pide que imitemos lo que es, no lo que quiere ser, así como Él acató obediente la obra que su Padre le dio para hacer (Jn. 17, 4) y fue llevado hasta la cruz, negándose a sí mismo sin renegar de nadie, como un Cordero sumiso camino al matadero (Is. 53. 7); así como su vida, semejante al sol y la lluvia que descienden indistintamente sobre todo, fue entregada para la salvación de todos aquellos que en Él creyeran, tanto justos como pecadores. Cristo pide que imitemos la obediencia de lo que es, el natural impulso de lo vivo por no ser otra cosa, la implícita humildad de la creación que no puede transgredir sus límites. Sin embargo, esta sumisión de todo al orden del mundo, a la belleza del mundo, tiene un nombre, “el mecanismo de la necesidad” (1993, 81), que es también el origen del mal entre los hombres, aquello que los obliga a menospreciar a lo débil y a enaltecer a lo fuerte, como pasa entre los animales (81). El mecanismo de la necesidad, que a su vez es la gravedad misma, es, entonces, aquello que mantiene al mundo sujeto a una ciega pasividad. Todos los crímenes, toda la injusticia, toda la violencia de los hombres, parte de una sumisión inconsciente a ese dominio. Nadie sabe lo que hace, y Dios lo sabe: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc. 23. 34). Pero quien se dirige a Él con la mirada, y supera esta neutralidad por medio del amor, es capaz de amar nuestra miseria como se ama la superficie del mar, no por su grandeza, sino por la gravedad que embellece lo transitorio. Sólo entonces la necesidad deja de ser un peso muerto y se transforma en obediencia (Simone Weil 1993, 81).

Siguiendo a Weil, la belleza del mundo es obediencia al mecanismo ciego de la necesidad, que a su vez es la voluntad de Dios. Todo parece obedecer a una gravedad que lo sujeta todo al suelo, y ahí nace la belleza, que no es más que sumisión, perfecta pasividad. Quien se orienta hacia Dios, aunque permanezca también sujeto, por el simple hecho de su orientación es capaz de verlo todo desde Dios, con la imparcialidad del sol o de la lluvia. A todo se da con amor, y por medio del amor que desciende de lo alto comprende que todo es amable, porque todo es bello en tanto que obedece.

Por eso la distancia que separa de Dios es hermosa: es el tiempo, el espacio, y la obediencia del tiempo y el espacio a la ciega necesidad, a la voluntad de Dios. Pero más hermosa es la orientación de la mirada hacia y desde Él. Quien ama a Dios mira a Dios como Dios, con los ojos de Cristo que se ha negado a sí mismo para que el amor del Padre lo atravesase, siendo capaz de amarlo todo con misericordia al comprender que todo, desde su ínfima nada, obedece a Dios, y que la maldad no es más que una desatenta orientación de la mirada (Simone Weil 1993, 79-82). De manera que la perfección es la humildad que engendra el amor a Dios desde Dios. Teresa de Jesús, con profunda sencillez, lo expresa así: “la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectas” (32). Esto se confronta con la aparente dirección ascendente de *Las moradas*, pues a veces pareciera que no hay nada más deseable que el éxtasis. Pero esta pretensión es varias veces criticada por ella, debido a que no es más que eso: una pretensión. Y el amor perfecto y la verdadera pretensión no debe consistir en *querer serlo todo*, sino en aprender a conformar la voluntad propia con la de Dios, como quien, al *no querer serlo todo*, por su humildad se ve de repente en paz porque ama todo lo que Dios le dé, sea hartura o sequedad, gozo o sufrimiento:

Su Majestad sabe mejor lo que nos conviene; no hay para qué le aconsejar lo que nos ha de dar, que nos puede con razón decir que no sabemos lo que pedimos [...]. Toda la pretensión de quien comienza oración, y no se olvide de esto, que importa mucho, ha de ser trabajar y determinarse y desponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios. (42)

Contrario a lo que plantea Bataille, esta pureza humilde de la fe verdadera no actúa para llegar al éxtasis, o mejor, no depende del subterfugio de la salvación, porque su amor es perfecto y no hace nada por interés, así como el sol ilumina porque obedece a su naturaleza, no porque quiera ser algo. No obstante, la luz que irradia es un bien común indiscutible para todos. Del mismo modo pasa con las almas que alcanzan este estado, las cuales, quiéranlo o no, irradian, como el sol, luz sin esfuerzo. Aquí cobra sentido la expresión de San Pablo “ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí” (Gál. 2, 20), pues ha muerto la parte del alma que no era Cristo. Y cuando mueren los antiguos deseos, ya no importa la gloria propia ni la esperanza en futuras recompensas, sino que todo se hace por un desinteresado amor a Dios y a todo lo existente, de tal forma que no importan ya ni el cielo ni el infierno, sino servir y alabar a Dios por todo. El alma se encuentra en

un olvido de sí, que verdaderamente parece ya no es, como queda dicho, porque toda está de tal manera, que no se conoce ni se acuerda para ella de haber Cielo ni vida, ni honra, porque toda está empleada en procurar la honra de Dios [...]. De todo lo que puede suceder no tiene cuidado, sino un extraño olvido que, como digo, parece ya no es, ni querría ser nada, nada, si no es para cuando entiende que puede haber por su parte algo en que acreciente en un punto la gloria y honra de Dios. (Santa Teresa 1996, 223)

Teresa de Jesús se refiere, en este punto, al “matrimonio espiritual”, el cual tiene lugar en la Moradas Séptimas y empata, a su vez, con la descripción que dio lugar a la relación con *Stalker*, porque

como si un arroíco pequeño entra en el mar no habrá remedio de apartarse, u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz: aunque entra dividida, se hace todo una luz. Quizá es esto lo que dice San Pablo: —El que se arrima y allega a Dios, un espíritu es con él. (217)

Aquí, en la última Morada, en *la habitación celestial*, ya no importa la intensidad del éxtasis, sino saber conservar intactos el amor y la fe. Y es eso mismo lo presentado en la luz cercana e inalcanzable de la escena de *Stalker*, con la diferencia de que allí nadie es capaz de entrar en *la habitación*. Esto se debe a que lo imposible para la duda es posible para la fe, y en *Las moradas* se completa, por obra de la fe, lo irresoluto en *Stalker*.

Pero volvamos al matrimonio, que ya no es el “desposorio espiritual” donde Dios y el alma, como dos velas que se juntan en una sola llama, pueden todavía separarse (Ibídem.), sino que aquí “su vida es ya Cristo” (218). Esto quiere decir que, como en un matrimonio, el alma se encuentra unida a Dios y ya no vive por ella, sino que Cristo vive en ella (1 Cor. 6, 17). Por eso estas almas están en un constante “olvido de sí” (Santa Teresa 1996, 223), que se alimenta de “un deseo de padecer grande” por Dios y “un gran gozo de ser perseguidas” (224). No buscan, entonces, consuelos ni gozos espirituales, pues ya nada les es gravoso y sólo con servir y amar les basta. Y “no les falta cruz, salvo que no las inquieta ni les hace perder la paz” (229). No obran por interés de gozar de Dios, pues Él habita en ellas como en Cristo, y aunque tengan que pasar trabajos, todo lo padecen sin alborotos, porque “casi nunca hay sequedad ni alborotos interiores de los que había en todas las otras [Moradas] a tiempos, sino que está el alma en quietud casi siempre” (226). Es un “querer vivir como una ofrenda” (225), “un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre u solas u ocupadas en cosa que sea de provecho de algún alma; no sequedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura de nuestro Señor, que nunca querría estar sino dándole alabanzas” (225). Muerta o reducida hasta lo ínfimo la parte mediocre del alma, no hay nada que la separe ya de Dios (Simone Weil 1993, 108).

De manera que, más que en subidísimos arrobamientos, en esto consiste la verdadera unión, la cual no difiere mucho del estado extático de Martim. Digamos que en ambos casos todo se ve con otros ojos. Martim, por ejemplo, al desligarse por medio del “acto” (“crimen” para los demás) de su lazo con la humanidad convencional, con el lenguaje de los otros (28), nace de nuevo y lo conoce todo por primera vez, con esa inocencia propia del niño que no ha encontrado las palabras para nombrar el mundo. Con ello mata la parte mediocre del alma, y nace a sí mismo y a lo desconocido. Permanecer en la no-comprensión (31), en el no-saber, le abre las puertas a la realidad que se muestra con una intensidad inusitada, y todo se transforma en una visión ininterrumpida y sobrenatural de lo desconocido que entra en contacto con él. Pactan, entonces, lo interior y lo exterior, como si no existiera diferencia, y nace la sensación de haber alcanzado lo que no se sabe pedir (48), el cumplimiento de la promesa (48). Esto es semejante a la expresión “ya no

vivo yo, mas Cristo vive en mí” (1 Cor. 6, 17) y al deseo de Teresa de Jesús de explicar lo mejor posible el estado de perfecta unión con Dios (217). Y es semejante justamente porque alude al paso de una a otra forma de vida, de algo que murió a un nuevo nacimiento. San Pablo lo expone como la transición del hombre viejo al hombre nuevo, de la vida antigua a la nueva vida en Cristo: “[...] si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas” (2 Cor. 5, 17). A esto me refería anteriormente como visión sobrenatural o conocimiento de Dios, que parte de una negación voluntaria de sí y desemboca en la conformación de la voluntad propia con la de Dios. Cuando esto ocurre, todo es una unidad incommovible, una vida que a pesar de los trabajos se conserva interiormente en paz, porque está plantada en Cristo, y Cristo en Dios, y Cristo a su vez está presente en todo y en todos (Col. 3, 10-11). Salvo el acecho de la mediocridad propia, no hay ninguna amenaza y todo se conoce, no por vía racional, sino en una contemplación simple de la presencia de Dios en todo. En esto radica “conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento” (Ef. 3, 19), conocer como fui conocido (1 Cor. 13, 13), intuir lo que significa ser semejantes a Dios al conocerlo tal cual es (1 Jn. 3. 2).

No hay que perder de vista que lo verdaderamente importante es la humildad, “porque todo este edificio, como he dicho, es su cimiento humildad, y si no hay ésta muy de veras, aun por vuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, por que no dé todo en el suelo” (235). Sólo por este medio se alcanza el conocimiento pleno (Col. 3, 10-11), en donde se sabe con certeza que Cristo vive en lo interior y se encuentra presente en todo. Ya no se anhela nada más. No hay nostalgia de ninguna experiencia, por más subida que haya sido. Lo deseado es un hecho, una promesa cumplida, el agua que Dios le ofrece a la Samaritana:

Aquí se dan las aguas a esta cierva que va herida, en abundancia. Aquí se deleita en el tabernáculo de su Dios. Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades deste mundo. (228)

Entonces, habiendo sido reducida la parte mediocre del alma contraria a la voluntad de Dios, se experimenta como fruto la conciencia de estar libre de muchas de las cadenas que aferran al mundo y sus deseos. Y es que la negación de sí es una afirmación de Dios, y mientras con mayor perfección se niegue un alma a sí misma, mayor gozo tendrá en acatar agradecida Su voluntad. A ello se refiere San Juan de la Cruz en *Monte de perfección* al decir que en la negación de los deseos (gustar, saber, poseer y ser) se encuentra el camino más cierto hacia Dios, pues al alma ya “nada la fatiga hacia arriba, ni nada la oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad” (138), y es esto lo que la mantiene desasida, pura y desnuda, sin nada creado que la ate ni al deseo de Dios ni al mundo. Esto concuerda con uno de sus *Puntos de amor y luz*, donde dice: “Niega tus deseos y hallarás lo que desea vuestro corazón” (94), y también con otro: “Si has de venir al santo recogimiento, no has de venir admitiendo sino negando” (99). El Maestro Eckhart se refiere a lo mismo en varios de sus *Sermones*, pero más específicamente en el que dedica a la pobreza de espíritu, donde dice que “un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene” (106), ya que

si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era. Pues, por la verdad eterna, os digo que mientras queráis cumplir con la voluntad de Dios y tengáis deseo de Dios, no seréis pobres, ya que sólo es un hombre pobre el que nada quiere y nada desea. (107)

Esta pobreza es la perfección, pues ya la voluntad propia nada quiere para sí y simplemente se conforma y está satisfecha. Y esa es la perfección a la que llama Jesús, que, siguiendo a Simone Weil, consiste en la imitación de la belleza del mundo (1993, 109), de la lluvia y del sol que descienden sobre justos y pecadores (Mat. 5, 44-45), de las aves del cielo que reciben de Dios su sustento (5, 26) y del crecimiento de los lirios del campo que no trabajan ni hilan (5, 28). *No querer serlo todo* acaba siendo, por vía de negación, la posesión sin apego de todo, y en este sentido es cierta la opinión de Bataille cuando critica la actitud ascética que obra apegadamente, movida por el deseo de salvación, por la sed de *querer serlo todo*, y no según la neutralidad receptiva y abierta del no-saber, la cual parece más una ofrenda desinteresada que una conquista. La actitud negativa termina siendo, paradójicamente, más efectiva que la positiva, que obra por interés, y lo interesante en este punto es que la más alta perfección en *Las moradas*, como se ha visto, apunta a lo mismo: a la conformación absoluta y desinteresada de la voluntad propia con la de Dios. Del mismo modo, el estado extático de Martim no es más que una pobreza pura de espíritu que nada quiere, nada sabe y nada tiene. Así, pues, si *Las moradas* se nos presenta en principio como una metáfora positiva de la fe y un camino confiable a la salvación, hacia el final se muestra que la verdadera perfección consiste, no en querer serlo todo, sino en saber conservar la humildad que sabe conformarse con todo sin querer nada en particular, lo mismo que Martim, quien yerra cuando quiere ver cumplido su deseo y avanza en pureza cuando nada quiere, ya que querer es el principio del hambre y la sed, y no querer es perfecta sumisión y obediencia al presente.

Esta perfección no depende del deseo de salvación, sino de la sincera negación de sí. Por eso el éxtasis en Martim nace de un alejamiento de la imitación de las convenciones humanas, que dependen del deseo de querer ser algo, de afirmarse como algo y no negar, y al mismo tiempo de una interiorización mimética de la naturaleza impersonal de las cosas, cuya belleza carece de finalidad. No lo mueve, entonces, el deseo, sino el vacío, la ausencia de personalidad, el poder impersonal de lo desconocido actuando como impulso en su interior. En un acto ha matado su dependencia mediocre y ha muerto a su antigua forma de vida para nacer desnudo a la realidad desnuda:

[...] ele saíra um dia de sua casa de homem e de sua cidade de homem em busca, através da aventura, exatamente dessa coisa que ele agora estava experimentando no escuro, em busca da grande humilhação, e consigo ele humilhava ferozmente com gosto toda uma raça humana. (210)

Antes de la renuncia está la autonomía de renunciar o no hacerlo. Esa es la verdadera libertad, no la del que cree que ésta consiste en actuar sin restricciones, sino la del que descubre que ser libre es, en realidad, someterse, *humillarse* al presente desbordado y *humillar* indirectamente la antigua dependencia a los otros y el deseo de ser algo. En este

sentido, ser es negar lo humano que quiere ser más de lo que es, asumir obediente cada instante sin querer más de lo dado. Así como el hombre se aleja del ser cuando cree ser más de lo que es y se tienen por más que los otros y que todo, de forma semejante, pero inversa, la perfecta obediencia conduce al hombre a lo que es y a lo que lo iguala con los otros y con todo, como una planta que acata su destino en perfecta pasividad, sumisa a las fuerzas que la rigen y que menguan o intensifican su crecimiento. Sólo entonces puede hablarse de unión como contacto del no-saber con lo desconocido o perfecta sumisión a *la perfección que nos usa*:

[...] no escuro ele pareceu ter a grande intuição de que se morre com a mesma intensa e impalpável energia com que se vive, com a mesma espécie de oferenda que se faz de si, e com aquele mesmo mudo ardor, e que se morria estranhamente feliz apesar de tudo: submisso à perfeição que nos usa (212).

La verdadera humildad se muestra, entonces, como *vía*: es la exigencia indispensable para el éxtasis y la base que le otorga permanencia, además de ser, a su vez, un estado extático en sí donde el deseo propio queda anulado y es sustituido por una fuerza impersonal y sobrehumana. Ahora es visible que, tanto por la *vía ascética* implícita en *Las moradas*, como por la *vía ardua* en *A maçã no escuro*, ese estado de reducción de la voluntad propia a lo sobrenatural, la humildad, es la perfección, pero no entendida según la moral, sino en base a la naturaleza como modelo de belleza.

Si nos detenemos en *Las moradas*, la verdadera y perfecta humildad, que no es otra cosa que obediencia, está íntimamente relacionada con una noción particular de libertad, para la cual ser libre no quiere decir *no estar sujeto a nada*, sino *estar sujeto a Dios para no estar sujeto a nada*. Resuena el Evangelio: “Si vosotros permanecéis en mi palabra seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres” (Jn. 8, 31-32). De manera que esta libertad nace de una sumisión sobrenatural que obliga a obedecer a Dios para permanecer libre del mundo y sus deseos: “Poné los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco. Si su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras? ¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavas de Dios” (Santa Teresa 1996, 234). Siguiendo esta idea, ser libre es no ser siervo del pecado, sino de la justicia, como afirma San Pablo:

¿No sabéis que si os sometéis a alguien como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia para justicia?

Pero gracias a Dios, que aunque erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón aquella forma de doctrina a la cual fuisteis entregados;

y libertados del pecado, vinisteis a ser siervos de la justicia (Rom. 6, 15-18).

Es la obediencia la primicia para ser libre en Cristo, una obediencia que parte del conocimiento de la verdad revelada en Él y sentida en carne propia, no como una abstracción, sino como una realidad indiscutible; no como una moral, sino como el principio de lo que es, como la Realidad Pura que ilumina y otorga su justo lugar a todo lo existente, cuyo efecto en el hombre es la enajenación de la voluntad propia, la extinción del deseo en Dios, la negación de sí en favor de Aquél que no puede negarse a sí mismo (2

Tim. 1, 13) y que lo llena todo en todo (Ef. 1, 23). Para ello es necesario arrojo, y más que arrojo, perseverancia, una “santa osadía” (Santa Teresa 2009, 95). Esta libertad consiste en saber elegir siempre lo mejor. ¿Y qué es lo mejor? Que se cumpla la voluntad de Dios en todo sin que el alma se le resista. El alma obediente unida a Dios vive enseñoreada, como su Creador, sobre todo aquello que puede apartarla de él. En este sentido es libre. Ella obedece y todo le obedece:

¿No es linda cosa que una pobre monja de San José pueda llegar a señorear toda la tierra y elementos? Y, ¿qué mucho que los santos hiciesen de ellos lo que querían, con el favor de Dios? A San Martín el fuego y las aguas le obedecían; a San Francisco hasta las aves y los peces, y así a otros muchos santos. Se veía claro ser tan señores de todas las cosas del mundo, por haber bien trabajado de tenerle en poco y sujetándose de veras con todas sus fuerzas al Señor de él. (2009, 112)

Pero ésta es la mayor dificultad cuando se quiere, “lo más recio que se puede hacer” (186), y lo más alto y simple y delicado que se puede vivir cuando se da: no ser para que sea el ser, *fiat voluntas tua*. Y es eso lo que se alcanza cuando el alma nada quiere alcanzar y se encuentra, sin embargo, en perfecta humildad unida a Dios, amándolo todo en pureza. Eckhart lo llama “una morada constante fuera de todo en todo” (192). San Juan de la Cruz lo expresa así: “Si purificares tu alma de extrañas posesiones y apetitos, entenderás en espíritu las cosas; y si negares el apetito en ellas, gozarás de la verdad de ellas entendiendo en ellas lo cierto” (98). En palabras de Simone Weil, “Dios me ha creado como no ser que tiene apariencia de existir, para que renunciando por amor a esta existencia aparente, la plenitud del ser me aniquile” (2003, 86). No renunciar del todo es ser todavía siervo del pecado, de la parte mediocre del alma. ¿Y qué es esa parte sino aquello que siempre quiere un poco más de lo recibido, ese exceso que no es capaz de conformarse con el don del instante presente? Liberando a la palabra “pecado” de su carga, puede verse su fondo transparente: “Todos los pecados son intentos de huir del tiempo. La virtud es sufrir el tiempo, presionar el tiempo sobre el corazón hasta triturar el corazón. Entonces se está en lo eterno” (43). Esta virtud de saber sufrir el tiempo con sus abundancias y sus sequedades es la base de la verdadera humildad, la cima del deseo, lo que no se sabe pedir (48), aquello que puede hacer de la vida terrena una aventura sobrenatural y divina. Sólo entonces comienza lo eterno, cuando nada más se puede pedir porque sólo queda lo que es, ya que, como dice en *Camino de Perfección*,

Esta casa es un cielo, si le puede haber en la tierra, para quien se contenta sólo de contentar a Dios y no hace caso de contento suyo; tiénese muy buena vida; en queriendo algo más, se perderá todo, porque no lo puede tener. Y el alma descontenta es como quien tiene gran hastío, que, por bueno que sea el manjar, la da en el rostro; y de lo que los sanos toman gran gusto en comer, les hace asco en el estómago (Santa Teresa 2009, 83).

A eso se refiere Santa Teresa cuando habla de “matrimonio espiritual” (1996, 217), el cual consiste no en la obtención de gustos y arrobamientos inefables, sino en la capacidad del alma de permanecer obediente, libre de sí, humilde y unida a Dios en Cristo por medio del acatamiento de Su voluntad, que no es más que la aceptación agradecida del

florecimiento incomprensible y único de cada instante. Suprimido, pues, el deseo de ser algo, queda este *olvido de sí* (223) o deseo de no ser nada para que sólo Dios sea. De ahí nace la fuerza sobrehumana de estas palabras inscritas en una de sus *Exclamaciones*, la número XVI:

No me castigéis con darme lo que yo quiero o deseo, si vuestro amor (que en mí viva siempre) no lo deseara. Muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir: Él viva, y me dé vida: Él reine, y sea yo cautiva, que no quiere mi alma otra libertad. (1996, 342)

La cautividad de la libertad en Dios es la más alta libertad, es la esencia de la imitación de Cristo, que no es otra cosa que la imitación de la belleza del mundo (Weil 1993, 109) hasta que imitar es ser y ya no hay diferencia entre alma y Dios. La abolición de la diferencia es, pues, la finalidad de la vía ascética. Lo curioso es que en este estado, en el éxtasis de la humildad, ya no hay finalidad, sino un profundo y simple anegarse en la experiencia de cada instante, un agradecimiento continuo por todo, un inefable gozo desasido que no reniega de nada, salvo del deseo propio que ocasionalmente puede retornar. Todo es salvación e identidad, y por eso mismo ya no es necesario desear la salvación y la unión. Lo que se entendía por fe ahora se entiende por vista (1996, 210) y se vive sin esfuerzo el conocimiento pleno (Col. 3. 10), la visión de Dios en todo.

Si nos detenemos ahora en *A maçã no escuro* podrá verse que, en lo que respecta al mismo estado, las diferencias son mínimas, ya que también es la perfecta humildad, unida a la obediencia y al olvido de sí, aquello que le permite a Martim avanzar confiadamente en lo desconocido. Esto se debe a que él, sin ir más allá de lo que acontece, reconoce en todo lo justo y necesario, el neutro sabor del presente, y al reconocerlo y no desear otra cosa, el resultado es la enajenación y la identidad: ya nada lo separa del pulso más íntimo de lo desconocido (Lispector 1981, 47), pues se ha hecho, no sólo semejante, sino idéntico a lo que ve. Este es, finalmente, el sentido de la comunión: ser uno con todo, *cabere en el mundo*, en lo esencial de todo:

[...] sozinho diante de sua própria grandeza, Martim não a suportou mais. Ele soube que teria que se diminuir diante do que criara até cabere no mundo, e diminuir-se até se tornar filho do Deus que ele criara porque só assim receberia a ternura. “Não sou nada”, e então cabe-se dentro do mistério (214).

Pero no siempre es posible *cabere*, pues el deseo de ser algo y de no ser capaz de conformarse con lo justo es ajeno a la humildad que permite la comunión, y *cabere* es no ser nada en perfecta sumisión a todo, así como la flor es flor, no porque quiera ser, sino porque no puede ser otra cosa: su belleza nace de la falta de ambición. Todo es según su límite, menos el hombre, y por ese exceso, por ese afán de querer ser más, nace el drama que lo caracteriza. Nos encontramos, pues, ante dos formas del mismo drama: en *A maçã no escuro* el esfuerzo por *cabere* es un impedimento para *cabere*, y en *Las moradas* el esfuerzo por gozar de Dios es un obstáculo para unirse a Él. Pero el esfuerzo no es en sí mismo contrario al éxtasis o a la verdadera humildad. Hay que ver cuándo puede ser un

impedimento y cuándo no. Simone Weil plantea que hay dos tipos de esfuerzos: los de la voluntad y los de la atención:

Los esfuerzos de la voluntad sólo ocupan un lugar en el cumplimiento de las obligaciones estrictas. Allí donde no hay obligación estricta hay que seguir, sea la inclinación natural, sea la vocación, el mandato de Dios. Los actos que proceden de la inclinación natural no son evidentemente esfuerzos de la voluntad. Y en los actos de la obediencia a Dios se es pasivo; cualesquiera que sean las fatigas que los acompañen, cualquiera que sea el despliegue aparente de actividad, no se produce en el alma nada análogo al esfuerzo muscular; hay solamente espera, atención, silencio, inmovilidad a través del sufrimiento y de la alegría. La crucifixión de Cristo es el modelo de todos los actos de obediencia. (1996, 119)

Por eso las representaciones de Cristo no suelen mostrarlo con una expresión de hastiada fatiga (a excepción, tal vez, de la noche de Getsemaní, donde es visible el rostro más dolorosamente humano y sublime de Cristo), fruto ésta de un esfuerzo de la voluntad, sino en actitud de Cordero que se ofrece obediente, atento, pasivo y en silencio al sacrificio. En los esfuerzos de la voluntad siempre queda algo de amor propio, algo “análogo al esfuerzo muscular” (118) y contrario a la pasividad, mientras que los esfuerzos de la atención son una actividad pasiva y se encaminan hacia la negación de sí y la aceptación absoluta de la voluntad de Dios. Por tanto, si en los esfuerzos de la voluntad hay un deseo de ser algo, una soberbia inadecuada del gesto, en los esfuerzos de la atención hay un deseo de no ser nada, una necesidad de renuncia en virtud de la obediencia. En ambos casos hay deseo, pero en uno éste entorpece la posibilidad de comunión, y en otro es el soporte necesario de la humildad, pues, retomando lo que se venía diciendo, el principio del éxtasis es la humildad, la pobreza de espíritu (106-07), y el drama comienza con los esfuerzos de la voluntad, más cercanos a la soberbia que a la humildad. Por eso “cualquiera que se enaltece, será humillado; y el que se humilla, será enaltecido” (Lc. 14, 11; 18, 14; Mat. 23, 12). De manera que la soberbia, o esfuerzo de la voluntad, es contraria al éxtasis, a la comunión, mientras que la humildad, o esfuerzo de la atención, le abre las puertas.

Todo empieza por algo que parece fácil y resulta siendo lo más difícil, pues “hay en la salvación una facilidad más difícil para nosotros que todos los esfuerzos” (Weil 1993, 119), y “el esfuerzo por el que el alma se salva se asemeja al esfuerzo por el que se mira, por el que se escucha, por el que una novia dice sí. Es un acto de atención y consentimiento” (118). El término “salvación” cobra ahora un nuevo sentido: no es tanto el objeto de deseo de la fe, sino el justo apaciguamiento de la dificultad debido a una atención humilde y bien dirigida. En este sentido, la salvación aparece cuando lo que parecía difícil se hace fácil a causa de una humildad verdadera que nada sabe, nada tiene y nada quiere (Eckhart 106-07) y sin embargo da su consentimiento, una humildad que surge de la síntesis entre atención y deseo. Como consecuencia se entra en un estado de existencia absoluto e imperturbable, como el de Martim al alcanzar la cima (48) o al bajar de la montaña y encontrarse de nuevo con los hombres: “sua cara tinha uma sabedoria física horriavelmente secreta como a de um puma quieto. Como um homem que só não violentou em si o seu último segredo: o corpo. Ali estava ele, totalmente à tona e totalmente exposto” (61).

Lo interesante es que este estado puede prescindir de la dependencia a un dogma, pero no de lo desconocido. Por eso cito un ejemplo de *A maçã no escuro*, ya que lo desconocido, que al mismo tiempo otorga su autoridad a Dios (Bataille 15), es indispensable para que esa activa y humilde pasividad de la atención perdure. Sin ello Martim se derrumbaría ante el encuentro, pero la atención lo fuerza a conservar en sí mismo ese impulso sobrenatural que lo convierte en un extraño para sí y para los otros. La imperturbabilidad que lo define es, entonces, una forma de la salvación, entendida como apaciguamiento de la dificultad y atajamiento del deseo que dispersa. Sin embargo, no me refiero a la salvación positiva y redentora que idealiza lo venidero como máximo galardón y que Bataille critica, sino a la salvación negativa y sin redención que se atiene enajenada al presente y no necesita nada más, la cual es una suerte de extinción momentánea del hambre y la sed, aunque no definitiva, porque si bien Martim expresa *la sabiduría horriblemente secreta de un puma quieto*, esa atenta sabiduría que lo salva de los otros y lo conserva inviolado e inmune, no está exento de caer. Y no está exento justamente porque es muy corto el paso que va de la *atención* a la *voluntad*, de la *salvación* a la *necesidad*, de la *humildad* a la *soberbia*: corre el peligro de encontrar en todo un punto de fuga y perder la unidad de la atención. Entonces aparece la necesidad, el afán: el hambre y la sed. El gato, por ejemplo, que comparte con el puma una sabiduría física semejante, puede ser fácilmente devorado por otro depredador si se deja arrastrar por la curiosidad. Así también pasa con Martim, quien se conserva firme como el puma cuando está atento a lo desconocido, y vulnerable cuando no. Pero el punto es que lo desconocido no tiene rostro: apenas se deja sentir como una alusión, y una alusión tan frágil como el deseo cumplido que desaparece al alcanzarse:

Era um tempo surpreendente. O homem afortunadamente nem sequer tentou compreendê-lo. Talvez o que houvesse nele fossem apenas ecos de que ouvira dizer: “que no alto de uma montanha a gente descortina”.

Só que ele não descortinou nada. E se, no seu entorpecimento, grosseiramente reconheceu aquele instante na montanha, foi apenas porque uma pessoa reconhece o que deseja. (49)

En este caso, la ausencia de un asidero perdurable como la fe en Cristo admite la aparición de una realidad desnuda y vacía donde no se revela nada, salvo la justa e inhumana atmósfera de todo. Ante *eso* sólo es viable reconocer, ver, entrar en contacto. Se está, no obstante, como ante el anuncio de una revelación, ante el máximo grado de lo posible (Bataille 17). Pero no pasa nada. Sólo se revela lo desconocido (11). Es la misma expectación inútil de Stalker, el Escritor y el Profesor ante *la habitación*: todas las posibilidades de la trascendencia están abiertas y, sin embargo, tanto ellos como nosotros asistimos simplemente a la manifestación de la luz en el agua, nada más. Esa puede ser, en última instancia, la Realidad, lo que es en sí mismo, la verdadera comida y la verdadera bebida (Juan 6. 54-58), pero lo dramático sucede cuando el vacío sustancial de todo deja de saciar y se convierte en desolación. Esto no sería pavoroso si la atención no se perdiera, pero no siempre es fácil conformarse con todo. Por eso *la habitación*, aunque

abierta, permanece inaccesible cuando el temor es más poderoso que la obediencia y la duda más fuerte que la fe.

Cobra ahora mayor sentido el pasaje de la samaritana (Juan. 4. 1-15). El agua que Cristo le ofrece es un agua que extingue la sed. La que ella busca no tiene esa propiedad, es un agua natural, que sacia hasta que vuelve la necesidad de beber, pero la otra es sobrenatural: sacia eternamente. Para seguir es necesario esbozar desde la filosofía el problema milenario del alma y el cuerpo. Platón toca este punto en *La república* y lo plantea de la siguiente manera: así como el hambre y la sed son vacíos en la disposición del cuerpo, la ignorancia y la insensatez son vacíos en la disposición del alma, pues si el cuerpo se llena con bebida y alimento, el alma se llena con conocimiento al adquirir inteligencia (540). Más adelante dirá: “es más verdadera la plenitud de lo que tiene más realidad” (540). Así, pues, a diferencia del cuerpo, que se nutre de lo temporal y pasajero, el alma se dirige a lo eterno e imperecedero y obtiene mayor plenitud y realidad que el cuerpo. Si retornamos a la idea de la inmortalidad del alma expuesta en *el Fedón* se hará más plausible que ésta, cuya naturaleza primera es eterna, tiende asimismo a lo eterno, y esto se justifica por el hecho de que *pueda y quiera* conocer, ya que si previamente conoció y olvidó lo que es en sí mismo, al aprender recuerda lo olvidado (2002, 103-105). En este sentido, el alma tiende a lo inmortal y verdadero (1988, 540) y a ello se asemeja. Por el contrario, el cuerpo se asemeja a lo que se consume: tiende a lo mudable, mortal e ilusorio. Según este razonamiento, el alma es superior, pues el conocimiento es superior al alimento perecedero y genera una mayor satisfacción, a diferencia del cuerpo y sus deseos naturales. Sólo el alma puede estar más plenamente llena de lo más real:

[...] si el llenarse de las cosas convenientes a la naturaleza es placentero, lo que se llena más realmente y de cosas más reales gozará más real y verdaderamente con auténtico placer; y lo que participa de las cosas menos reales se llenará menos real y sólidamente y participará de un placer menos seguro y verdadero. (541)

Quiero con esto, no tanto seguir enfatizando en las diferencias entre alma y cuerpo como especificar las dos formas de placer sugeridas, la una ligada a *la obediencia* que tiende a *lo eterno* y la otra a *la necesidad* que tiende a *lo pasajero*. La primera, retomando a Simone Weil (1996, 119), estaría enraizada en los esfuerzos de la atención, en el deseo de no ser para afirmar el ser; la segunda en los de la voluntad, en el deseo de ser algo por temor o incapacidad de no ser. En una la renuncia a lo propio es indispensable para alcanzar lo real, la comunión, el conocimiento pleno, la saciedad que es verdadera comida y verdadera bebida (Jn. 6, 54-58); en otra la incapacidad de renuncia impide este salto: es la impotencia ante *la habitación*, la mediocridad que sucumbe al hambre y la sed. Martim, cuando avanza en plenitud, es “real e silencioso” (51) y se alimenta de lo real. Nada lo aparta de lo que es porque su forma de ser es obediencia, confiada sumisión a lo desconocido. Se atiene al momento presente en un estado negativo de humildad y salvación que se basta a sí mismo y no necesita subterfugios. Entonces está en lo eterno, donde no existe alimento humano. Por eso no lo acechan el hambre y la sed, la necesidad natural, sino que su conformidad es semejante a la del puma quieto (Lispector 1981, 61) o a la de la planta, pues

como uma planta, ele estava alerta a si mesmo e ao mundo, com aquela mesma tensão delicada com que a grossa planta é planta até as suas últimas extremidades, com aquela delicada tensão com que a planta cega sente o ar onde suas duras folhas se engastam. O homem todo se reduzira a essa espécie de vigilância. (79)

Esta ausencia de necesidad es la imitación perfecta del mecanismo de la necesidad, de la belleza del mundo (Weil 1993, 109), que es esencialmente obediencia. No hay en él, por tanto, deseo de ser algo, sino una nada impersonal y vacía llena de realidad. Está plantado en el gozo perdurable de la obediencia y la satisfacción absolutas:

[...] seu avanço parecia ser guiado unicamente pelo fato daquele homem estar entre terra e céu. E o que o sustentava era a impessoalidade extraordinária que ele alcançara, como um rato cuja única individualidade é aquilo que ele herdou de outros ratos. Essa impessoalidade, o homem a manteve em leve repressão de si próprio como se soubesse que, do momento em que se tornasse ele mesmo, cairia emborcado no chão. (51)

Esto sería equivalente al placer que siente el alma cuando conoce, en tanto que le otorga un mayor contacto con lo real y una verdadera satisfacción. La diferencia está en que para Platón el conocimiento llena y se alcanza por medio del ejercicio activo del alma, mientras que el conocimiento pleno (Col. 3, 10-11), el éxtasis, necesita una pasividad, un vacío interior, una pobreza de espíritu que sólo puede ser llenada o enriquecida por un don sobrenatural recibido gratuitamente, llámese Dios o lo desconocido. ¿Pero qué se vacía y qué se llena? Por lo menos en *A maçã no escuro*, no hay diferencia entre alma y cuerpo, o mejor, el alma es el cuerpo mismo, pero un cuerpo secreto, vigilante, inviolado, como el del puma quieto (61) o como el de la planta (79), un cuerpo que es, no porque quiera ser, sino porque lo desconocido lo colma de plenitud, y esa plenitud es una forma de conocimiento pleno sin Cristo, la comunicación del no-saber con lo desconocido. Pero, como decía, lo desconocido no tiene rostro, o mejor, su rostro son todas las manifestaciones de lo real. En Cristo por lo menos hay un rostro al cual asirse en la desolación, una imagen, pero lo desconocido tiene todos los rostros y ninguno. ¿Qué pasa, entonces, cuando la atención y la plenitud se pierden? Cuando hay Dios, es posible arrepentirse, ser consciente de la falta y esperar, pero cuando se está solo y desatento ante lo desconocido no queda casi nada, apenas una esperanza ridícula, monstruosa y sin sentido, pues frente a la vasta soledad empezar de nuevo es la única salida, y la única salida es la esperanza, la *terrible esperanza*:

[...] é pecado não ter esperança. Não se tinha direito de não ter. Não ter esperança é um luxo. Oh, Martim sabia que sua esperança escandalizaria os otimistas. Ele sabia que os otimistas o fuzilariam se o ouvissem. Porque a esperança é assustadora. Há que ser homem para ter a coragem de ser fulminado pela esperança. (318)

Esta esperanza nace de la ausencia de éxtasis, ya que el vacío pleno que era colmado por lo desconocido ahora está realmente vacío. Antes se estaba en la cima del deseo, en lo que no se sabe pedir (48), pero cuando se cae de la altura sólo es posible volver a

comenzar, y en eso consiste la esperanza. Lo pavoroso en este caso es la ausencia de sentido, pues si bien en perfecta humildad éste no hace falta, cuando vuelve la esperanza retorna la necesidad de dar razones, y esa necesidad es un exceso de apetencia, un esfuerzo de la voluntad (Weil 1993, 119). Eso es el hambre y la sed: unas ganas voraces de caber, un deseo desmedido de ser parte que surge de la desolación provocada por el vacío sin éxtasis. Lo impersonal que habitaba el cuerpo como Dios habita el alma se llena de personalidad y pierde su fuerza inhumana y desconocida. El vacío de la *humildad* se llena de *soberbia*, y la *atención* de *voluntad*. Nace, entonces, el pavor, la necesidad de apelar y de confesarse como se confiesan los hombres ante Dios:

[...] aquele homem com olhar espantado, com o medo renascido, só queria agora uma coisa deste mundo: caber nele. Mas como? O vento encheu-lhe a boca de poeira, o vento que só agora ele notara e que também o assustou. Recomeçou a tremer, passou a mão pela boca seca e ávida. O medo de jamais atingir a bondade de Deus o tomou. Ele chamara a força de Deus mas ainda não sabia como provocar a Sua bondade. Foi então que de repente ele disse em si mesmo: eu matei, eu matei, confessou afinal. (214)

Por eso esta esperanza escandalizaría a los optimistas (Lispector 318), pues no tiene nada a qué aferrarse y, sin embargo, en el último momento, apela a la nada, como si quisiera conjurar, por miedo e incerteza, a Dios como rostro de lo desconocido. La esperanza cristiana se aferra Dios en Cristo, de manera que “la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (He. 11, 1) puede ser más grande que la mayor desolación, pues se tiene certeza en lo que se cree, en el fondo redentor de la esperanza. Pero cuando sólo la incertidumbre domina y sin embargo quiere alcanzarse el éxtasis, hay como un aleteo indiscriminado del deseo hacia lo informe, un clamor silencioso a lo desconocido que implora por un rostro o una forma. Martim debe asumir, entonces, que “era na sua própria extrema carência que ele tinha esperança” (316); esa extrema carencia que es, en el fondo, la esencia del hombre, aquel ámbito de soledad donde nada lo asiste, ni Dios ni lo desconocido ni sus semejantes. Solo, como el criminal que es para los otros, debe encontrar una forma para seguir, y esa forma es la esperanza que sigue a la confesión.

De forma implícita, éste es el drama o conflicto central de la novela: la oscilación entre el éxtasis de la humildad y la terrible esperanza, entre la saciedad y la insatisfacción, entre los esfuerzos de la atención y los de la voluntad. El lazo que ataba a Martim con la humanidad se ha quebrado por un “acto” que lo convierte en un objeto de desconfianza para los otros. Esta desconfianza proviene de la distancia que lleva a decir: “Hay algo impersonal e inhumano en él”, pero se ratifica en la confirmación de una sospecha: es un criminal, ha matado a su mujer (286), como finalmente confiesa. Ese que había sido el comienzo de su camino, el “acto” inclasificable que lo llevó a la aventura, queda finalmente en manos de los otros, quienes lo definen como “crimen”. Y Martim debe aceptar aunque no entienda, y aceptar es ser fulminado por la esperanza (318). Pero más que eso, es alcanzar de nuevo el centro de su humildad (San Juan de la Cruz 138), la posibilidad del éxtasis. ¿Y qué es la humildad sino el reconocimiento profundo de la propia carencia? Humildad es decir: “Sí, lo que ellos dicen es verdad, no porque sea verdad

necesariamente, sino porque ellos lo dicen, y si hay en mí una carencia que me impide alcanzar lo que necesito, también con ellos pasa lo mismo, y esa verdad con que me juzgan es la misma verdad de mi insuficiencia que me obliga a aceptar y decir sí". Esta aceptación de lo presente es la facilidad más difícil que todos los esfuerzos (Weil 1993, 119), pero es la única forma de seguir: "incerto, ansioso, desamparado, ele pensou: consegui o que queria. Não era muito. Mas afinal de contas é tudo, não é? Diga que é. Diga. Faça esse gesto, aquele que custa mais, o mais difícil, e diga: sim" (315-16). En un acto de condescendencia y piedad consigo mismo y con los otros, Martim dice sí, confiesa y se entrega de nuevo en manos de lo desconocido, como Cristo: "He aquí ha llegado la hora, y el Hijo del Hombre es entregado en manos de pecadores" (Mat. 25, 45). Ambos se entregan piadosos a sus enemigos, no como si recibieran el justo castigo, sino como si perdonaran a sus verdugos que no saben lo que hacen (Lc. 23, 34). Vuelve, entonces, la "absurda esperanza" (316) que consiste en *alcanzar*, no en *esperar*:

[...] uma esperança tão absurda o envolveu que só podia ser uma fé. E que nada tinha a ver com o que lhe sucedia, nem com os homens que esperavam, nem com ele próprio. De novo tivera, por um nauseante relance, o seguinte: a certeza. Que era uma esperança impessoal a um ponto de lágrimas. Como se esperança não significasse esperar, mas atingir. Com a esperança absurda, Martim atingia assim como um homem com uma criança pela mão. (316)

Alcanzar ("atingir") es tocar la promesa hecha a una persona cuando esta nace (48). Cristo y Martim lo consiguen según sus destinos. Sin embargo, Martim mató y Cristo no mató a nadie. Pero aun así el juicio humano es injusto sobre ambos. Se dirá que esto no tiene sentido, porque uno, el que mató, merece castigo, y el otro no. ¿Pero cómo pueden juzgar los que nos saben lo que hacen a un hombre que no sabe lo que hizo? Martim, en el fondo, es inocente, aunque esa inocencia es incomprensible para los otros. No obstante, como Cristo, acepta y asume la sentencia, el juicio necesario:

"Sou de vocês", pensou ele então, ainda com o resto de uma gravidade que se envaidecia de si mesma. "Sou de vocês", pensou entregue, atento, consciente. E a verdade é que, lhes entregando a própria consciência, ele afinal estava entregando apenas uma consciência que falhara; não era muito. Uma consciência que se deixara arrastar pela beleza. "É assim mesmo que devo fazer o ato de entrega?", indagou-se, procurando concentrado acertar ao máximo. E, entregando aos homens pequenos e fortes a chave, ele voluntariamente se encostava ao muro para ser fuzilado. (295-296)

Esa conciencia de entregar un fracaso lo separa de Cristo: uno falló y el otro consumó la obra que su Padre le dio para hacer (Jn. 17, 4); uno se dejó llevar por el impulso, por el instinto que conduce al acto, y otro obedeció una orden sobrenatural inapelable. Pero ambos son inocentes y todo, quiérase o no, está sujeto a lo mismo. La diferencia está en que Martim se dejó arrastrar por la belleza y Cristo se ató a la voluntad de Aquél que todo lo ata. La belleza que arrastró a Martim lo condujo, entonces, a quebrar un límite imperceptible para él y claro para los otros, el cual define su destino: ser entregado a la justicia de los hombres por un acto que, según ellos, debe ser juzgado. Cristo obedeció

hasta la muerte (Fil. 2. 8) y fue también juzgado. No obstante, todo, *el fracaso o el triunfo*, permanece sumiso a la perfección que nos usa (Lispector 212), como si desde siempre nada dejara de obedecer, finalmente, a la misma orden; orden que esclarecería, en último término, no los aciertos y errores de los hombres, sino el verdadero misterio: *la monstruosa paciencia de Dios*:

[...] para cada homem teria havido aquele momento não identificável em que se teria aceito mesmo a monstruosa paciência de Deus? Essa paciência que permitia que homens durante séculos aniquilassem com o mesmo obstinado erro os outros homens. A monstruosa bondade de Deus não tem pressa. Aquela Sua certeza que fazia com que Ele permitisse que um homem assassinasse — porque sabia que um dia esse homem teria medo e nesse instante de medo, enfim capturado, enfim impossibilitado de não encarar o próprio rosto, esse homem diria “sim” àquela harmonia feita de beleza e horror e perfeição e beleza e perfeição e horror; a perfeição que nos usa. (213)

Se dice “sí” a esa armonía incomprendible, pero *hecha de belleza y horror y perfección* (213). Entonces, lo que definitivamente no se puede comprender es súbitamente aceptado. Dios, que ahora se torna inaprensible pero real como lo desconocido, cobra sus justas e inhumanas proporciones, y reduce hasta lo ínfimo a Martim, quien ya sólo puede aceptar y caber en su destino, “como se às cegas e por caminhos tortos tivesse executado em pura obediência um círculo fatal perfeito — até encontrar-se de novo, como agora se encontrava, no mesmo ponto de partida que era o próprio ponto final” (212). Este punto es de nuevo el éxtasis. Así se mueve Martim, como un péndulo que oscila de la promesa al cumplimiento, de esperanza a lo alcanzado. En esto consiste su drama. Pero sólo al final todo se desencadena en una acción que no se resuelve, en una desolada afirmación que niega sin consuelo. Cuando finalmente los otros se lo van a llevar, Martim no es capaz de creer, no puede aceptar totalmente y niega en secreto su entrega aunque se esté dejando llevar. ¿Cómo obedecer a los otros? ¿Cómo amar a sus verdugos?: “Não creio, disse ele com fome, procurando na cara dos homens aquilo que um homem procura. Estou com fome, repetiu desamparado” (321). Y sin embargo ese “no creo” es una afirmación: no creo, pero *vamos*,

Vamos, disse. Porque eles deviam saber o que faziam. Eles certamente sabiam o que faziam. Em nome de Deus, eu vos ordeno que estejais certos. Porque toda uma carga preciosa e podre estava entregue nas mãos deles, uma carga a jogar no mar, e muito pesada também, e a coisa não era simples: porque essa carga de culpa devia ser jogada com misericórdia também. Porque afinal não somos tão culpados, somos mais estúpidos que culpados. Com misericórdia também, pois. Em nome de Deus, espero que vocês saibam o que estão fazendo. Porque eu, meu filho, eu só tenho fome. E esse modo instável de pegar no escuro uma maçã — sem que ela caia. (321)

Martim no puede comulgar con ellos y sin embargo se pone en sus manos. Ni su humildad es como la de Cristo, ni rotunda su aceptación final. Es, en último término, un ser humano que dice sí y piensa no. En el instante definitivo le falta la certeza sobrenatural. De ahí que el “no creo” sea como una reacción del instinto de supervivencia,

un grito soberbio y natural de la voluntad que niega la humildad del éxtasis y la plenitud de la salvación. Quien no acepta que los otros son él y no es capaz de igualarse con lo desconocido asumiendo la oscura Identidad del amor –la comunión–, no puede caber en el mundo (214). Y en ese último instante desesperado Martim no cabe en el mundo: tiene hambre. Y aunque dé el salto afirmativo y diga “vamos”, en su interior tiene hambre y está negando. La atención no logra asimilar la extraña pureza del presente y cede a la voluntad, y aparece la necesidad, el hambre y la sed. Éste es el punto que me llevó a establecer un vínculo con la escena de Stalker, pues una negación esencial anula toda posibilidad de salvación, y como todo tiende a consumarse en el final, puedo decir que en ambos casos la experiencia termina en la desolación. Esa es la oculta finalidad. A eso mismo se refiere Bataille cuando busca desligar a la experiencia interior del dogma, y concluye que, liberada de éste, no tiene por qué culminar en el cómodo reposo, sino, por el contrario, en una eterna confrontación: “He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a ningún fin dado de antemano. Y adelanto que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sinsentido)” (13). No obstante, Martim conserva en el fondo un ansia secreta de volver a la comunión: “Eu não creio! eu não creio! E olhando os quatro homens e mulher, ele só quis plantas, as plantas, o silêncio das plantas” (320). Pero su destino es otro: debe afrontar de nuevo, cara a cara, a la humanidad que desconoce y que lo juzga. Y eso es también obedecer, aunque no quiera ni pueda creer. Además, si ha aceptado el peso de la esperanza, deberá también aceptar que el reposo definitivo le está vedado, aunque lo anhele. Arrojarde de nuevo a eso pavoroso y sin salida, a lo desconocido, con la absurda esperanza que alcanza (Lispector 316), es lo único que debe cumplir, la única orden: “Ordeno-te que sofras a esperança” (320). ¿Y qué es la esperanza sino un vacilante movimiento que va de la saciedad a la insatisfacción, del éxtasis alcanzado a la aceptación del sin sentido, de la carencia?

Algo muy cercano a esto quería decir Teresa de Jesús al hablar de la metamorfosis del gusano en mariposita blanca (98). Éste “comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender es Cristo”, porque “Él es la Morada, y la podemos nosotros fabricar para meternos en ella” (97). Cuando ya ha terminado su obra, el gusano muere en su capullo, que es el recogimiento en Cristo Jesús, y nace a una nueva vida con una nueva forma:

[...] veamos qué se hace este gusano, que es para lo que he dicho todo lo demás; que cuando está en esta oración bien muerto está al mundo, sale una mariposita blanca [...]. Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí; porque mirá la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposita blanca, que la misma hay acá. No sabe de dónde pudo merecer tanto bien, de dónde le pudo venir, quise decir, que bien sabe que no le merece. (98)

Este cambio entraña un gran desasosiego, pues la mariposita “no sabe adónde puede posar y hacer su asiento, que, como le ha tenido tal, todo lo que ve en la tierra le descontenta” (98). Atravesada por un nuevo fervor, no logra conformarse. Lo que antes le daba paz, ahora la confronta: “hanle nacido alas, ¿cómo se ha de contentar, pudiendo volar, de andar paso a paso? Todo le parece poco cuanto puede hacer por Dios, según son

sus deseos" (99). Algo parecido pasa con Martim en el tramo ya citado: de su impotencia interior y de la aceptación final surge el hambre, y un hambre monstruosa: "estou de novo com fome. Com tanta fome que preciso ser mais de um, preciso ser dois, dois? não! três, cinco, trinta, milhões; um é difícil de carregar, preciso de milhões de homens e mulheres" (320). No es suficiente un cuerpo para saciar esa necesidad, sino la totalidad de los cuerpos, la humanidad entera. Uno solo no basta para tan desmesurada avidez. Así también se encuentra la mariposita: "vese con un deseo de alabar al Señor, que se querría deshacer, y de morir por Él mil muertes" (1996, 98). Es tanto el deseo que sólo se puede encontrar descanso en lo sobrenatural, en la comunión, que para Martim son *las plantas, el silencio de las plantas* (320), y para la mariposita la fuente de agua viva, "porque ha comprobado que el verdadero descanso no lo pueden dar las criaturas" (99).

Sin embargo, lo sobrenatural es propicio a la pobreza de espíritu (Eckhart 106-107) y más cerca se está del éxtasis cuando nada se quiere que cuando se quiere todo. Ese, como se vio antes, es el punto más alto de perfección en *Las moradas*, la muerte de la mariposita, cuando, en el centro de su humildad, ya nada la fatiga hacia arriba ni nada la oprime hacia abajo (San Juan de la Cruz 138.), porque "siempre queda el alma con su Dios en aquel centro [...] adonde la mariposilla que hemos dicho muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo" (Santa Teresa 217-218). Es importante recordar que aquí no se alude necesariamente a una perfección moral, sino a una perfección sobrenatural que consiste en la imitación del mecanismo de la necesidad, como lo plantea Simone Weil (1993, 109). De manera que la imitación de Cristo no es otra cosa que la imitación esencial de la obediencia y la belleza implícita en la naturaleza hasta alcanzar el ser, el conocimiento pleno, el estado de unión donde Cristo es el todo, y en todos (Col 3, 11). Esto puede esclarecerse mejor en Martim, quien encuentra en la imitación y fusión con esa belleza el centro donde se extingue el hambre y la sed. Allí, cuando la diferencia se borra, cuando se está en lo que no se sabe pedir (Lispector 1981, 48), la obediencia triunfa sobre la necesidad y la humildad sobre la avidez. Ya no hay confrontación. Simplemente se es:

Há um lugar onde, antes da ordem e antes do nome, eu sou! e quem sabe se esse é o verdadeiro lugar-comum que saí para encontrar? esse lugar que é nossa terra comum e solitária, e aí é apenas como cegos que nos apalpamos — mas não é só isso o que queremos? Eu te aceito, lugar de horror onde os gatos miam contentes, onde os anjos têm espaço para na noite bater asas de beleza, onde entranhas de mulher são o futuro filho e onde Deus impera na grave desordem da qual somos os felizes filhos.

Por que então lutar? Havia dentro de uma pessoa um lugar que era pura luz, mas não reverberava nos olhos nem os empanava; era um lugar onde, fora de brincadeira, se é; onde, sem a menor pretensão, se é; onde, modéstia à parte, se é (307).

Con esto no quiero decir que Martim imite a Cristo cuando se encuentra unido a la realidad, pero sí que cuando está en *ese lugar* imita la esencia de Cristo, que es la impersonal obediencia, la cual es visible también en la naturaleza, en el puma quieto (Lispector 1981, 61), en las plantas (79), en un ratón, "cuja única individualidade é aquilo que ele herdou de outros ratos" (51), "assim como a vaca é a vaca de todas as vacas"(298). Tras conocer esa plenitud no es insensata la pregunta: *¿Por qué entonces*

luchar? (307). Pues así como Cristo no lucha, la naturaleza tampoco: obedece, y esa obediencia es ajena al drama humano. De ahí que la verdadera humildad, la pobreza de espíritu (Eckhart 106-07), alcance el estado de lo que obedece, de lo que es en sí mismo sin luchar. A lo mismo se refiere Teresa cuando habla de matrimonio espiritual, donde el alma “no conoce ni se acuerda que para ella ha de haber Cielo ni vida, ni honra, porque toda está empleada en procurar la de Dios” (223). Ya no obra por interés: *obra porque obedece* y no puede hacer otra cosa y está plena en lo que le corresponde. Aunque tenga que pasar trabajos, nada le quita la paz y por todo agradece. Esa plenitud nace de la perfecta humildad y está fundada en el amor a Dios y al prójimo (34), que no es otra cosa que amor a la impersonal obediencia de lo que sucede, y eso, a fin de cuentas, es lo que experimenta Martim cuando comulga con todo. Al no haber obstáculo no hay nada a qué resistirse.

Pero el drama es connatural al ser humano, y ese drama, paradójicamente, da o no sentido a la fe. En el caso de *A maçã no escuro*, ésta desemboca en el sinsentido, pues la esperanza, tras mostrar su faz negativa y fulminante, enseña el fondo sin fondo, la vida sin redención: “Ordeno-te que sofras a esperanza” (320). Es como si Dios le hablara desde el abismo de la desolación infinita, y esa desolación fuera lo desconocido que apenas se deja sentir como una ráfaga violenta, inaprehensible. Es como si el corazón de Dios fuera lo desconocido. ¿Cómo amar entonces? Esa es la gran dificultad: Martim no puede amar a lo desconocido aunque antes hubiera sentido el clímax de la comunión y hubiera amado. Como Stalker y sus dos acompañantes, no es capaz de dar el salto. Ante el extraño rostro de los otros no puede asentir y decir “somos lo mismo, júzguenme, hágase todo como quieran”. Por eso grita interiormente “no creo, no creo, los desconozco, no hago parte de ustedes”, aunque su cuerpo avance obediente. Para él el drama no termina: es apenas el comienzo, el comienzo que es también el final. Si su atención se afirmara y su voluntad se doblara, ahí, en ese instante, estaría el secreto de la salvación. Pero él quiere afirmarse en su inconformidad: el hambre y la sed lo alimentan. Consiente en no amar a los otros, sus enemigos, y pierde voluntariamente (por capricho, por rabia, por humana venganza) la oportunidad de caber en el mundo. Y ésa es su decisión. No tiene nada que perder ni nada que ganar. Ha descubierto el oscuro secreto de la esperanza.

Pero no pasa lo mismo en *Las moradas*. Si bien en el matrimonio espiritual (223) el deseo positivo de salvación pierde su peso en virtud de la humildad que se conforma con todo, también es verdad que la fe en Cristo conserva el fondo redentor de la esperanza. Esto quiere decir que, por reducida y desolada que se encuentre el alma, siempre hallará en Él una fuente de reposo. Por lo tanto, si en *Las moradas* hay una interioridad plena de sentido, en *A maçã no escuro* hay de fondo un vacío de significado, y este vacío se confirma en la forma negativa que adquiere la esperanza, cuyo principio y fin es el sinsentido. Vale la pena recordar que, según Bataille, la experiencia interior no tiene ninguna finalidad, pues ésta es la finalidad misma, la única autoridad, y, como se había dicho antes, en la novela de Lispector no es el dogma sino la experiencia en sí aquello que determina el camino de Martim, la esencia de su fe. Por eso le está vedado el reposo aunque lo anhele. Ese reposo, ese estado de salvación momentánea, es el contacto jubiloso del no-saber con lo desconocido, la cima de la montaña (48), las plantas (79), los ratones (51), las vacas (298), la realidad que comulga con Martim cuando su atención está

despierta y nada quiere su voluntad. Pero en el último momento no puede ser uno con todo, pues lo desconocido ha creado en él una voracidad imprevista, una apetencia insaciable de sentido, y esto se debe a que la experiencia en sí, el éxtasis, carece de sentido, y confrontarse con esa verdad y pedirle lo que no tiene, y no dejarse penetrar por ella, es el principio de la necesidad, del hambre y la sed, así como no ser proviene de querer serlo todo, y ser de no querer ser nada (San Juan de la Cruz 137). Lo mismo sabía Teresa de Jesús, que el cese de operación de las potencias (entendimiento, memoria y voluntad) es necesario para alcanzar la contemplación, la fuente de agua viva, porque “aquí no están las potencias unidas, a mi parecer, sino embebidas y mirando como espantadas qué es aquello” (74).

Pero si es necesario asumir el sinsentido para entrar en la experiencia interior, es también justo decir que en *Las moradas* éste, el espantado embebecimiento del éxtasis, parte de ese núcleo que le da sentido a todo, Cristo, el Hijo del Dios viviente. Él, arquetipo de la obediencia, carece formalmente de sentido y finalidad, del mismo modo que la belleza (Weil 1993, 109). Cristo es bello en sí mismo justamente porque todo en Él obedece al Padre, así como una planta, un ratón o una vaca obedecen y no hay maldad en ellos porque no quieren ser más de lo que les corresponde. Es en el exceso de la voluntad donde se fragua el mal, el deseo de ser, mientras que en la reducción de la voluntad a la obediencia se fragua el bien, el deseo de no ser “para que la plenitud del ser me aniquile” (39). En eso consiste *la vía ascética*, en llegar a despojarse de la voluntad propia, del mal, mediocridad o pecado, para ver como Dios ve, para amar como Dios ama y conocer como fui conocido (1 Cor. 13, 12). El punto culminante es la serena comunión. Sólo entonces puede afirmarse sin temor a mentir: Cristo es el todo y en todos (Col. 3, 11). Ese es el objetivo del camino propuesto en *Las moradas*: llegar a negarse perfectamente para que el hambre y la sed –la necesidad–, se anulen, y sólo habite en el alma la plenitud de la Deidad (Col. 2, 9-10), la cual es bella en sí. En eso consiste la muerte gozosa de la mariposita blanca (217-18). A ese *triunfo* de la perfecta obediencia sobre la voluntad propia aspira este camino.

Por el contrario, en *A maçaã no escuro* el sinsentido del éxtasis nace del vacío esencial de la experiencia en sí, de manera que no hay un objetivo último, como sucede en *Las moradas*, sino la experiencia interior de entregarse como una ofrenda a lo desconocido. Recordemos, siguiendo a Bataille, que la experiencia interior carece de una finalidad más allá del instante presente, lo cual nos sitúa en *la vía ardua*, donde el máximo grado de lo posible no se alcanza por defecto, sino por exceso (Bataille 32). Y la aventura de Martim es excesiva y particularmente sensorial y corpórea. No existe, entonces, el afán de negarse en base a un dogma, sino el movimiento embebido y certero del éxtasis, o la vacilación mediocre de la necesidad. Tampoco existe la división entre mundo y Espíritu, alma y cuerpo, sino un enajenarse de la voluntad propia en el impersonal furor de lo desconocido. Esto, finalmente, conduce al mismo estado que Teresa llama matrimonio espiritual, que no es otra cosa que la comunión permanente o cese del hambre y la sed, de la necesidad, en virtud de la obediencia. La diferencia radica en la forma. En *Las moradas* todo parte de Cristo, el principio sin principio, la belleza en sí misma que debe imitarse y alcanzarse, y en *A maçaã no escuro* todo comienza en el vacío interior de Martim que se deja colmar y enajenar por la fuerza de lo desconocido hasta alcanzar la comunión

con la plenitud sin sentido de la belleza. En ambos casos el clímax es el contacto con esa plenitud de lo que es en sí mismo, de lo que sólo obedece, pero en uno la *esperanza de triunfo* y perfección produce el impulso, mientras que en otro queda como un cabo suelto: *el fracaso* interior de Martim, el grito hambriento y humano de su voluntad que no le deja aceptar lo que está aceptando, la desazón frente a lo desconocido y el pavor que produce la terrible esperanza. Digamos, pues, que Martim (y en gran medida Clarice, ya veremos por qué), como un *inocente*, acepta contrariado su condena, mientras que Teresa de Jesús, como una *culpable esperanzada*, aguarda el perdón y la unión con Dios.

Esto nos sitúa en un nuevo ámbito, el de la *inocencia* y la *culpa*, que será el eje del próximo capítulo, sin perder de vista que la fe seguirá siendo la fuente primordial. No obstante, para ello, antes que nada, es indispensable revisar los contextos y comprender en qué medida influyen y determinan las obras que me he propuesto comparar.

CAPÍTULO SEGUNDO: LA INOCENCIA Y LA CULPA

Teresa de Cepeda y Ahumada, quien luego sería universalmente conocida como Santa Teresa de Jesús, nace en Ávila el 28 de marzo de 1515 en el seno de una típica familia castellana. No obstante, “típica” no sería el adjetivo adecuado si nos situamos en la época, pues si bien había muchas familias como la suya, también es cierto que recayó sobre ellas un devastador prejuicio social. Este provenía de una causa concreta: la ascendencia judía, que para entonces se había convertido en una verdadera maldición. La de ella, como dice Antonio Luis Cortés Peña en su ensayo *La Castilla de Santa Teresa* (2-8), “era una familia numerosa –doce hermanos–; de ascendencia mezclada; en parte conversa, de mercaderes que se van introduciendo en la hidalguía, sin importarles para ello la compra de testigos falsos para conseguirlo” (4), cosa que era muy común, pues no tener *la sangre limpia*, como se decía, inhabilitaba para desempeñar cargos codiciables, además de ser un fardo muy difícil de llevar. En este sentido, buscar la manera de liberarse de esa carga no era, si se mira en profundidad, algo deshonesto, sino más bien una necesidad. La ascendencia de Teresa era, pues, judío-conversa. Este término

[...] se aplicaba generalmente a toda persona convertida al catolicismo procedente del judaísmo, así como a sus descendientes. Los problemas que se crearon a la población de este origen fueron diversos y vividos con diferente intensidad a lo largo de la época moderna española. Fue precisamente en el siglo XVI cuando sufrieron una mayor evolución y cuando se manifestaron de un modo más hiriente .(6)

Su familia no fue la excepción a la hora de padecer este injustificado martirio. Se conoce el testimonio del escarnio público a que fue sometido Juan Sánchez, su abuelo, “rico mercader toledano en telas finas”, según narra Teófanos Egido (*Santa Teresa y su obra reformadora*, 17-24), quien, tras autodelatarse en 1485, tuvo que salir con el sambenito¹ “a la pública vergüenza de los judíos inquisitoriados en procesiones penitenciales” (18). Lo verdaderamente bajo del asunto es que la infamia no sólo recaía sobre el culpado, sino sobre toda su descendencia, la cual tenía que vérselas cara a cara con una sociedad que los despreciaba. De ahí que la familia de los Cepeda se viera obligada a migrar de Toledo hacia Ávila, pues, “para evitar la delación constante del sambenito [...], había que burlar la densa trama de aquella sociedad, cada vez más cruel con los marginados conversos, anhelosos de la esquiva integración” (18).

Comprada, entonces, la hidalguía², era posible comenzar de nuevo en Ávila, lo cual nunca fue tarea fácil: para ello era necesario dejar los hábitos laborales comunes de los

¹ Prenda utilizada por la Inquisición para señalar a los judío-conversos condenados a muerte o al escarnio público. La infamia, además, se perpetuaba en la descendencia, ya que, para el recuerdo de todos, los mismos sambenitos, ya muertos quienes los portaban, eran expuestos en las Iglesias cercanas a las viviendas de los difamados. No había para las familias forma de escapar al señalamiento.

² Cosa muy común entre los judío-conversos, quienes, al contar generalmente con suficientes recursos económicos, tenían la posibilidad comprar, con falsos testigos, una falsa pero noble ascendencia de la familia.

judeo-conversos, quienes transitaban generalmente en la burguesía como mercaderes y arrendadores, como era el caso de Juan Sánchez. Así, pues, dejar a un lado esta forma de vida –que, a su vez, había solventado económicamente a los Cepeda–, se hacía más que necesario para guardar las apariencias, pero era también bastante penoso. Por eso es explicable que el padre de Teresa, don Alonso, como narra Teófanés Egido,

[...] por aquella obsesión, y con la ejecutoria de la hidalguía comprada, tuviera que ir abandonando las dedicaciones que sustentaban la economía del abuelo; que se casara (y dos veces) con hidalgas abulenses, se entregara a alardes borradores de los orígenes de su extracción social auténtica, dejara de trabajar y se diera a la vida noble, es decir, a vivir de rentas, hasta el punto de dilapidar las dotes de sus dos mujeres y morir en la más profunda miseria. (18)

Tras la inminente ruina del padre, los hijos partieron casi todos a las Indias. Pero “Teresa se dirigió, en fuga clandestina y memorable, al monasterio de la Encarnación extramuros de Ávila” (18). Allí pasaría la etapa más prolongada de su vida (1535-1562) que culminaría con la constitución de la reforma del Carmelo, emprendida por ella y trece monjas, y en la fundación, en 1562, del primer convento reformado: San José de Ávila. Pero antes de hacer énfasis en las especificidades de dicha reforma, conviene detenerse en el contexto general de la España de la época.

La vida de Teresa de Jesús (1515-1582) coincidió con un periodo histórico de transición: el intersticio entre los reinados de Carlos I y su hijo, Felipe II, en el cual se hicieron evidentes las abismales diferencias que había entre sus políticas. Como indica Cortés Peña, “si el reinado de Carlos I supuso una ruptura en no pocos aspectos con el de los Reyes Católicos, también fueron patentes las grandes diferencias que se establecieron entre la España de Felipe II y la de su padre” (4). Estas tuvieron una gran influencia en la vida española, ya que la política erasmista y abierta del padre contrastaba con la intransigencia y cerrazón característica del hijo (4). De ahí que, por ejemplo, la Inquisición se recrudeciera en cuanto a la censura y la persecución cuando Felipe II estaba en el poder, mientras que en el reinado del padre hubo mayor apertura y libertad. Cortés Peña relaciona la actitud de ambos reyes con la de sus respectivos inquisidores y revela entre estos una equivalencia directa, además de mostrar en qué medida cambios de estas dimensiones afectaron a Teresa:

Dos figuras pueden simbolizar esa transformación: el inquisidor general Alonso Manrique, entusiasta de Erasmo en armonía con la abierta mentalidad del joven Carlos I; más tardíamente, el también inquisidor general, Fernando Valdés, receloso y perseguidor de todos los escritos místicos cuya actuación estuvo en la línea de tibetización política emprendida por Felipe II. Santa Teresa, injertada en su tiempo, padeció estos aires de recelo e inmovilismo que tan fuertemente asolaran la Castilla que vivió (,8).

Además hubo numerosos cambios en Europa como el nacimiento y la expansión de la reforma protestante, las conquistas de México y Perú, la fundación de la Compañía de Jesús, entre otros (4). Pero fue fundamental, sobre todo, el Concilio de Trento (1545-1563). A partir de éste puede también definirse una coyuntura como línea divisoria de una

primera y una segunda etapa. La primera, cercana todavía a las políticas de Carlos I, estuvo caracterizada por un interés en los problemas religiosos, como la moralización del clero, además del nacimiento de una nueva forma de espiritualidad de tendencia ascética y mística, materializada en un tipo específico de literatura que influiría rotundamente en Teresa de Jesús³. Había, por tanto, una proliferación de nuevos caminos en cuestiones espirituales y, por consiguiente, una incipiente sospecha eclasiática que terminó con la prohibición de la Biblia en lengua vulgar, todo ello en tensión, principalmente, con la expansión del protestantismo en España y Europa (8). La segunda etapa, en sintonía con las políticas de Felipe II, tendría su desarrollo en la década del 60 y sería la reacción del Concilio sobre la vida española. ¿Cuáles fueron, pues, las consecuencias? La “aparición”, siguiendo a Cortés Peña, “de un catolicismo militante, ortodoxamente depurado y disciplinado bajo la jerarquía”, cuya implantación, si bien “tuvo manifestaciones positivas en variados aspectos –enseñanza, misiones, beneficencia, arte...– rompió, sin embargo, con la espontaneidad y el ímpetu de la vida religiosa” (8). Ello se ve, por ejemplo, en el Índice (1559) inquisitorial publicado por Fernando Valdés, en el cual quedaban condenados a la hoguera muchos de los libros importantes para Teresa, algo que fue sin dudas doloroso para ella, pero que le abrió la puerta para comenzar un nuevo camino. Veámoslo en sus propias palabras:

Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor: –*No tengas pena, yo te daré libro vivo*. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones; después, desde ha bien pocos días lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en que pensar y recogerme en lo que vía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca u casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja impreso lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar! (Libro de la vida 2004, 323)

La extrema represión fue, al mismo tiempo, causa de una extrema libertad interior que iría acentuando la inconformidad de Teresa y su deseo de llevar a cabo la reforma. A esto se sumaba su creciente insatisfacción frente la vida llevada en el convento de la Encarnación⁴. Ahora bien, si es cierto, como recuerda Teófanos Egido, que la reforma era

³ Dámaso Chicharro, en su estudio introductorio al *Libro de la vida* (2004, 17-95), hace un recuento de la exuberante difusión de los *libros espirituales* que, desde fines del siglo XV, fueron incluso competencia para las novelas de caballería. Habla de ello la misma Teresa de Jesús, quien fue lectora, en sus primeros años, de libros de caballería, y posteriormente de los otros. Dentro de los libros de tono espiritual que mayor influencia tuvieron en ella pueden citarse los siguientes: la traducción al castellano de las *Confesiones*, *Soliloquios* y *Meditaciones* de San Agustín, la *Tercera parte del abecedario espiritual* de fray Francisco de Osuna, la *Subida al Monte Sión* de Fray Bernardino de Laredo, el *Tratado de oración y meditación* de San Pedro de Alcántara, la *Vita Christi* del cartujano Ludolfo de Sajonia, en versión de Ambrosio Montesino, además de varias lecturas de San Juan de Ávila y Fray Luis de Granada, casi contemporáneos suyos, al igual que San Pedro de Alcántara y fray Francisco de Osuna (35-47).

⁴ En palabras de Teófanos Egido: “[...] lo más llamativo de las 150 monjas albergadas allí era la desigualdad social: junto a monjas pobres, numerosas, con comedor y dormitorio común, con hambre material, las había ricas, que podían vivir –y de hecho lo hacían– magníficamente en sus celdas individuales de alquiler vitalicio,

una consecuencia de la dinámica espiritual de Teresa y una reacción contra la vida en ese convento (18), también es verdad que en Castilla favoreció su deseo “una tradición reformista antañona, encauzada por los programas religioso-políticos de los Reyes Católicos y Cisneros, avivada por Felipe II y su regalismo y perfectamente personalizada por doña Teresa y su grupo, en tensión hacia la pureza y el rigor de los orígenes” (20). De ahí que otros motivos que definían la faz militante del catolicismo contrarreformista, como la inconformidad ante el problema indiano y la expansión de la reforma protestante (20), le causaran un profundo impacto, muchas lágrimas por las almas que se perdían (*Camino de perfección* 2009, 18-19). Esta sensibilidad histórica, apoyada por la tradición reformista castellana y hermana con un nuevo sentido espiritual y riguroso del ser católico, habría de darle el necesario aval institucional a su reforma.

Sin embargo, no hay que pensar que Teresa estuviera plenamente de acuerdo con las políticas de Felipe II, caracterizadas por un énfasis bélico de un catolicismo militante y represivo. Por el contrario, ella misma

[...] no está exenta de veladas contestaciones contra la política filipina. No simpatiza con las campañas bélicas del monarca [...]; tampoco la entusiasman, aunque se diga lo contrario, las otras batallas dialécticas del ejército de letrados y teólogos [esto es, la Inquisición]. Y opta por la solución espiritual de fundar grupos de mujeres orantes, en son de paz y de eficacia eclesial. (21)

De modo que la respuesta de la reforma teresiana no consistía en apoyar ciegamente las políticas del rey, sino en afirmar la posibilidad liberadora de llevar una vida de rigor evangélico, y, por tanto, libre de las ataduras mundanas, de sus jerarquías e imposiciones arbitrarias. Es allí donde debe buscarse la esencia de la reforma, la cual, a pesar de gestarse en un contexto adverso y opresivo, promovió, al mismo tiempo, el florecimiento de la libertad espiritual y la vida interior en un pequeño grupo de mujeres. Esto para su tiempo fue una verdadera hazaña en la que incluso llegó a ponerse en juego la vida de Teresa, quien, firme a pesar de todo, estuvo hasta el final bajo la mira de la Inquisición. Además, recordemos que su ascendencia también la marcaba como un ser, en el fondo, marginado. Y no sólo su ascendencia: el simple hecho de ser mujer. Así que no sólo la miraba la Inquisición con sospecha: también lo hacía la sociedad, y en particular ciertos sectores de la aristocracia que podían fácilmente identificar su origen.

En su introducción al *Libro de la vida*, Dámaso Chicharro, en base a una tesis de Américo Castro, argumenta que el principio del inconformismo de Teresa, de cuyo fondo manan, asimismo, el deseo de Dios y el afán de ser socialmente aceptada, junto al anhelo reivindicativo de integrar espiritualmente a la mujer a una vida religiosa interior y profunda, provienen de su origen converso. No es difícil, entonces, encontrar también allí el principio de su espiritualidad interior. Según esto, Teresa vivió “entre el anhelo de integración y la angustia de rechazo” (Santa Teresa 2009, 27) y fue su aguda y activa conciencia crítica, así como su entrega a lo sobrenatural, a Dios, el único refugio ante la hostilidad terrenal, ya que “su protesta social halla íntima compensación, como decía A.

con posibilidades de subarriendo, con criados, con alguna esclava, con sus gatos, con cocina individual, con familiares huéspedes ocasionales o cuasiperpetuos” (18).

Castro, en las distintas valoraciones que el Señor hace de las criaturas. El verdadero Señor le descubre el engaño de la estructura social terrena, de la que ella ha sido víctima” (28). Veamos, para mayor claridad, un fragmento de la conclusión de *Las moradas*:

[...]considerando el mucho encerramiento y pocas cosas de entretenimiento que tenéis, mis hermanas, y no tan bastantes como conviene, en algunos monasterios de los vuestros, me parece os será consuelo deleitaros en este Castillo interior, pues sin licencia de los superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquier hora. (241).

No es, pues, el encerramiento, un obstáculo para alcanzar la libertad de espíritu. En este sentido, puede no haber libros o entretenimientos, puede no haber licencia para muchas cosas, pero siempre estará abierta la posibilidad de entrar en el Castillo, cuya única entrada es la oración y la consideración (23). La reforma del Carmelo consistió, entonces, en hacer patente esa realidad en potencia, ese *camino* que encuentra su forma orgánica en la vida y obra de la Reformadora, en la expresión literaria de su experiencia vital. Por eso, en este caso, al referirse al Castillo interior, no sólo habla de su libro, sino de una forma de vida posible presente en los principios liberadores de la reforma. Así, pues, con su vida y sus palabras escritas les está entregando a las hermanas, no sólo un ejemplo, sino la llave para alcanzar la plena libertad interior, algo que, de no ser por Teresa, habría sido impensable para su tiempo. De manera que la sumisión y la aparente obediencia absoluta a las autoridades masculinas, es en parte una máscara de la inmanente y vasta riqueza interior que alcanzó ella y que podían alcanzar las monjas del Carmelo reformado, y esto a su vez se expresa en el estilo literario de Teresa de Jesús, cuyo fondo siempre contiene una velada protesta contra las arbitrariedades del mundo y una constante invitación a “entrar dentro” (22). Dice Teófanos Egidio que

la aparente sumisión suele anteponerse a ataques más o menos enmascarados contra los responsables de ideologías y exclusiones reales. Y la invectiva encadenada, irónica y amarga, le sirve para encauzar con vigor insólito las reivindicaciones de un feminismo precoz, centrado –no podía ser de otra manera en una sociedad sacralizada como aquella– en reclamar el derecho a la oración, a la vida espiritual y al protagonismo de la mujer en una Iglesia necesitada de ellas. (22)

Al respecto es de notar el agudo análisis que hace Francisco Márquez Villanueva al señalar que “las obediencias”, esos permisos dados por los superiores para escribir sobre determinados temas, eran, en su caso, más que una cadena, una estrategia para llevar a cabo sus proyectos. De ahí que la continua alusión a estar sujeta a la escritura por tal o cual orden, pueda ser también entendida como una disimulada defensa de sus convicciones. Tenerse por vil, ignorante, y además sometida, le daba, paradójicamente, la libertad de dar rienda suelta a su deseo bajo una apariencia inofensiva que muchas veces pudo salvarla de las garras de sus contrarios:

Sí es muy cierto que tuvo especial empeño en pregonarlo así, insistiendo una y otra vez en que escribe bajo obediencia y hasta especificando nombres y circunstancias. No es que, en rigor, mintiera, pero la misma rigidez de este patrón debería ya despertar sospechas en el

conocedor o aficionado a esta autora tan enemiga de las fórmulas [...]. Se halla harto persuadida de desafiar a los poderes de este mundo cada vez que toma en su mano la pluma, y esto de escribir por obediencia forma parte de la amplia estrategia de coartada que moldea su obra, igual que el repetido proclamarse ignorante, su recurso a vocablos avillanados y hasta el guiño de poner un “me parece” a sus ideas más atrevidas, como añagaza para quitarse de pendencias con aquellos varones que tienen “letras muchas”. (7-8)

Si atendemos a Márquez Villanueva, veremos que detrás de esa estrategia consciente de conseguir “obediencias” –las cuales, en el fondo, no eran más que “licencias” buscadas para llevar a cabo sus proyectos (8)–, se esconde una innegable vocación literaria, porque

contemplación y literatura vivieron en ella lado a lado, no en actitud de compromiso o de tregua [...], sino en armónica hermandad y simbiosis. Si su experiencia espiritual dio a su pluma la más fulgurante materia, también su espíritu aprendía a conocerse mejor en aquel cotidiano ejercicio y no habría llegado a donde llegó sin esta otra ascesis de verterse, aquilatado, sobre la página en blanco. (1)

Volvemos ahora a un punto apenas esbozado en la introducción, el de la obediencia, tema también abordado, desde otro ángulo, en el primer capítulo. Siguiendo a Márquez Villanueva, el proyecto de *Las moradas* salió a la luz en Toledo tras una conversación entre Teresa de Jesús y el Padre Gracián, su joven y querido confesor, en torno a temas espirituales y sobre el pesar que a ella le causaba no tener en sus manos el *Libro de la vida*, que por el momento se encontraba en manos de la Inquisición, y que abordaba con tanta precisión los temas que en ese momento discutían. Al escuchar esto, Gracián le pide que componga otro libro, y es aquí donde se pone en duda el supuesto rigor de la obediencia y salta a la luz que “a quien afirme que *Las moradas* vienen de una orden del P. Gracián, habríase de responder que no conoce la naturaleza femenina” (10). ¿En qué consiste, pues, esa naturaleza? En que por medio de persuasivas y sutilmente sugerentes afirmaciones en apariencia ingenuas, forzó al Padre Gracián a que le otorgara la “licencia”, qué digo, la “obediencia” necesaria para escribir otro libro. Teresa se delata en una carta enviada a su hermano Lorenzo el 17 de enero de 1577, varios meses antes del diálogo con Gracián, fragmento que cita textualmente Márquez Villanueva: “Al obispo envié pedir el libro, porque quizá se me antojará de acabarle con lo que después me ha dado el Señor, que se podría hacer otro y grande, y si el Señor quiere acertase decir; y si no, poco se pierde” (10).

Sin embargo, puede afirmarse que Teresa de Jesús era obediente –o al menos eso buscaba–, no necesariamente al mundo, pero sí a Dios. Dicha obediencia consistía en ser fiel a sí misma en el sentido más profundo de la palabra. Obedecer, en este caso, era tener el valor de dar testimonio de su experiencia para mayor gloria de Dios. Para eso tuvo que valerse de la astucia y de ciertas delicadezas que en otros contextos serían reprobables, pero que aquí se convierten en medios necesarios para cumplir a cabalidad, más que su deseo, la voluntad divina que se antepone a las exigencias del mundo.

Recordemos, como se expuso en el capítulo primero, que el objetivo esencial propuesto en *Las moradas* es alcanzar ese punto, el matrimonio espiritual (217), donde el alma ya no puede separarse de Dios, pues logra conformarse plenamente con todo lo que venga. Esa

obediencia sobrenatural nada tiene que ver con el mundo, y es diferente en la medida que, si entre un esclavo obediente y su amo se hace cada vez más patente la diferencia, por el vínculo de obediencia del ser humano con Dios se hace visible la semejanza, incluso la unión (Simone Weil 1993, 35). Si vemos ahora cómo este anhelo sobrenatural – alimentado, a su vez, por una profunda conciencia crítica– rigió la vida de Teresa de Jesús, veremos que la tesis de Márquez Villanueva está en armonía con lo que vengo diciendo, ya que es en la íntima relación entre contemplación y escritura, entre vida y literatura, donde queda manifiesto que la vocación literaria de Teresa, antes que nacer de la sumisión a las convenciones terrenales, proviene del íntimo lazo de amor y obediencia que se dio entre ella y Dios.

Victor García de la Concha (25-32) propone que el resultado de esta simbiosis entre vida y literatura confluye en la creación de un nuevo estilo, en el cual no estamos sólo ante una autobiografía o una crónica, sino frente a la expresión de “una vida en todo su espesor” (26), cuyo atractivo y belleza consiste en que “podemos decir que vemos cómo una persona asciende desde los estados espirituales más bajos hasta las cimas místicas, vemos cómo se va haciendo el proceso espiritual” (26). Ese misterio del *proceso haciéndose* revela la hondura de una previa experiencia vital, y es en los matices profundamente humanos de dicha experiencia verbalizada donde vemos hacerse a “una mujer de tamaño natural” (26), semejante a nosotros: atravesada por *el drama*. La escritura teresiana no posee, pues, la rigidez formal y expresiva de la literatura espiritual anterior, caracterizada por el tono impersonal y metódico que partía de los principios y a ellos supeditaba la diversidad de las almas; Teresa de Jesús, por el contrario, “invierte de modo radical el proceso y al hilo de su propia experiencia enhebra toda su escritura” (28). Estamos ante “un género nuevo, el de la gran epopeya de la lucha entre Dios y el Demonio; ellos, y no Teresa, son los protagonistas últimos” (26). Aquí subyace todo el encanto. Y este es, si se quiere, el mismo encanto que ejerce sobre el lector *A maçaã no escuro*, donde asistimos al *camino o proceso* de Martim.

Ya en la introducción hablaba de *camino* y de *fe* como palabras que me permitían articular relaciones entre *Las moradas* y la novela de Lispector. Ahora cobran mayor sentido. Pero, antes de seguir, vale la pena recordar qué quería decir con ellas al comienzo. La insistencia en la palabra *camino* provenía de que, al igual que la fe, éste no está trazado, sino que depende de la *actitud* del caminante, pues es el ímpetu o la vacilación aquello que determina la dificultad o la facilidad del camino. En *Las moradas*, por ejemplo, éste se muestra *en potencia* como un ascenso o interiorización posible que trasciende el ámbito literario y se funde con la vida, ya que la finalidad de este libro no era, en principio, estética –aunque esta consecuencia sea innegable–, sino espiritual: fue pensado como una guía interior para las monjas del Carmelo reformado. De manera que, así como la fe se prueba en las obras (Stg. 2, 26), la perseverancia o la tibieza del caminante se revela en la acción, en su forma de adentrarse en el Castillo. Pero a lo que quería llegar en la introducción no era simplemente a plasmar estas dos posibilidades, sino a ver cómo la *fe*, generalmente sujeta al *drama* y sólo libre de él en la *perfecta obediencia*, nacía de una relación dialéctica entre la *fe sobrehumana* de Abraham (Gén. 22, 1-18), cuya base es la *angustia* (Kierkegaard 1947, 28), y la *fe humana* del padre desesperado (Marc. 9, 24), que parte de la *incertidumbre* (Unamuno 2008, 111). Lo *arduo*,

lo *dramático*, aparece, entonces, al darse un diálogo entre ambas formas de la fe y poner al caminante en tensión. En *Las moradas*, dicha tensión es la epopeya de la lucha entre Dios y el Demonio, como dice García de la Concha (26), que podría verse como el arduo y ascético camino del alma en busca de su purificación o de su muerte, hasta alcanzar, tras la perfecta negación de sí, la perfecta afirmación en humildad de la vida en Dios, quien representaría, entonces, la posibilidad de llegar a la extinción del hambre y la sed por obra de la perfecta obediencia –negación de sí, afirmación de Dios–, mientras que el Demonio serían “las sabandijas y bestias que están en el cerco del Castillo” (22), todo aquello que impide el trance sobrenatural de la unión.

Según lo dicho hasta ahora, *Las moradas*, además de ser la expresión escrita de la experiencia vital de Teresa de Jesús, donde confluyen en el estilo el *impulso sobrenatural*, la *conciencia crítica* y el *drama* de algo que va haciéndose a medida que se avanza, es también *el arduo ascenso interior de un alma* –al mismo tiempo la de cada lector– donde luchan dos fuerzas opuestas: Dios y Demonio, fe y duda, obediencia sobrenatural y natural amor propio. Pero, sobre todo, es la lucha de la *culpa* por recobrar la *inocencia* perdida. Sin embargo, antes de continuar y ver en qué medida inocencia y culpa juegan un papel decisivo tanto en *Las moradas* como en *A maçã no escuro*, es necesario revisar algunos puntos de la vida de Clarice Lispector y su contexto.

Hija de padres judíos, nace el 10 de diciembre de 1920 en Tchechelnik, una pequeña aldea de Ucrania, tan pequeña que “no figura en el mapa”⁵. La Primera Guerra Mundial y las recientes consecuencias de la Revolución rusa de 1917, que había culminado con el triunfo de los bolcheviques, traían un panorama incierto para la mayoría de la población, pero más específicamente para el pueblo judío, el cual padeció incesantes persecuciones al verse asociado con el bando contrario a la revolución. A esto se sumaban los *progroms*, “violentas persecuciones a los judíos, con saqueos, asesinatos y violaciones, emprendidos por grupos que se movilizaban por los diversos territorios que iban ocupando a la fuerza y que luego abandonaban” (Batella Gotlib 82). Dentro de las familias afectadas se encontraba la de Clarice, compuesta por cinco miembros. Como señala Nádía Batella Gotlib, basándose en un documento colectivo de la familia, un pasaporte ruso, “figuran los nombres de cinco personas de la familia Lispector, con sus respectivas edades: Pinkhous (Pedro), de 37; Mánia (Marieta) de 31; Lisa (Elisa) de 9; Tania, de 6; Haia (Clara, de ahí Clarice), de 1 año” (77). De las tres hermanas Clarice fue la última y nació en plena fuga. No era, pues, Tchechelnik su tierra natal. Sus padres, Pedro y Marieta (nombres que adoptarían en Brasil), provenían de otro lugar de Ucrania.

La familia Lispector llegó al Nordeste de Brasil en marzo de 1922. Durante dos años vivieron en Maceió, capital de Alagoas, pero luego, alrededor de 1925, emigrarían a Recife. Para entonces Clarice tenía cuatro años (83).

⁵ En *Esclarecimentos: Explicação de uma vez por todas*, crónica de Lispector publicada en el *Jornal do Brasil* y citada por Nádía Batella Gotlib en su trabajo *Clarice, una vida que se cuenta* (136).

En Recife pasó su infancia. Allí se forjaron con nitidez sus primeros recuerdos y se hermanarían en un lazo indisoluble alegría y tristeza, delicadeza y amargura, experiencias que marcaron su alma y que nunca dejarían de estar presentes en su vida y obra. En el segundo piso de un “viejo caserón situado en la plaza Maciel Pinheiro, antes Conde d'Eu, en la esquina de la calle Aragão con la calle Veras” (88), entraría en contacto con la vida y todos sus matices contradictorios, sutiles y profundos. Dos hechos notables fueron la pobreza y la enfermedad de su madre. En una entrevista con Affonso Romano de Sant'Anna, dice lo siguiente:

Yo era muy pobre, hija de emigrantes [...]. Mi madre era paralítica y yo me moría de sentimiento de culpa porque creía que lo había provocado yo al nacer. Pero me dijeron que ya era paralítica antes...Éramos muy pobres. Pregunté un día a Elisa, que es la mayor, si pasamos hambre y dijo que casi. Había en Recife, en una plaza, un hombre que vendía naranjada en la cual la naranja casi no hacía acto de presencia. Eso y un pedazo de pan era nuestro almuerzo. (Anthropos 1997, 14)

No obstante, estas dos circunstancias eran llevadas por Clarice con la levedad y soltura de una niña alegre. Cuando se le pregunta, en la misma entrevista, si era consciente de la situación, ella responde: “Mira, no tenía conciencia. Era tan alegre que escondía de mí el dolor de ver a mi madre así... ¡Yo estaba tan viva!” (14). Sin embargo, esa vitalidad poderosa era apenas la superficie. De fondo ya pesaba la culpa, además de una especie de orfandad cotidiana: Pedro trabajaba —era mercachifle y vendía tela para ropa, como muchos otros judíos (Batella Gotlib 89)—, Marieta estaba enferma y sus dos hermanas, Elisa y Tania, estudiaban. Mientras tanto, Clarice debía ingeniarse la manera de ocupar el tiempo.

En el viejo caserón de Recife había una huerta interior con animales, principalmente gatos y gallinas. Desde entonces profesó un gran amor hacia ellos, el cual sería una constante no sólo en su vida, sino también en su obra. Basta observar la importancia que tienen en *A maçã no escuro*. Recordemos la presencia de las vacas (Lispector 1981, 289), el símil del puma quieto (61), el del ratón, cuya única individualidad es aquello que heredó de los otros ratones (51), y uno que antes no tuvo en cuenta, el del buey en lo alto de un morro, que tanto se parece a Martim cuando alcanza la cima: “bastava ele se lembrar de como um boi fica de pé no morro. Olhando. Essa coisa objetiva como um ato: olhar” (121). En la entrevista con Affonso Romano de Sant'Anna, hablando de las gallinas, Clarice hace un comentario revelador: “Cuando era pequeña miraba mucho a las gallinas, durante mucho tiempo, y sabía imitar cómo picaban el maíz, imitar cuando estaban enfermas y eso me impresionó terriblemente. Además me siento muy unida a los animales, terriblemente” (823). ¿No es esa la misma actitud vigilante de Martim que lo lleva a fundirse con lo contemplado en una identidad indivisible? Eso parece. No es extraño, entonces, que Clarice afirme lo siguiente: “Yo soy Martim” (19).

Además de su pasión por los animales, a Clarice le gustaba mucho jugar, pero no había nadie en casa que jugara con ella. Entonces bajaba al primer piso y se quedaba en la puerta de la escalera, preguntándole a los niños que pasaban: “¿Quieres jugar conmigo? Algunos aceptaban, otros no, y a otros ni siquiera les preguntaba” (14). Esta actitud tenía

su origen en una esencial carencia afectiva, hecho que confirma Clarice: “Nunca me gustó quedarme en casa. Siempre que podía, estaba en la calle, tratando de encontrar alguien para jugar. Pese a ser extrovertida, sentía gran necesidad de afecto y cariño”⁶. Esa carencia alimentaba al mismo tiempo una necesidad de *alguien* que llenara el vacío. Batella Gotlib encuentra allí uno de los motivos centrales de su obra, y lo plantea con la siguiente pregunta: “¿No habría allí, en esa actitud común de una niña que invita a alguien para una invención de a dos, una necesidad del “otro” para definir su propia identidad, un tema que será luego elaborado estéticamente?” (95). Pero este no era el único medio de alcanzar ese estado de alegría, de gozo simple e inocente. También estaba la imaginación, que luego encontraría su plenitud en la palabra escrita.

Clarice era una niña muy fantasiosa. Antes de escribir ya inventaba historias, como narra también en la entrevista citada: “yo ya fabulaba. Incluso inventé con una amiga mía, un poco pasiva, una historia que no acababa. Era lo ideal, una historia que no acabase nunca”(14). Y era lo ideal justamente porque, con tanto tiempo libre y ningún adulto a su constante disposición, era necesario colmar el tiempo con el ingenio, y qué mejor que una historia que nunca terminara. Pero fue finalmente en la escritura donde Clarice encontró el medio que más se acomodaba a su necesidad. Sin embargo, la revelación de la lectura ocurrió antes. El descubrimiento de esta actividad, o mejor, de esta posibilidad rica e inagotable, fue deslumbrante, además de despertar en ella el deseo de escribir: “cuando aprendí a leer, devoraba los libros, y pensaba que eran como un árbol, como un bicho, algo que nace. No sabía que había un autor detrás de todo. Luego descubrí que era así y dije: «Yo también quiero»” (14).

Esa potencia viva se manifestó con gran intensidad en sus dos primeras lecturas, *Patito feo* y *Aladino*, ambas reunidas en un mismo libro. En una crónica de Clarice⁷ citada por Batella Gotlib, se narra esta experiencia. Por un lado, la primera lectura “me hizo pensar mucho y me identifiqué con el sufrimiento del patito feo, ¿quién sabe si yo no era un cisne?” (2007, 125). Recuérdese a este respecto que la alegría de Clarice, su actitud extrovertida y tímida a la vez, sus ansias de afecto, eran la forma de mitigar una carencia. En este sentido, el sufrimiento tenía su origen en la falta de algo esencial: ver a su madre enferma y sentirse culpable; percibir, así fuera como algo lejano, que en su casa se vivía la pobreza. *Patito feo* representó, entonces, la probabilidad de que esa dureza injustificada de la vida no fuera más que un tránsito necesario para aceptarse y reconocerse, no como un patito feo, sino como un hermoso cisne. Por otro lado, *Aladino* “soltaba mi imaginación hacia las lejanías de lo imposible, ante lo cual yo era crédula: lo imposible en aquella época estaba a mi alcance” (123). Esta simbiosis daba como resultado, en palabras de Batella Gotlib, “dos revelaciones: una, posible –ser cisne–; otra, más difícil de concretarse –conseguir cosas no por sí sola, sino por otro, milagrosamente” (Ibíd.), el genio que era capaz de cumplir cualquier cosa que se le pidiera. Pero, siguiendo a Clarice, “desde entonces, se revelaba que soy de quienes tienen que usar sus propios recursos para tener lo que quieren, en caso de que lo logren” (125). Esta lucha personal e interior por alcanzar

⁶ Leo Wilson Ribeiro, “Que misterios tem Clarice Lispector”. *Jornal da Tarde*, 5/2/1969. Citado en *Clarice, una vida que se cuenta* (95).

⁷ Ibíd. (125). Título de la crónica: “El primer libro de cada una de mis vidas”. *Jornal do Brasil*, 24/2/1975; *A descoberta do mundo*, pp. 721-23.

lo deseado, o por dejarse arrebatar por esa fuerza presentida que es la cima de la experiencia, estará presente en toda su obra. La idea de que, a falta de milagros, se está solo ante el misterio de la vida, que es el verdadero milagro, y que es necesario inventar, hacer la verdad para verla (Lispector 1981, 37), y soportar el peso de la realidad por medio de la creación, ya está presente, como se ve, desde la infancia. Si nos detenemos de nuevo en *A maçã no escuro*, veremos que Martim es un reflejo del mismo *drama*, el de la *culpa* por recobrar su antiguo estado de *inocencia*, donde lo imposible está de nuevo al alcance de la mano, como una manzana en lo oscuro, y el deseo de caber en el mundo (214) se materializa. De manera que esa *ausencia del otro*, del genio que cumple lo imposible, es el cimiento de la *terrible esperanza*, que es, a su vez, la *terrible libertad* de Martim, la cual, a falta de *otro* que cumpla sus deseos, debe buscarse en la estéril y milagrosa *invención*, en el *camino haciéndose*. Pero también esa ausencia *puede ser* el principio del éxtasis, el vacío que se conforma y obtiene lo imposible, la comunión, la pobreza de espíritu (Eckart 107), el contacto jubiloso del no-saber con lo desconocido (Bataille 19).

Volviendo al ejemplo de la escena de *Stalker*, la impotencia y la orfandad que suscita en los personajes la posibilidad de la fe, contiene la misma gravedad de la luz imposible que aparece en el centro de *la habitación*. Y digo *imposible* porque aunque ellos la vean y nosotros también, no pasa nada. Sin embargo, la impotencia revela la potencia: lo que puede ser alcanza a presentirse en la fatalidad de lo que es; el paso que no se da revela el paso que puede darse; la confianza que falta es la confianza que puede ser; y la manzana imposible en lo oscuro es la manzana que puede tomarse en lo oscuro, sin que ella caiga (Lispector 321). Como se dijo al final del capítulo anterior, el *fracaso* de Martim consiste en que, aunque esté aceptando el juicio que recibe al entregarse a *los otros*, en secreto está negando lo que afirma: no puede caber, no puede pertenecer a ellos aunque se entregue, y sin embargo su actitud exterior es la aceptación. Pero no consigue liberarse, pues la *terrible esperanza* le ha tendido de nuevo el lazo como si nada hubiera terminado ni pudiera terminar. Aunque más que liberarse, no consigue obedecer perfectamente como la naturaleza (Weil 1993, 109), como el silencio de las plantas que tanto anhela en la crisis (Lispector 320). Así, pues, ¿qué es el *drama* de Martim sino *una metáfora negativa*, no sólo de la fe, sino de la escritura, condenada, como la vida, a la mutación, al ascenso y al descenso, a la plenitud y a la ruina, al éxtasis y al retorno inminente de la necesidad, al *triunfo* de un instante y al *fracaso* en el tiempo, pero no a *la permanencia*? Si vemos en Clarice y Martim el mismo dilema, todo puede resumirse con la siguiente pregunta: *¿cómo pertenecer?*

A pesar de su origen extranjero y judío, Clarice se sentía de Brasil, como afirma en la entrevista con Affonso Romano de Sant'Anna:

Nací en Ucrania, pero ya en fuga. Mis padres pararon en una aldea que ni aparece en el mapa llamada Tchechelnik, para que yo naciera, y se vinieron al Brasil, adonde llegué con dos meses. De manera que llamarme extranjera es una tontería. Soy más brasileña que rusa, evidentemente (14).

En una crónica publicada en el *Jornal do Brasil* titulada “Aclaraciones. Explicación de una vez por todas”⁸, vuelve a decir casi lo mismo –que muy seguramente debió repetir muchísimas veces, debido a su exótica fisionomía y a su particular pronunciación afrancesada de la “r”– con un tono enfático y categórico como si quisiera eliminar todo posible rumor que la mitificara:

Soy brasileña naturalizada, cuando, por una cuestión de meses, podría ser una brasileña nata. Hice de la lengua portuguesa mi vida interior, y mi pensamiento más íntimo, la usé para palabras de amor. Empecé a escribir pequeños cuentos apenas me alfabetizaron, y los escribí en portugués, por supuesto. Me crié en Recife y creo que vivir en el Nordeste o Norte del Brasil es vivir más intensamente y de cerca la verdadera vida brasileña que allá, en el interior, no recibe influencia de costumbres de otros países. Mis creencias las aprendí en Pernambuco, las comidas que más me gustan son pernambucanas. Y con las criadas, aprendí el rico folclore de allí.

[...]

En cuanto a mis “r” sordas, estilo francés, que pronuncio cuando hablo y que me dan un aire de extranjera, se trata de un defecto de dicción: no puedo hablar de otra manera (Batella Gotlib 137).

Pareciera, en principio, que esta asimilación de la identidad brasileña es suficiente y que *pertenecer* es apenas haber nacido en un país y estar enraizado en sus costumbres y su lengua. Pero si volvemos, por ejemplo, a los agrídulces años de la infancia donde a pesar de la alegría pesaban ya en su corazón la culpa por la enfermedad de su madre, la ausencia de compañía y cariño, el anhelo de encontrarse con otro para jugar y para no tener que quedarse en casa, será claro que no basta simplemente con hacer parte de un país, de un pueblo: la vida es mucho más compleja. Es preciso entrar en contacto con los otros y buscar eso que falta, el amor, la presencia, el contacto desinteresado, los matices inefables del encuentro y la separación.

Había en ella, como en Teresa de Jesús, un afán de ser aceptada, no en la frialdad de la vida pública, sino en la profundidad interior y real de la vida. Era necesario para ambas encontrar una forma de *pertenecer* a la realidad que está por encima de la realidad y que la sustenta desde lo invisible. Para Teresa lo fue Dios, en el cual se encontraba la máxima plenitud y la posibilidad de alcanzar la libertad interior en una sociedad represiva y hostil. Para Clarice, quien nunca se entregó de forma absoluta a una creencia dogmática, fue más difícil hacer parte del misterio: lo desconocido posee una naturaleza indomable (Bataille 34) y éste fue para ella esa cosa pura, esquiva y verdadera que daba profundidad y sutileza a lo vivo. Recordemos que la aprehensibilidad de Dios, como afirma Bataille, tiene relación con el sentimiento de lo poético entendido como la extraña aprehensión de lo familiar, de lo previamente conocido y amado (15). De ahí la seguridad de Teresa de Jesús, pues al creer plenamente en Cristo como manifestación del Padre, está entregando su vacilación y su certeza a una tierra amada y firme que la sostendrá en cualquier circunstancia. Ella pertenece a Dios. Pero Clarice no tiene una tierra firme, o sólo puede conquistarla en el instante de escritura o de vida cuando aparece el amor, el pacto entre

lo interior y lo exterior, entre lo natural y lo sobrenatural. Pero este pacto tiene algo inquietante, inhumano, incluso monstruoso. Sí, puede ser Dios –palabra constante en *A maçã no escuro*–, puede ser el amor al otro, la inmovilidad de las plantas, la presencia indiscutible de las vacas, el hombre en la cima de la montaña, el estupor imitable de las gallinas, la lluvia que en el silencio de la noche parece una palabra (226), ¿pero cómo hacer parte de *eso* sin que el hilo de eterna unión se rompa, sin que vuelva con el tiempo, como siempre, el hambre y la sed?

Esta dificultad que colma toda la obra de Clarice y que es una constante en *A maçã no escuro*, estaba también enraizada en su vida y aparece de forma explícita en una crónica, también citada por Batela Gotlib, que lleva por título el mismo problema: *Pertencer*. Comienza así:

Un amigo mío, médico, me aseguró que desde la cuna el niño siente el ambiente, el niño quiere: en él el ser humano, desde la cuna, ya comenzó. Estoy segura de que en la cuna mi primer deseo fue el de pertenecer. Por motivos que no interesan aquí, de alguna manera yo debía estar sintiendo que no pertenecía a nada ni a nadie. Nací sin motivo. Si en la cuna experimenté esa hambre humana, ésta sigue acompañándome en la vida, como un destino. Al punto de que mi corazón se contrae de envidia y deseo cuando veo una monja: ella pertenece a Dios (151).

En cierta medida, todos somos extranjeros en la tierra: hay algo que nos diferencia de lo que existe y ese algo, a pesar de la proximidad, nos hace ajenos al mundo y a los otros. Es eso mismo que produce desconfianza ante un rostro desconocido, la sensación de extrañamiento. No basta, entonces, reconocer el propio origen, contemplar las circunstancias del nacimiento, sentirse brasileña, pues hay una ausencia de sentido que no puede llenarse con ningún hecho. Ahí está el origen de esa “hambre humana” a la que se refiere, esa hambre que nace de una necesidad primordial que por algún motivo no fue satisfecha y que conduce, incluso, a envidiar y desear otra vida, la de una monja que pertenece a Dios, como Teresa de Jesús.

Martim es la expresión del drama de no pertenecer. Un “acto” pasional, inconsciente y colérico, quebró su vínculo con los otros y le entregó la posibilidad de ser él mismo y de entablar un contacto real con el mundo. Esta gratuidad de la consecuencia es al mismo tiempo la oportunidad de ser y dejar atrás su máscara humana. Puede decirse, entonces, que Martim, al afirmarse en su no-pertenencia, inauguró un vínculo con el ser, con la vida tal cual es. Todo lo que antes era invisible, ahora se torna real; lo desconocido se muestra como la causa que da firmeza a las cosas: es el sustituto de la pertenencia y de Dios. Lo mismo puede decirse de Clarice ante la vida y la página en blanco: a falta de motivo, de una causa primera que diera sentido a la existencia, de un genio que cumpliera sus deseos y le permitiera nacer de nuevo y curar a su madre, fue necesario crear la vida para verla (Lispector 37), ¿y qué es la escritura sino el medio?

Pero no sólo la escritura: recordemos su pasión por fabular previa al acto de leer y de escribir, el amor a los animales, el deseo de encontrar a alguien con quien jugar. De modo que la literatura no era más que una forma de conservar vivo ese diálogo con la esencia de todo. Como dice en la misma crónica: “Quién sabe si no empecé a escribir tan pronto en la vida porque al escribir, por lo menos, me pertenecía un poco a mí misma” (Batella Gotlib

150). No obstante, lo dramático del asunto, lo inconcluso y desconcertante como las últimas páginas de *A maçã no escuro*, es que la pureza fugaz y eterna de ese contacto no redime: el tiempo siempre vuelve a inaugurar una nueva esperanza, que no contiene, por cierto, nada prometedor. Del mismo modo que la escritura necesita encontrar una forma de recomenzar o de terminar, así Clarice, como en un desierto, siempre esperó de la vida y de la palabra esa gota de agua que le diera un nuevo aliento para no morir de sed, pues, a pesar de todo, “pertenecer es vivir. Lo experimenté con la sed de quien está en el desierto y bebe sediento los últimos tragos de agua de una cantimplora. Y después la sed vuelve y es propiamente en un desierto donde camino” (151). Esa gota precaria, insuficiente y vacía es la esperanza que escandalizaría a los optimistas (Lispector 318), el agua que llama la sed y no sacia (Jn. 4, 13-14), el impulso que provoca la palabra o el silencio, el germen de un nuevo comienzo destinado a terminar y a comenzar de nuevo: el drama interminable de la vida sin redención. Es necesario coraje para asumir la esperanza vacía, la gota de sed, un coraje como el de Sísifo, “impotente y rebelde” (Camus 135), heroico en su fracaso, o por lo menos una ofrenda mediocre, “preciosa e podre” (Lispector 321) como la de Martim al aceptar y negar al mismo tiempo su destino. Pero, en cualquier caso, es el mismo coraje con el que se vive y con el que se muere, “a mesma espécie de ofrenda que se faz de si” (212), la testarudez ante la fatalidad de ser condenado y fulminado por la esperanza (318).

A falta de pertenecer, como Teresa de Jesús, a Dios, a una forma de vida enraizada en un principio dador de sentido, sin una fuente de esperanza positiva y de consuelo, Clarice tuvo que buscar por sus propios medios un destino propio, el cual había sido marcado, desde su nacimiento, por el peso de la *culpa*, como si ella, por el simple *acto* de nacer, ya tuviera sobre sí la carga de un *crimen*:

[...] fui preparada para ser dada a luz de un modo muy bonito. Mi madre ya estaba enferma y, por una superstición muy difundida, se creía que tener un hijo curaba a una mujer de su enfermedad. Entonces fui deliberadamente creada: con amor y esperanza. Sólo que no curé a mi madre. Y siento hasta el día de hoy esa carga de culpa: me hicieron para una misión determinada y fallé. Como si contaran conmigo en las tricheras de una guerra y yo hubiera desertado. Sé que mis padres me perdonaron por haber nacido en vano y haberlos traicionado en la gran esperanza. Pero yo, yo no me perdono. Querría que simplemente se hubiera cumplido un milagro: nacer y curar a mi madre. Entonces, sí: yo habría pertenecido a mi padre y a mi madre. Yo no podía confiar a nadie esta especie de *soledad de no pertenecer* porque, como desertora, tenía el secreto de la fuga que por vergüenza no podía ser conocido. (151)

El hambre de Martim es equivalente al de Clarice. Un “acto” los identifica como *culpables inocentes*: él mató a su mujer –que en realidad no murió, como confirma uno de los cuatro investigadores o jueces en el interrogatorio (290)– y ella, al nacer y no curar a su madre, como siempre supuso, mató la esperanza de sus padres, como si lo que debiera ser no hubiera sido y ella fuera ese *error*, el *fracaso* de la esperanza. Esto fue lo que nunca se perdonó, aunque en el fondo no fuera culpable de nada. Y esta es, también, la causa del hambre y la sed de Martim, que no es otra cosa que el hambre y la sed de Clarice, ambos condenados a la culpa sin ser propiamente culpables y arrojados al mundo sin

motivo ni finalidad. Esa sensación de vivir en vano, sin motivo, como una ofrenda inútil, termina en una especie de callejón sin salida: ¿en nombre de qué o de quién vivir? ¿Por qué y para qué? El sentido de la vida y de la muerte se disuelve en instantes cristalinos de inefable comprensión que, sin embargo, vuelven a desmoronarse como todo lo alcanzado. Es como si la fugacidad de la experiencia corporal, de los sentidos, fuera transferida a toda la realidad, haciendo imposible la conquista de algo perdurable, de una tierra firme a qué aferrarse. Sin embargo, todo es un ámbito milagroso donde puede ocurrir lo más elevado y lo más bajo: el éxtasis o la necesidad. Pero aún así, todo parece condenado a consumarse en *la soledad de no pertenecer*, en el *fracaso* del sentido. Así pasa con Martim al final de la novela, cuando, tras descubrir que entregándose a los otros podría conquistar la verdadera plenitud –como lo había hecho con los animales y en la cima de la vida–, es incapaz de identificarse, de amar. La *soledad de no pertenecer* impide la unión con lo contemplado. Entonces vuelve a aparecer el hambre y el último párrafo de la novela es como el grito de esa apetencia insaciable. Algo parecido se infiere de la confesión de Clarice al declarar que, en los últimos años, había perdido su don de gentes, que ya no sabía cómo estar con los otros, como si, inevitablemente, un crimen le impidiera pertenecer y tuviera que guardar celosamente el secreto de la desertión y la fuga. Es decir que, en ambos casos, la sensación de *fracaso* tanto en la escritura como en la vida consiste en que *el drama no se resuelve*: falta siempre la última gota.

No obstante, la escritura era para Clarice, como dice en la misma crónica, una forma de pertenecerse a sí misma (Batella Gotlib 150), así como pertenecer es vivir (151). O sea que el *fracaso* no exime de la gloria de participar de la vida y de intentar expresarla por medio de la palabra. El *error primordial* es una excusa para ser. Cabrían bien las palabras de Camus alrededor de Sísifo cuando dice que “la clarividencia que debía constituir su tormento consume al mismo tiempo su victoria” (135). Él está condenado eternamente y nada puede liberarlo de su condición, de *la tensión dramática*. Sin embargo, tiene el privilegio de saber que su destino le pertenece, aunque, al igual que Clarice y Martim, reconozca en sí mismo *la soledad de no pertenecer*. Pero esta soledad da rigor a la clarividencia y le permite descubrir en el esfuerzo cotidiano la grandeza de su fracaso. Transfiriendo esto al caso de Clarice, escritura y vida, aunque sean un fardo pesado cuando no hay en quién depositarlas, dan a quien las padece como vocación o condena la nobleza necesaria para atravesar el tiempo dignamente con el don de la lucidez. Los momentos de dicha o de amargura cobran un valor privilegiado como oportunidades para ver los matices más delicados de la experiencia, y aunque sea sacrificada la esperanza de abolir el drama, no por ello la vida pierde su inagotable riqueza, pues todavía alimenta el asombro y el fervor.

La soledad de no pertenecer desemboca, paradójicamente, en el enriquecimiento de la interioridad, así como la condena de Sísifo revela la estéril grandeza de un destino. Recordemos a este respecto a Teresa de Jesús. Como se concluyó en base a los textos de Dámaso Chicharro, Márquez Villanueva, Teófanos Egido y García de la Concha, fue en gran medida gracias a la condición judeoconversa de Teresa que nació en ella la necesidad de anteponerse a su tiempo y fundar una nueva forma de vida capaz de superar los rigores eclesiásticos de la Contrarreforma, sus jerarquías y arbitrariedades, además de darle un giro con el ejemplo a la tradicional actitud misógina de la Iglesia. No es de extrañar,

entonces, que Teresa de Jesús también haya sentido la devastadora soledad de no pertenecer, la sensación de haber nacido sin motivo en un contexto que la juzgaba por el simple hecho de ser mujer y nacer y provenir de una familia no grata en España. Sin embargo esto, antes que ser un obstáculo para llevar a cabo su deseo, fue el acicate que impulsó la reforma y la conquista de la libertad interior para sí y para un grupo incipiente de mujeres orantes. De manera que, como pasa con Lispector, debido a un desequilibrio esencial que pesa como una culpa injustificada, aparece la necesidad de empoderarse del destino propio y encontrar una forma independiente de pertenecer.

A diferencia de Teresa, Clarice, hija no ya de conversos, sino de judíos, no sintió el peso de una sociedad que la marginara con tanto ahínco. En ella el drama fue más íntimo, aunque no por ello menos profundo. La enfermedad de su madre y una soledad que creía haber causado con su nacimiento, le daban un fondo de tristeza a la vital alegría que la caracterizaba y la impulsaba a buscar en el otro, en los animales y las historias, un lugar común para ser. Era necesario, a falta del genio de *Aladino*, madurar la sensibilidad, crear la verdad para verla (Lispector 37), como el *Patito feo* que, para caber en el mundo (214), debe descubrir que es un cisne. Digamos, entonces, que la escritura comenzó, siguiendo a Batella Gotlib (2007, 125), como el ejercicio catártico de reconciliar *lo posible* –el *Patito feo* que descubre que es un cisne– con *lo maravilloso* –la invención personal que, hermanada con la aceptación del misterio de la vida, sustituye los poderes del genio de *Aladino*–. Su obra podría verse, entonces, como un diálogo en el cual se hace urgente identificar cómo lo imposible *puede* y *no puede* estar al alcance de la mano. *Puede* si hay *inocencia*, *no* si hay *culpa*. En otras palabras, si el *Patito feo* no descubre que su potencia y capacidad de caber se esconde en descubrir su verdadera naturaleza, no será capaz de pertenecer inocente a la vida, pues lo imposible se deja alcanzar por la mano cuando hay *inocencia*, pero cuando pesa la *culpa*, se aleja.

Sin embargo, aquí comienza el círculo vicioso: la inocencia deviene en culpa y la culpa en inocencia, y esa oscilación, que es la misma de la fe –de la *certeza* a la *incertidumbre*, de la *seguridad* a la *duda*–, es la misma oscilación de Martim que se completa en el *fracaso*: decir sí pensando no, aceptar el juicio negando, entregarse a los otros sin aceptarlos, incrédulo, no como un culpable ni como un inocente, sino como un estúpido, porque “*não somos tão culpados, somos mais estúpidos que culpados*” (Lispector 321). El hambre y la sed tienen, pues, su origen en la *incoherencia* entre acción y deseo, cuya causa es, más que la culpa, la estupidez, la ceguera –“Padre, perdónalos, por que no saben lo que hacen” (Lc. 23, 34)–, mientras que la plenitud del éxtasis parte de la *coherencia* entre estos, que se origina, más que en la estupidez, en la sumisión estupefacta de las potencias a lo sobrenatural (Santa Teresa 1996, 144) o en la vía negativa (San Juan de la Cruz 138, 94, 99; Maestro Eckart 106-07), donde, suprimidas la acción y el deseo, queda la desnudez de una planta cuya plenitud es la inacción de ser. Pero, desde la óptica de Lispector, vivir es incoherente: al parecer al hombre le está vedado mantener indefinidamente *la abismal coherencia del éxtasis* pues tarde o temprano retorna la necesidad. Puesta en paralelo, según Víctor García de la Concha, la escritura en Teresa de Jesús es una tentativa de *traducir ese desconcierto* (31), esa tensión de la experiencia cuyo fondo, bien sea en el *éxtasis* o en la *necesidad* –hambre y sed–, en la *inocencia* o la *culpa*, permanece inefable, aunque la palabra intente expresarlo y ese intento sea al mismo tiempo su fracaso y su

victoria. Lo mismo puede decirse del esfuerzo expresivo de Clarice: es, ciertamente, un intento de traducir el inefable desconcierto ante la vida, *el drama de pertenecer*.

Pero en medio de *la soledad de no pertenecer* (Batella Gotlib 171), ¿cuándo se pertenece? Para Clarice, quien sabía que esa comunión sólo se daba en el amor o en la justa precariedad de la escritura, había instantes privilegiados en la vida. Muchos de esos instantes se dieron en la madrugada. Era el tiempo del silencio y de la espera. Olga Borelli, quizá su amiga más cercana en sus últimos años, cuenta que

[...] despertaba entre las tres y las cinco de la madrugada. Se levantaba, se ponía una bata bastante usada (cuanto más vieja más cómoda), iba a la cocina, donde siempre había una vasija térmica con café. Tomaba una taza acompañada de galletas y queso, encendía un cigarrillo, se dirigía a la sala, donde se recostaba en el sofá, con Ulises, su querido perro, a sus pies. Tan denso era el silencio en aquellas horas que el crepitar de una hebra de tabaco hacía que el animal estirase las orejas atento. (40)

Ese silencio no era otra cosa que la expectación paciente y vacía de la palabra, una palabra que era el germen de muchas otras, pero que nunca era *la otra palabra*, la prohibida:

Siento que existe una palabra, tal vez únicamente una, que no puede y no debe ser pronunciada. Me parece que todo lo demás no está prohibido. Pero sucede que lo que yo quiero es unirme a esa palabra prohibida. ¿Será? Si yo encuentro esa palabra, sólo la diré con la boca cerrada, para mí misma, si no, corro el riesgo de convertirme en un alma perdida para toda la eternidad. Los que inventaron el Antiguo Testamento sabían que existía una fruta prohibida (38)⁹.

Como sustituta de esa palabra esencial, aparecía la escritura, esa gota de sed, y comenzaba la lucha por crear la verdad para verla (Lispector 37). Entonces, como dice Antonio Maura, “de pronto saltaba la chispa, la inspiración y el texto [...], en un acto físico de recogimiento y aceptación” (38). De manera que escribir hacía llevadero el arduo camino por el desierto de la vida. No importaba que siempre faltara el contacto entrevisto con la palabra superior y prohibida, con su callada pronunciación, si por lo menos escribiendo la vida no era intolerable y absolutamente ajena. Esa tarea silenciosa de *traducir el desconcierto* era su forma precaria de pertenecer (Batella Gotlib 2007, 150), de hacer parte del mundo. Sin embargo, no por ello quedaba libre de la sed, pues era ésta, justamente, la causa de su *necesario compromiso* con la página en blanco.

Ese compromiso provenía de la *vocación*. Según Benedito Nunes, para Clarice no sólo era *deseable* escribir: era una obligación, un *deber*. Y la vocación es justamente eso: un deseo que es un deber (50) y que se expresa en esta frase de *Perto do coração selvagem*, también citada por Nunes: “«¿dónde está lo que *quiero* decir, dónde está lo que *debo* decir?»” (50). La etimología de vocación, que se remite al verbo latino *vocare*, quiere decir *llamado*. Clarice debía, entonces, atender ese *llamado* como quien obedece una orden. Tenía que escribir para vivir, pues sin ese ejercicio de *traducir el desconcierto* habría sido

imposible aguantar. Era, pues, en ese instante del “verterse, aquilatado, sobre la página en blanco”¹⁰ donde todo lo inefable de la experiencia podía convertirse en sustancia real. El misterio, cuya naturaleza es y será inescrutable, ahora por lo menos se dejaba contemplar como un objeto. Y esta era, en último término, la aspiración de Clarice: alcanzar por medio de la escritura ese instante de visión donde el silencio alude más que la palabra. Tal vez sólo entonces era presentida *la palabra esencial*, no como algo susceptible de ser pronunciado, sino como algo prohibido y perfecto que se deja ver, e incluso tocar, en la prudente distancia del contacto, pero que no puede ser poseído, dicho, ni ingerido, porque no pertenece al dominio del hombre. Ese *fruto*, esa *palabra*, está bajo el oscuro “dominio de Deus. Que era um domínio tão espesso que uma pessoa, não conseguindo atravessá-lo, ficava perdida nos meios de Deus, sem entender seus claros fins” (222). En este sentido, ¿qué es la vida y la escritura sino dos formas análogas de estar atrapado en los medios de Dios sin entender sus claros fines? Pienso ahora que *A maçã no escuro* es un exhaustivo merodeo en torno de *esa palabra prohibida*, de *esa manzana* que el hombre codicia porque no le pertenece y que se esfuma al alcanzarla como una vaga ilusión, justamente porque no le pertenece: está bajo el poder de Dios, quien no se pierde en sus dominios y conoce los claros fines de todo lo desconocido por el hombre.

Ver, tantear ese misterio sin violarlo, *entrar en contacto* con lo desconocido por medio de la lúcida y prudente incompreensión, es el máximo grado de lo posible (Bataille 17). En eso consiste el conocimiento pleno (Col. 3, 10-11), tratado con hondura en el capítulo anterior, que se resume en la siguiente sentencia: “Ahora vemos como por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido” (1 Cor. 13, 12). *Conocer como fui conocido* es el conocimiento pleno que equivale a *ver como Dios nos ve*. La verdadera pobreza de espíritu (Maestro Eckart 106-07), el olvido de sí (Santa Teresa 1996, 223), la negación de los deseos para encontrar lo deseado (San Juan de la Cruz 94), es eso mismo: el conocimiento simple y sobrenatural que se da por visión en el contacto no mediado con lo real. Así ve Dios y así también ve Clarice cuando se revela lo inefable en las entrelíneas de la escritura. Lo inefable, que quizá sólo puede ser *visto* u *oído*, incluso *tocado*, pero *no dicho*, como *la palabra* o *la fruta prohibida*, pues es preciso que permanezca impronunciado, como dice San Pablo cuando afirma que una vez, tras haber sido arrebatado al paraíso, “oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar” (2 Cor. 12, 4). Sin embargo, hay conocimiento. Lo inefable se entiende como se ve, como se acepta un don, porque

[...] entender é um modo de olhar. Porque entender, aliás, é uma atitude. Como se agora, estendendo a mão no escuro e pegando uma maçã, ele reconhecesse nos dedos tão desajeitados pelo amor uma maçã. Martim já não pedia mais o nome das coisas. Bastava-lhe reconhecê-las no escuro. E rejubilar-se, desajeitado.

E depois? Depois, quando saísse para a claridade, veria as coisas pressentidas com a mão, e veria essas coisas com seus falsos nomes. Sim, mas já as teria conhecido no escuro como um homem que dormiu com uma mulher. (284)

En este punto, *conocer* es sinónimo de *ver* o *mirar* (“olhar”). Y de ver o mirar en lo oscuro, como quien extiende la mano y reconoce con los dedos, entorpecidos de amor, una manzana. Es, pues, un conocimiento sumamente corpóreo, arduo en su simplicidad como la unión de los cuerpos, “como se tem uma sensação inquietante de beleza: quando alguma coisa parece dizer alguma coisa e há aquele encontro obscuro com um sentido” (112). Lo interesante es el origen bíblico de esta relación: “*Conoció* Adán a su mujer Eva...” (Gén. 4, 1). Conocer es, entonces, sinónimo de sexo, y aquí apunta a la misma significación, aunque no de manera explícita. Recordemos que si hay un contacto erótico es el de Martim con la esencia de las cosas en lo oscuro. Pero no sólo en lo oscuro. De hecho, el mayor clímax extático de la novela ocurre a pleno día, cuando Martim alcanza la cima de la montaña como se alcanza el *cumplimiento* de una *promesa* (48). Aún así, la forma de conocer, que es *la visión* (*ver* o *mirar* las cosas en su esencia) y *el contacto*, sigue siendo oscura, pero también diáfana, inefable, anterior a la palabra. Entonces aparece la verdad silenciosa de las cosas que ilumina la mentira de los nombres. Y ahí, en la nítida diferencia, está el *drama*: o se conoce en lo oscuro la verdad o se padece la mentira en la luz. ¿Y qué es *la verdad* sino la unión elemental de los amantes, y qué *la mentira* sino el encuentro repentino con una realidad falseada por las palabras, como los cuerpos inertes que sobreviven al coito? Por eso Martim fracasa: su conocimiento de la verdad le impide caber en la mentira humana, pues en lo oscuro, en el silencio inexpresivo de lo inocente, conoció las cosas tal como son. Lo que le falta es el último arrojito heroico y divino, como el de Cristo, capaz de amar a sus enemigos por amor a los elegidos, “porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a todos los santificados” (He. 10, 14). Por el contrario Martim, a pesar de haber tocado el fondo de todo, acaba siendo torpemente humano, como un hombre que se desencanta de su mujer al despertar, pero sigue viviendo con ella. Al final, no puede saciarse: para el hambre y la sed de su cuerpo no basta con el cuerpo del mundo. En eso consiste *su heroico y patético fracaso*, que es al mismo tiempo *una victoria de lo inefable*.

El fruto de la escritura vuelve a ser el secreto objetivo de Clarice: alcanzar por medio de palabras la intensidad de lo que no puede ser dicho, de lo que apenas se siente como una visión pavorosa de la verdad, pues también en la plenitud de la crisis, como dice Benedito Nunes, se

abre un hiato de silencios, una especie de momento contemplativo, inefable, conquistado a la superficie resbaladiza de las frases, y que, inenarrable, ya no se puede articular en palabras, invitando al lector a una actitud receptiva, de absorción en el objeto sobre el cual se especula (51).

Ese silencio visible, contemplativo, es lo que entrega Clarice. Al respecto Hélène Cixous dice que

ese ver significa ver aparecer y respetar, ver profundamente y sin alterar, sin tomar ni colorear con el pensamiento, ver desarticulando los ojos humanos que poseen manos, ver antes que todo pensamiento. Ver las primeras cosas por primera vez (cada vez por primera vez) era su esperanza y su dificultad [...]. Hay que inventar el punto de vista más puro: ver en ausencia propia. Ver como ve Dios. (44)

Así, pues, la pureza de *la visión* no sólo se da en la plenitud de la experiencia, en el éxtasis, sino en la crisis de la voluntad ante lo presente. Ver a Martim en la última página lleno de impotencia y resignación ante la fatalidad del destino, aunque es una amarga revelación, es también una visión. Incluso en lo patético, en la insignificante torpeza del hombre ante aquello que debe asumir, está esa impersonal presencia de lo visto que transmite una especie de espanto contenido y veraz. No puedo negar que leer *A maçã no escuro*, y más que todo la densidad de las últimas páginas, me dejó abrumado, como si yo también fuera Martim. Ahora que lo pienso, era como si Dios, por medio de las palabras de Clarice, me enseñara con lascivia que la esperanza no tiene sentido y que el hombre está condenado a la esperanza, como si estuviera pagando un injustificado castigo, no por su culpa, sino por su estupidez. Ahora pienso diferente. Pero a lo que iba era a reafirmar que esa fuerza expresiva de la escritura de Clarice, bien sea en la plenitud de la crisis, bien en la visión simple del conocimiento pleno –ver como Dios ve–, nos enfrenta al silencio de lo inefable que debemos afrontar con la prudencia y el respeto de la contemplación. Esto significa aceptar el triunfo de la visión en el fracaso de lo humano.

En este sentido, Martim aparece como metáfora de la fe y de la escritura que fracasan y evocan, al mismo tiempo, lo inefable. Es, pues, el destino de Martim como el destino trágico y sin redención de la escritura, sumisos a una finalidad sin fin, a *la necesidad*. Como dice Benedito Nunes, “en consecuencia de este hecho coercitivo, que pesa como el Hado trágico, cualquier finalidad intencional que se añada a la narrativa se volverá dependiente de la finalidad sin fin del movimiento del deseo que obliga a narrar” (54). Pero, ¿para qué? Ese es el punto: se vuelve necesario, obligatorio, alcanzar en el fracaso lo indecible. Pero ahí no se resuelve el problema. Es un círculo vicioso, un drama sin término, como el de Martim, como el de Clarice ante la página en blanco. No hay redención sino un continuo vaivén del esfuerzo de la atención a la visión y de la visión al esfuerzo de la voluntad (Weil 1993, 119), de lo natural a lo sobrenatural y de lo sobrenatural a lo natural. *Se camina* porque la pasión obliga. *Se escribe* porque la pasión obliga. No *para* salvarse. No hay salvación –o ésta no es el objetivo– cuando la finalidad del deseo no tiene nombre ni fin. Si hay salvación es *negativa*, contraria al dogma, como se vio en el capítulo anterior, entendida como el instante donde, con sumisión absoluta, se es conducido por lo desconocido y sólo es posible aceptar y obedecer en la plenitud sin objeto de lo que es. Aunque no haya motivo ni finalidad, esta desnudez de la entrega que imita la belleza del mundo (109) supera el hambre y la sed, la voluntad y la dificultad: está por encima de la torpeza humana. El problema es que la culminación y la muerte son inminentes, y no existe, en este caso, esperanza de trascendencia, justamente porque en esta novela la esperanza pierde toda su significación. La trascendencia se juega en el mundo, en el instante. De ahí que la posible salvación sea negativa, pues no hay un más allá de gloria y felicidad, como se plantea desde el dogma. Todo se vive aquí. Como dice más adelante Nunes, refiriéndose a la obra completa de Clarice, ésta “tiene un tono sacrificial y se desarrolló como una pasión [...] en el sentido de sufrimiento infligido, que precede a la muerte y la prepara. Si Eros, el deseo, impulsa la narración, es Thánatos, la muerte, quien la completa” (54). Y eso sucede en *A maçã no escuro*, donde el peso de la fatalidad evapora el sentido de la esperanza, como si el destino no tuviera ningún compromiso con

el hombre, salvo el de humillarlo por su estupidez. La *culpa*, entonces, no es más que una consecuencia imaginaria de la estupidez. Por eso Martim, a pesar de haber matado, o mejor, de haber creído matar, es inocente. Pero su *inocencia* no lo salva.

Ahora detengámonos en el sentido de la palabra *inocencia* y entremos de una vez por todas en el meollo de este capítulo. Su etimología proviene del latín *innocentia* y está compuesta por el prefijo *in-* (“no”) y el sufijo *-ocentia* (“daño”). Alude, por tanto, a un estado de pureza anterior al daño o la corrupción. En el relato del Génesis previo a la expulsión del Paraíso, Adán y Eva se encontraban en ese estado: “Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban” (Gén. 2. 25). No se avergonzaban porque desconocían lo bueno y lo malo. Sólo sintieron vergüenza tras comer el fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y el mal: “Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higera, y se hicieron delantales” (Gén. 3. 7). Así que la inocencia no indica apenas pureza, sino *ignorancia*. De manera que tras conocer, o mejor, tras apetecer el conocimiento del bien y el mal, se pierde la *conformidad de la ignorancia*. Sólo entonces aparece *la culpa*, que es la *conciencia del pecado*.

Es importante recalcar que *ignoraban* porque eran *inocentes*, y que el pecado, la consecuencia de comer la fruta prohibida, no vino por un conocimiento previo del bien y el mal. Es decir que ellos no desobedecieron porque prefirieran el mal y despreciaran el bien, pues eran ignorantes, sino porque *algo* los forzó a desobedecer. Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, argumenta que ese *algo* no es propiamente algo, sino *una nada cuyo fondo es la angustia* (1982, 59). Contrario a la opinión de San Agustín que postula al *libre albedrío* –libertad o libre elección del bien y del mal– como origen del pecado, él sostiene que el hombre no puede elegir entre el bien y el mal antes de conocerlos, ya que sólo después de pecar los reconoce. Y la consecuencia de ese reconocimiento es *la culpa*, la *pérdida de la inocencia*, pues “sólo por medio de la culpa se pierde la inocencia: todo hombre la pierde esencialmente del mismo modo que Adán” (55).

Antes del pecado no hay conocimiento, “el espíritu del hombre está soñando” (59) y hay paz y reposo. Sin embargo, a pesar de esa pasiva neutralidad, hay otro elemento presente que *no es propiamente nada*. Esa *nada* es la angustia, que, siguiendo a Kierkegaard, “no es guerra ni agitación, pues no hay nada con qué guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia” (59). Más adelante dirá que

la angustia que existe en la inocencia, primero, no es una culpa, y segundo no es una pesada carga, no es un sufrimiento que no pueda conciliarse con la beatitud de la inocencia. Fijándose en los niños, encuéntrase en ellos la angustia de un modo muy determinado, como un afán de aventuras, de cosas monstruosas y enigmáticas. (59)

De manera que el hombre no peca porque quiera hacer lo malo, sino por la angustia latente en la inocencia. ¿Pero cuándo empieza esa angustia, o mejor, cuándo se intensifica hasta conducir al pecado? Cuando aparece, en medio de la nada, una orden: “De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y el mal no comerás;

porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (Gén. 2, 16-17). Adán ignora el bien y el mal, pero *la prohibición* lo angustia. Si la inocencia recibe *un mensaje* donde no había nada, la angustia aumenta hasta consumarse en *acto*. Ese mensaje es *la prohibición* que angustia, pues “despierta la posibilidad de libertad en él. Lo que por la inocencia había pasado como la nada de la angustia, ha entrado ahora en él mismo, y surge de nuevo una nada: la posibilidad angustiosa de poder” (62). Además, a la prohibición se suma la sanción: tú morirás (62.; Gen. 2, 17). En base a lo dicho, la angustia, previa al pecado y en comunicación con la inocencia, “es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad” (60), que al mismo tiempo es “vértigo de la libertad” (80). Es decir que por el hecho de *poder* –acción en potencia-, se pone de manifiesto la *posibilidad*, el *vértigo* de llevar a cabo una acción independiente de la voluntad de Dios. Es esta la causa de la *angustia* y del *pecado*.

En palabras de Kierkegaard, el pecado es “un salto cualitativo” (55) por medio del cual se produce un cambio absoluto en la percepción de la realidad. Cuando la nada que angustia se consuma como acción y pecado en el individuo, esa nada, a causa de la culpa, adopta la cualidad que le imprime el salto, de manera que el mundo visto por la *inocencia* se transforma por la *culpa*, que es angustia reflexiva (80). Es interesante ver cómo Lispector usa la misma imagen para referirse al crimen de Martim, que para él no es un crimen sino algo mucho más ambiguo: un *acto*, un *gran salto* (“grande pulo”). Y es ambiguo justamente porque previo al *acto* no hay una conciencia del bien y el mal, y después, aunque la realidad se haya transformado cualitativamente, no es posible definir la situación en términos morales, o al menos no para Martim. Esto se debe a que la angustia, antes de consumarse en el pecado, no cede a la acción por el reconocimiento de su potencia, sino por el vértigo que le imprime la posibilidad (80) y que la obliga a consumarse en acto. Ahora *la libertad* inaugura la independencia del hombre, su posibilidad angustiosa de poder (62), y eso es el drama de Martim, que en última instancia es el mismo drama de Adán. Desde entonces, en el destierro, *libertad* y *esperanza* estarán atadas por un vínculo vacío y necesario.

La *terrible libertad*, que es causa y efecto de la *terrible esperanza*, empieza cuando el hombre descubre que *puede* y que sus acciones no dependen de Dios ni de los hombres. Lo que recibe Martim tras *el acto* es, pues, simplemente eso: la posibilidad de poder, la libertad. ¿Pero qué hacer con ella? ¿Cómo colmar el vacío del día con la acción? Y sobre todo, ¿para qué? Ésta es la consecuencia más ambigua que puede esperarse, ya que “la culpa de aquel que se hace culpable en medio de la angustia es todo lo ambigua que es posible” (Kierkegaard 1982, 80). *El culpable*, ingenuo, no sabe en qué momento se hizo culpable, pero la libertad, su única y actual posesión, señala el cambio. Martim encuentra allí un comienzo: ahora, tras romper el lazo que lo ataba al lenguaje de los otros, a ese sueño neutral y cotidiano de la vida humana, “ele próprio se tornou o centro do grande círculo, e o começo apenas arbitrário de um caminho” (Lispector 21). Entonces, la libertad es el principio de *un camino* que la necesidad obliga a recorrer. Éste es el sentido de la expulsión: que el hombre sea libre y que muera, que camine y encuentre, pero que muera, y que la esperanza le dé fuerza para caminar, pero no la inocencia de ser, sino *la lucha de hacerse* sin finalidad ni motivo. Esa es la consecuencia del pecado: la soledad de no pertenecer (Batella Gotlib 151), la sensación de vivir en el exilio. Pero tanto *antes* como

depués, es imposible entender por qué de repente se es culpable de algo, lo cual quiere decir que aún permanece ese rasgo propio de la inocencia, que es la ingenuidad: el culpable está como soñando, sin comprender, a pesar de que la realidad ha cambiado cualitativamente y él debe situarse ante ella como un hombre que espera, pregunta o responde. La nada de todo ha sido modificada por la angustia y el pecado: sólo queda la posibilidad de poder, la libertad.

Traigamos de nuevo la imagen de Clarice cuando niña. En algún momento debió sentir que la enfermedad de su madre era por su culpa y que su nacimiento era la causa. La *soledad de no pertenecer* viene de allí y se expresa en la *necesidad del otro*, que se transforma en *necesidad de escribir*. Ante la claridad incuestionable de los hechos, surge el impulso de conciliar *lo posible con lo maravilloso: lo posible*, que es reconocerse en soledad como *Patito feo* reconoce que es un cisne; y *lo maravilloso*, que consiste en el esfuerzo inventivo de *crear la verdad para verla* (Lispector 37) a falta de un genio que cumpla lo imposible (Batella Gotlib 125). Nace, entonces, *la libertad* como una actitud frente a la esterilidad misteriosa de la vida y como consecuencia de una carencia esencial, cuyo fondo es la *culpa* engendrada por el pecado. ¿Pero qué pecado puede tener un ser que acaba de llegar al mundo? Eso, lo incomprendible para nosotros, era plausible para Clarice como algo que no se podía perdonar a sí misma y que tenía su origen en un error esencial: ser concebida en esperanza y amor y traer la enfermedad de su madre y el vacío de su nacimiento sin sentido (151). La *soledad de no pertenecer* no era, pues, otra cosa que el compromiso prematuro con la realidad, ese *deber necesario de traducir el desconcierto*, una carga, al parecer, demasiado grande para una niña, pero que fue al mismo tiempo el aliciente que le permitió enfrentar cara a cara la incómoda presencia de la Esfinge.

La vida es una *pregunta* o una *respuesta*: depende de la actitud de quien se enfrente a ella, así como la *facilidad* o la *dificultad* del camino depende del caminante. Si la libertad, la posibilidad de poder, es señal de ruptura con la inocencia, ahora la tarea es vivir. Y vivir es un diálogo constante entre la libertad y la esperanza, así como escribir es una forma de traducir ese diálogo. De manera que, si *A maçã no escuro* es la expresión o metáfora del drama de la escritura y de la vida dirigida como un acto de fe posterior al pecado, la vida de Lispector fue esencialmente lo mismo. Era necesario enfrentar al mundo después de la expulsión y encontrar la manera de expresar el impacto inefable del misterio. Tuvo que buscar sus propios medios y la palabra escrita fue el ideal. No obstante, vida y escritura, como gotas insuficientes de agua en medio del desierto, nunca extiguieron totalmente su sed, y esa falta motivó la necesidad, la vocación, el deber de escribir. Así que la vida de Lispector fue también un arduo camino donde la fe y sus oscilaciones definieron la realidad desde lo interior. Pero recordemos que esta fe, al igual que la de Martim, no tenía un principio o dogma: dependía apenas de una disposición particular ante el presente. Era como la fe de Adán posterior a la expulsión, una fe desnuda ante el enigma del mundo y que padece la soledad de no pertenecer, el exilio. El porqué y el para qué no tienen respuesta, pues la ambigüedad de la culpa es también una forma de la inocencia, o por lo menos una certeza de que no se es culpable por maldad, sino por error. Esto, sin embargo, no es una excusa para liberarse de la fatalidad o el destino. Por eso, como ya se

dijo, la *inocencia culposa* de Martim no lo salva del juicio ni de los otros. Debe enfrentar una consecuencia que lo excede y que no puede comprender.

Pero miremos más detenidamente la relación de Martim con Adán. Ninguno de los dos sabía, en el momento del salto, que estaba convirtiéndose en culpable. Obraron por angustia. Por tanto, no sabían lo que hacían. Ambos, pues, son culpables e inocentes al mismo tiempo: culpables por transgredir un límite humano, e inocentes por no saber qué estaban haciendo. Adán es culpable ante Dios, Martim ante los hombres y también ante Dios. Pero por ser el salto cualitativo, el pecado, una acción inaugural, son ambos inocentes: actuaron porque la angustia los forzó. El resultado es la transformación cualitativa de la realidad: lo que antes era nada ahora es algo, lo que antes era ambiguo ahora es concreto. La diferencia radica en que, cuando Adán da el salto, acto seguido recibe la condena, mientras que cuando Martim da el salto no pasa nada en específico, pero se obtiene el fruto del salto: la libertad. Ahora es independiente de *los otros*. Sólo le queda la libertad de ser él mismo. Comienza, entonces, la atracción: lo desconocido llama a Martim y él, inocente, obedece. Nadie le ha dicho que lo que hizo estuvo mal. De hecho, toda la novela no es más que el drama de esa independencia, de esa libertad, que está destinada a encontrarse con su causa: los otros con quienes se ha roto el vínculo, quienes, al final, son apenas los trágicos emisarios del destino, de la condena, del sinsentido de la esperanza y de la libertad. No hay un motivo ni una finalidad, sólo una orden que debe acatarse, como la vida. Y una orden que debe acatarse aceptando el fracaso de la libertad y la esperanza y el triunfo inefable del destino.

¿No es entonces el hambre de Martim la expresión concreta de la sed de Lispector, manifiesta en su necesidad de escribir? En ambos casos el drama de la inocencia recibe el peso de la culpa y debe encontrar la forma de habitar el vacío, de ver sin poseer, de pertenecer por lo menos al instante, pues sólo allí puede alcanzarse la esencia de la vida independiente del destino y de la muerte; sólo en ese instante de inocencia y eternidad donde todo se acepta como una respuesta y no como una pregunta, y el enigma es claro como la plenitud sin motivo de la belleza, como algo que se ve: lo imposible se alcanza con la mano. Pero cuando el instante pierde el fervor y la gracia se evapora, la pregunta por el motivo y la finalidad es más urgente que la vida. Entonces aparecen de nuevo el hambre y la sed. En ese punto de incompreensión sin unión termina la novela. La *inocencia* no salva a Martim de su destino. El *fracaso* ante lo inefable es inminente y necesario. Como un *inocente* que asume la condena que le corresponde por su *estupidez de culpable*, se entrega a *los otros* lleno de inconformidad, hambriento e impotente, sumiso y contrariado. Otra cosa es el éxtasis, pero ya no queda tiempo. Hay que seguir.

Pero volvamos a Teresa de Jesús. Al igual que Clarice Lispector, para ella la escritura era una *necesidad*, no un capricho. De ahí que, como ya se dijo, autores como Márquez Villanueva y García de la Concha defiendan, contra la preponderancia de prejuicios hagiográficos, la búsqueda de una valoración rigurosa de Teresa como mujer de su tiempo y escritora, y no sólo como Santa y Doctora de la Iglesia. Mi intención en las primeras páginas del presente capítulo fue revisar éstas y otras fuentes para mostrar cómo su obra, en especial *Las moradas*, era consecuencia de una figura compleja atravesada por diversas tensiones históricas, y no apenas el fruto milagroso de una vida incontrovertible. Por eso

vocación (Márquez Villanueva 1), *conciencia crítica* y el nacimiento de un *nuevo estilo literario* (García de la Concha 25-32), confluyen, de forma subrepticia, en su expresión escrita como efectos de un carácter particular ante la vida. A este respecto, recordemos que tanto Clarice como Teresa sintieron, cada una a su manera, *la soledad de no pertenecer* (Batella Gotlib 151), pero en Clarice fue el impacto cotidiano de la ausencia y la enfermedad de su madre los secretos motivos que atrajeron la vocación, mientras que en Teresa parecen tener una mayor incidencia sobre su personalidad, más que las circunstancias diarias de la vida íntima, los densos movimientos de la historia en los cuales se vio inmersa como una presencia activa, rebelde e incómoda para las facciones más anquilosadas de la sociedad. Pero si vamos a lo esencial, en ambos casos la vocación literaria fue una respuesta a la injustificada pesadez de la realidad sobre sus vidas.

Teresa de Jesús tuvo que lidiar con una sociedad que la menospreciaba por su condición de mujer y por su ascendencia judeo-conversa. Teófanos Egido (17-24) y Dámaso Chicharro (46) encuentran allí uno de los motivos, tal vez el principal, que la llevó a buscar en la vida interior una forma de superar la hostilidad del mundo. Además de esto, como narra Cortés Peña (6-8), la rigidez jerárquica, política y militante de la Iglesia contrarreformista recayó sobre ella principalmente en el reinado de Felipe II –recordemos el Índice de libros prohibidos publicado por el inquisidor general Fernando Valdés–, aunque esto, paradójicamente, la obligó a definir con mayor radicalidad su camino y los futuros cambios que implementaría en la reforma del Carmelo. Así que, vistas con mayor detenimiento, todas estas trabas socialmente impuestas, en vez de frenar el impulso reformador de Teresa, le dieron alas. Y es en su obra donde se revela esa fuerza que, bajo la apariencia inofensiva de la inferioridad, la sumisión y la ignorancia¹¹, fundaba una nueva forma de ser donde la libertad interior conseguía emanciparse del mundo.

De modo que esta nueva forma de vida, que primero encarnó Teresa de Jesús y luego heredarían sus hermanas religiosas por medio de su ejemplo y sus escritos, nacía, primero, de la inconformidad ante los valores de una sociedad que la juzgaba desde la cuna y, segundo, del vínculo sobrenatural que la unía a Dios e invalidaba todos los prejuicios sociales. Es decir que, en palabras de Dámaso Chicharro, “el verdadero Señor le descubre el engaño de la estructura social terrena, de la que ella ha sido víctima, otorgándole esa especie de «preponderancia espiritual» que la compensa” (28). Dicha compensación encuentra lugar en la experiencia misma, donde Dios se hace presente y le enseña que los juicios del mundo nada tienen que ver con Él. Sin embargo, esta manifestación real del amor y la presencia de Dios, que proviene de la misericordia divina y no de los méritos humanos, antes que liberarla de su carga, incrementa el rigor del deber, pues recibir mercedes de Dios aumenta la deuda y no garantiza la paz, ya que “quien más ha recibido, queda más adeudado” (1996, 52) y “aquel a quien se haya dado mucho, mucho se le demandará; y al que mucho se le haya confiado, más se le pedirá” (Lc. 12, 48). En este sentido, la *deuda* con Dios es *causa de la culpa*, y a medida que se recibe más de Él, mayor es la responsabilidad y la pena tras descubrir que *ningún* esfuerzo humano puede devolver algo equivalente a lo recibido, pues “cosa buena que hagamos

¹¹ Recordemos su insistencia en decir que escribe por obediencia a un superior, y no por necesidad, y que sus pobres comparaciones, si tienen algo de bueno, no proceden de ella sino de Dios.

no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente donde está plantado el este árbol de nuestras almas, y de este sol, que da calor a nuestras obras” (27).

En el caso de Clarice Lispector, esta noción de *deuda* es casi inexistente por ambigua. Esto se debe a que *no se pertenece* a alguien o algo en específico. Por tanto, no hay a quien rendir cuentas de nada. Vemos esto en Martim y en ella, el uno conducido por la necesidad que lo obliga a renovar en la acción la libertad y la esperanza, y la otra por la vocación de escribir y alcanzar en esta actividad o en la vida una forma de *hacer parte*, de *pertenecer*. Pero el compromiso de ambos, aunque necesiten del misterio y de lo desconocido como agentes internos y externos que sublimen la existencia, es con ellos mismos, con el instante presente, y es en ese instante donde se pertenece a la vida (Batella Gotlib 151), bien sea en la *crisis del hambre y la sed*, bien en la *plenitud inefable del éxtasis*. A falta de un vínculo con *algo* que dé sentido, queda la precariedad de la experiencia, condenada, a pesar de sus vislumbres, a caer infatigablemente sobre sí misma y a soportar el peso del ascenso y el descenso. Como pasa con Sísifo, en Martim y Clarice el destino propio es la única pertenencia, el único deber: hay que levantar la roca para que vuelva a caer, y este objetivo sin finalidad es de proyección perpetua, como si no fuera posible escapar a la monótona y vacía oscilación de la esperanza. Frente a esta realidad todo se vuelve estéril, incluso la inocencia y la fe, pues ¿de qué sirve alcanzar el máximo grado de lo posible si tarde o temprano volverá la necesidad, y con ella la certeza de que el hombre no puede escapar de su destino, que es asumir, con firmeza o resignación, el pesado fardo de la esperanza? Por eso en *A maçã no escuro* la voz de ese padre que al final interpela a Martim, sea Dios o su propia conciencia, contiene la densidad de la condena, no de la salvación, y de una condena simple y por eso mismo inquietante y cercana como la vida, pero no por ello menos dramática que el Infierno: “Ordeno-te que sufras a esperança” (320). Cuando Bataille se refiere a *vía ardua* habla de esto: no del camino que conduce a la beatitud del reposo, sino de ese lugar sin sentido y perdición a donde sólo la experiencia en sí puede conducir (Bataille 13), donde es necesario el exceso y la desnudez de la inocencia para entrar en contacto con lo desconocido, pero no para liberarse del drama. De ahí que Martim, como un inocente, acepte contrariado su condena, pues *la culpa que no reconoce*, por no pertenecer a los otros ni a Dios, *no lo pone en deuda con nadie*, salvo con su destino. Ante ese misterio que lo doblega, la única alternativa es entregarse y aceptar lo que le corresponde sin comprender, como Adán tras la expulsión.

Pero Teresa de Jesús pertenecía a Dios y lo sabía. Por eso en ella *la culpa*, que es simultáneamente *conciencia del pecado* y *de la deuda*, se antepone a la *inocencia*. En este sentido, no ser consciente de dicha deuda con el amor de Dios encarado en Jesucristo, era la forma más vil y disimulada del pecado, mientras que reconocer la distancia que media entre Él y el hombre, entre la perfección divina y la imperfección humana, significaba, por lo menos, ver con humildad y cara a cara el pecado por amor al que quita el pecado del mundo. Este fue, entonces, el camino de Teresa: sentir cómo con su vida manchaba la pureza del Creador y cómo, a pesar de todo, Él no dejaba de manifestarle su misericordia. En *Camino de perfección* hay un fragmento que sintetiza con bastante precisión esta actitud:

La pobre alma, aunque quiera, no puede lo que querría, ni puede nada sin que se lo den; y ésta es su mayor riqueza: quedar mientras más sirve más adeudada, y muchas veces fatigada de verse sujeta a tantos inconvenientes y embarazos y atadura como trae el estar en la cárcel de este cuerpo, porque querría pagar algo de lo que debe. Y es harto boba de fatigarse; porque, aunque haga lo que es en sí, ¿qué podemos pagar los que, como digo, no tenemos qué dar si no lo que recibimos, sino conocernos, y esto que podemos, que es dar nuestra voluntad, hacerlo cumplidamente?. (190)

Como se ve, a diferencia de Lispector y su novela, aquí la *culpa* está primero que la *inocencia*. Esto se debe a que el vínculo de pertenencia a Dios es, antes que nada, un compromiso con la vigilancia atenta del *pecado*, entendido éste como la relación imperfecta del hombre con la perfección divina, o, en palabras de Kierkegaard, como el salto cualitativo (1982, 55) que nos enfrenta al vértigo de la libertad y a la realidad del mundo transfigurada por la culpa (80). Este desequilibrio, como dice Teresa, no puede ser superado más que por medio del *conocimiento propio y la entrega absoluta de la voluntad a la voluntad de Dios*. Sin embargo, una señal de estar por el camino correcto es no saberlo, como pasa con las virtudes, invisibles a quien las posee (69), pues ser consciente del bien que hay en uno como algo propio y no como un don sobrenatural, es ya un motivo para gloriarse, y gloriarse de lo recibido mancha la pureza del bien (1 Cor. 4, 7). De manera que la única forma de *hacer este camino* es afrontar la propia miseria y ver que el único medio sincero de servir a Dios es negarse a sí mismo (Mat. 16, 24), hacerlo todo en función de la muerte de la mariposita blanca (1996, 217-18) y permitir que Cristo, no uno, viva en el alma (1 Cor. 6, 17). De manera que el conocimiento propio es el conocimiento del pecado, y la negación de sí, que es perfecta obediencia y entrega, es la unión del alma con Dios.

Pero “el pecado siempre está delante de mí” (S. 51, 3) y esa es la condición de la vida en el mundo y la carne. Hay, pues, una guerra interior cuyo fin sólo decreta la muerte corporal, pues si la negación de sí es una muerte, también es verdad que sólo con la muerte física el alma se libera del pecado como dependencia del cuerpo. Por eso la guerra, la batalla de la fe, de la cual es metáfora *Las moradas*, es un *arduo camino*, pero no como lo plantea Bataille, que identifica lo arduo con lo excesivo, sino arduo en un sentido ascético: el perfeccionamiento de la negación de sí. Esa es la única finalidad de *Las moradas*: revelar al lector que, si bien conocerse en el pecado y entregarse por completo a la voluntad de Dios es lo más recio que se puede hacer (2009, 186), también es lo único que vale la pena si se tiene en cuenta nuestra miserable condición. *Las moradas* son, entonces, una propuesta exigente, no al infructuoso anhelo de salvación, sino a la mediocridad que huye de la luz (Weil, 1993, 108) y que debe eliminarse como en una guerra, no para alcanzar algo en específico, sino para vivir en la verdad y aceptar con gratitud todo lo que venga. Para ello es necesario afirmar con humildad que nada se tiene ganado y que es preciso luchar, no por la recompensa, sino porque el amor y la deuda obligan, pues “quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho, porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar en cuanto pudiéremos no le ofender” (Santa Teresa 1996, 67).

Si *lo arduo* en *A maça no escuro* es una suerte de intensa disponibilidad de los sentidos, como si el único medio de alcanzar el éxtasis fuera el contacto excesivo y corporal con el mundo, en *Las moradas* hay implícita otra vía que es *ardua* y *ascética* al mismo tiempo, en tanto que los sentidos y el cuerpo deben someterse al alma, que a su vez está sometida a Dios. Ese es el ideal: llegar a ser perfectamente sumiso a Dios como un esclavo que, negándose a sí mismo, ha vendido su libertad y acata las órdenes de su amo (234). Esto debe entenderse en un sentido místico, pues *la diferencia*, como plantea Simone Weil, se incrementa por el vínculo que hay entre el esclavo y su amo terrenal, mientras que *la semejanza*, e incluso *la identidad*, se acentúa en la obediencia del hombre a Dios (1993, 35). Como dice Teresa de Jesús en una de sus *Exclamaciones* ya citada, la número XVI: “Él viva, y me dé vida: Él reine, y sea yo cautiva, que no quiere mi alma otra libertad” (1996, 342). Esta libertad es, entonces, fruto de la obediencia y consiste en permanecer fiel a Dios y libre de pecado, pues con éste comienza la esclavitud a las cadenas de la carne y el mundo, mientras que por la fidelidad a Dios, que se expresa en la obediencia y acatamiento sumiso y agradecido de Su voluntad, puede alcanzarse la plenitud inexpresada de la unión: “ya no vivo yo, mas Cristo vive en mí” (1 Cor. 6, 17). Sin embargo, no porque un alma se encuentre en ese estado está ya libre de la guerra. Por el contrario, es más consciente de los peligros, pero no por ello pierde la paz interior, y esa es, según Teresa, la perfección a que puede aspirar el ser humano. En el capítulo tercero de las *Moradas Séptimas*, refiriéndose a esas almas, dice lo siguiente:

Mientras más favorecidas de su Majestad andan, más acobardadas y temerosas de sí, y como en estas grandezas suyas han conocido más sus miserias y se les hacen más graves sus pecados, andan muchas veces que no osan alzar los ojos, como el Publicano; otras, con deseos de acabar la vida por verse en seguridad, aunque luego tornan con el amor que le tienen a querer vivir para servirle, como queda dicho, y fían todo lo que les toca de su misericordia. Algunas veces las muchas mercedes las hacen andar más aniquiladas, que temen que, como una nao que va muy demasiado cargada se va a lo hondo, no les acaezca ansí. Yo os digo, hermanas, que no les falta cruz, salvo que no las inquieta ni hace perder la paz. (229)

Así que, por lo menos en la carne y en el mundo, parece imposible liberarse de *la pena* que engendra *la culpa*, ya que “para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal” (170). Sin embargo, esta pena o cruz no es un impedimento para amar a Dios desinteresadamente; antes bien, aviva la intensidad de la atracción y la necesidad de permanecer fiel a pesar de la incertidumbre, pues aunque se manifieste la distancia que hay de Dios a la criatura, de la perfección a la imperfección, el amor y el deseo de servirle aumenta de forma equivalente a esta pena, porque

[...] el dolor de los pecados crece más, mientras más se recibe de nuestro Dios: y tengo yo para mí que hasta que estemos adonde ninguna cosa puede dar pena, que ésta no se quitará. Verdad es que unas veces aprieta más que otras, y también es de diferente manera; porque no se acuerda de la pena que ha de tener por ellos, sino de cómo fue tan ingrata a quien tanto debe, y a quien tanto merece ser servido [...]. Para esta pena ningún alivio es

pensar que tiene nuestro Señor ya perdonados los pecados y olvidados, antes añade a la pena ver tanta bondad, y que se hacen mercedes a quien no merecía sino Infierno. Yo pienso que éste fue un gran martirio en san Pedro y la Magdalena; porque como tenían el amor tan crecido, y habían recibido tantas mercedes, y tenían entendida la grandeza y majestad de Dios, sería harto recio de sufrir, y con muy tierno sentimiento. (167-69)

A semejanza de la Pasión y Muerte de Jesucristo, esta pena tiernamente sufrida, aunque provenga de la desolación, es también gratitud inefable. Y aquí está la perfección: no en estar por encima de Cristo, que es maestro y modelo, sino en reconocer la propia cruz y encararla sin querer ocultar nada, viendo la culpa en todo su espesor para que salga a la luz. En este sentido, *ser consciente de lo que se debe es pertenecer a Dios*, pues si una sola vez el Justo y Perfecto padeció y murió sin mancha por el perdón de los pecados, para seguirlo es preciso cargar con el peso de este amor y el de la propia imperfección, no con el deseo de recibir la vida eterna como recompensa, sino porque el amor obliga a amar a Dios sin interés. A esto se refería Cristo al decir: “El discípulo no es superior a su maestro; mas todo el que fuere perfeccionado, será *como su maestro*” (Luc. 6 40), ya que esta semejanza no libera a la conciencia de la culpa que acarrea el pecado, la agudiza. Y es por medio de esa conciencia que se alcanza la perfección del maestro, la cual siempre está un paso adelante, instigando al discípulo a caminar y no retroceder. Y esa forma de caminar es la perfección, pues *aunque la culpa permanezca* —a diferencia de Cristo que sufre sin culpa ni pecado—, la fidelidad no se corrompe, y esa ausencia de corrupción en la corrupción, en la conciencia del pecado, es *casi tan pura como la inocencia*. Por eso el conocimiento pleno (Col. 3, 10-11), la pobreza de espíritu (Eckhart 106), el olvido de sí (Santa Teresa 1996, 223), son todos sinónimos de una misma experiencia que alude a un estado de conformidad absoluta donde todo lo que venga, hambre o sed, abundancia o escasez, es bien recibido. Y porque es bien recibido, sacia como el agua ofrecida por Cristo a la Samaritana.

Esta *deuda* que nace de la pertenencia es una garantía en la crisis, ya que puede incluso no quedar ninguna esperanza, pero si a pesar de todo es posible aceptar el presente en su grave pureza y agradecer, todo se colma de sentido y la tensión no disminuye el amor. *La culpa*, entonces, hermanada con *la angustia*, infunde vigor a *la fe*, un vigor inconmovible en su fragilidad como el de Abraham con el cuchillo en las manos, quien a pesar de haber perdido toda esperanza, no deja de obedecer a Dios. De manera que *el salto cualitativo del pecado* (Kierkegaard 1982, 55), cuya consecuencia es la *culpa*, el vértigo de la libertad (80), contiene también, en potencia, *el salto de fe* (1947, 28), por medio del cual la angustia es superada en virtud del absurdo (54), pues sólo en la dificultad que impone lo absurdo se mide el temple de la fe y sólo un alma perfecta padece el sufrimiento sin perder la paz (Santa Teresa 1996, 229). Pero para ello es necesaria una obediencia que no flaquee y cuando no hay conciencia de la deuda por no haber un sentido claro de pertenencia, no hay tampoco de dónde tomar fuerzas. Hay simplemente una ambigüedad inocente que recibe una carga inhumana: el destino que oprime como una condena.

Este es el caso de Martim, quien, como Adán, es incapaz de saberse culpable, pero debe asumir el efecto de la desobediencia. Para Martim el crimen por el que se le juzga es *un acto* tan ambiguo que, si bien trajo como consecuencia la transformación cualitativa de la

realidad y le dio libertad para hacerse a sí mismo como un ser independiente de Dios y de los otros, también le entregó la soledad de no pertenecer (Batella Gotlib 2007, 151) y de sentirse apenas parte de sí mismo: “passara a pertencer a seus próprios passos. Ele era dele mesmo” (112). Esa pobreza, esa precariedad tan parecida a la escritura (Batella Gotlib 150), aunque noble, es estéril: no da frutos, sólo los toca como se alcanza con las manos lo prohibido, la manzana en lo oscuro, o como se encuentran dos cuerpos para saciarse momentáneamente y descubrir, tras el fuego de la unión, que ambos son cenizas. Pero no hay frutos: el resultado del acto es el exilio, la orfandad, y así como Adán no comprende su condena pero asume la expulsión, Martim se entrega a los otros y Clarice a la página en blanco. El destino, no la redención, los espera. El destino que es la esperanza vacía que obliga a caminar sin objeto y a escribir por necesidad, el hambre humana de tener cerca la sed, pero no el agua viva. Éste es el destino del hombre que, tras un largo camino, sólo puede reconocer su estupidez y ceguera. Por eso Martim, que tiene una deuda con su destino y no con Dios, no puede salvarse de su condición, pues la culpa que, por ambigua, no pesa sobre su conciencia, se transforma en hambre y sed, en necesidad. Al carecer de la angustia que produce la culpa como conciencia del pecado, no consigue aceptar el juicio con la estoica serenidad con que puede aceptarlo un culpable arrepentido, sino que lo enfenta, inocente y desesperado, como una batalla perdida y un fracaso ante la inefable fatalidad. Ha conocido cada cosa en pureza, como se conoce otro cuerpo en lo oscuro del sexo, pero la fugacidad del contacto apenas le ha dejado el vacío de la insatisfacción.

Si ese vacío es la *victoria del destino sobre la posibilidad de redención y el fracaso de lo humano frente a la fatalidad*, el vacío del culpable, alimentado por el conocimiento del pecado y la intención de ponerse en las manos de Dios (Santa Teresa 2009, 190), es la *posible redención, el triunfo* de la miseria sobre el destino. En el primer caso, que nos remite a Teresa de Jesús y *Las moradas*, vemos cómo *la culpa* conduce a una suerte de *inocencia consciente*, agudizada por el conocimiento del pecado y perfeccionada en la conformidad de la voluntad propia con la voluntad de Dios, mientras que en el segundo caso, donde me refiero a Clarice Lispector y *A maçã no escuro*, la ambigüedad de la culpa, su casi inexistencia, se expresa, no en un anhelo de perfección interior, sino en una confirmación de la soledad de no pertenecer (Batella Gotlib 151). Esta soledad, que aparece con toda su fuerza al final de la novela, le enseña a Martim la desoladora monotonía que lo espera y que no ha sido diferente de su camino, aunque ahora se muestra en toda su crudeza. El punto es que se pierde toda esperanza de escapar al drama, pues el destino revela su faz desnuda haciendo evidente que la libertad del hombre sólo lleva al reconocimiento de su innata y ciega estupidez. De manera que, si en *Las moradas* la culpa es el medio para alcanzar el perfeccionamiento interior, la depuración ardua y ascética de la mediocridad que culmina en el conocimiento pleno o la inocencia consciente de saber obedecer a Dios, en *A maçã no escuro* nunca se alcanza una verdadera conciencia de la culpa porque no se pertenece a nada externo a la propia experiencia y, por consiguiente, no hay deudas con nada superior al destino. Esto, que en principio parece una liberación, entraña una opresión terrible. Algo tuvo que hacerse para no tener acceso al reposo, a la satisfacción perdurable. Pero ese algo es tan difícil de aprehender como la culpa que sentía Clarice por no haber curado a su madre con su

nacimiento, o como la culpa del hombre que, al igual que Adán, peca inocente por ignorancia, por estupidez, pero no por maldad, y sin embargo debe cargar de por vida el signo de haber desobedecido y de ser un exiliado en la tierra. Eso difícil e inexplicable es lo arduo sin ascética, la lucha sin purificación, el callejón sin salida a donde sólo la experiencia en sí puede conducir (Bataille 13). De modo que cuando *la culpa precede a la inocencia*, como en *Las moradas*, es posible alcanzar *el triunfo, la redención* por medio de *la inocencia consciente*, pero cuando *la inocencia precede a la culpa*, como en *A maçã no escuro*, está destinada a toparse con *el fracaso* que consiste en no merecer la *redención*, sino el fardo del *destino*.

CONCLUSIÓN: DESTINO Y REDENCIÓN

El final da su forma rotunda al camino. Es allí donde *el destino* arremete con voracidad o *la redención* infunde su luz apaciguadora. En ese instante se consuman todos los actos como totalidad y el drama se resuelve o queda inconcluso. Si miramos *Las moradas*, cuya propuesta nunca deja de apuntar a lo alto, el entusiasmo de Teresa y su constante invitación a “entrar dentro” (22) y alcanzar la perfección –que no es otra cosa que la humildad, el amor a Dios y al prójimo (32)– crean una sensación de *triumfo*. Esto se debe a la estructura ascendente del libro, el cual, como una obra arquitectónica, nos permite contemplar la forma a medida que se avanza por él. En su libro *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, dice Maria M. Carrión que

el texto de Teresa también habla de una estructura arquitectónica para un solo espectador, el lector, que queda asignado al centro escénico en virtud de la esperanza del texto de influir sobre las acciones de aquel. Por demás, Teresa pone las almas que se inician en este proceso en el nivel inferior, y de ahí la lectura se sucede como una ascensión a la cima donde se producirá el matrimonio espiritual. (256)

No hay que perder de vista que este ascenso es, al mismo tiempo, una interiorización, un entrar dentro de sí. En este sentido, no es un típico recorrido ascendente, sino que “parodia la rigidez secuencial” (267) y tiende a lo laberíntico, como la vida humana. De manera que lo esencial no está en subir lo más alto posible para gozar de Dios, sino en *aprender a caminar con humildad*, que es el cimiento de este Castillo (Las moradas 243). El objetivo no es, entonces, alcanzar la salvación, sino depurar al alma de sus imperfecciones para pagar algo de lo que se debe, pues es necesario caer y levantarse incontables veces hasta descubrir que lo bueno en el hombre no procede de él, sino de Dios. Por eso, la identificación con Teresa es inmediata, ya que el lector no se enfrenta a la estatura inhumana de la santidad, sino a “una vida en todo su espesor” (Victor García de la Concha 26).

Recuerdo que al leerla por primera vez no entendía cómo una santa se valoraba a sí misma como algo tan bajo e imperfecto. Ingenuamente creía que los santos eran seres dotados de una perfección sobrenatural, pero sólo leyéndola descubrí que si esta mujer merecía este calificativo no era por sus cualidades inhumanas, sino debido a la aguda conciencia de su propia fragilidad y miseria ante Dios. Eso sí la situaba por encima de los hombres. Era, pues, *la culpa*, y no la inocencia, el principal estímulo del alma desde las primeras moradas hasta la última, y pienso ahora que lo conmovedor resultó de esa inversión, antes impensable para mí, por medio de la cual la santidad aparecía como el fruto de una ardua y paulatina negación de sí, y no ya como una simple afirmación sobrenatural de lo divino en el hombre obtenida gratuitamente y a perpetuidad. Se hizo manifiesto que la fe es una lucha, una batalla interior que dura toda la vida. El alma tomó, entonces, la forma de un campo de batalla en el cual Dios y Demonio (26), fe y duda, mantenían un continuo enfrentamiento. Pero no sólo el alma de la autora, sino la mía, pues de repente estaba compartiendo con ella, por medio de la lectura, un mismo camino.

A eso mismo se refiere María M. Carrión al decir que el lector, como en una obra de teatro, ocupa el papel central en este libro. Él es quien recorre el camino y quien descubre sus posibilidades. Él, como hubiera querido Teresa, es el único encargado de transformar la empatía que produce la lectura en una práctica cotidiana. En este sentido, *Las moradas* no termina en la última página: comienza indefinidamente en el lector como una posibilidad que puede encarnar en la vida. Y una posibilidad entusiasta de triunfo o victoria que no por ello pierde su base negativa, que es la humildad, la negación de sí y la oración. Por eso, *la redención* es esencialmente paradójica, pues consiste en una perfecta negación de sí que conduce a una perfecta afirmación de Dios, y es esa la finalidad implícita en *Las moradas*: hacerle ver al lector que el arduo camino que conduce a la unión debe partir de un olvido de sí, de un gusto desinteresado por amar al prójimo y a Dios, de una perseverancia en la humildad que ayude a percibir, no los errores ajenos, sino los propios, no la propia gloria, sino la de Dios, ya que “lo más sustancial y agradable a Dios es que nos acordemos de su honra y gloria y nos olvidemos de nosotros mismos y de nuestro provecho y regalo y gusto” (81). Pero ahí justamente está la dificultad.

Esta dificultad es “la facilidad más difícil que todos los esfuerzos” (Weil 1993, 119), el abismo que separa al hombre de Dios. Pero si eso los separa, ¿qué los une? La negación de sí, que puede ser lo más fácil o lo más difícil. Todo depende de la capacidad del hombre de aceptar y amar la voluntad de Dios, el presente en su violenta o apacible pureza, pues sin la orientación atenta e interior de la mirada (79-82) siempre habrá una parte mediocre en el alma que huya de la pureza y niegue a Dios (108). Esa parte es la que Teresa busca reducir a medida que el alma avanza o asciende interiormente en *Las moradas*. Al final no debe quedar nada que sea contrario a Dios, sino una conformidad plena frente a todo: la perfecta negación de sí. Esa es la muerte de la mariposita blanca (1996, 217-218), el punto culminante donde ya nada la fatiga hacia arriba ni la oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad (San Juan de la Cruz 138). *La redención* es ese apaciguamiento, esa extinción del hambre y la sed en el presente transfigurado por la presencia de Dios en todo.

De manera que *Las moradas*, habiendo terminado en el clímax de lo posible, deja al lector con *el drama* en sus manos, pero ya no es el texto sino el mismo lector quien da cuenta de lo recibido. El camino que le fue mostrado debe ahora experimentarse por cuenta propia, ya no por medio de la letra, sino de cara a la vida. Ésa era, al menos, la intención didáctica de Teresa: que su libro (pensado en inicio como un manual de espiritualidad) no sólo fuera una entretenimiento, sino que infundiera vida nueva al lector, que en este caso eran sus compañeras de convento. Esa vida en potencia, inconclusa, es su invitación, la tentadora posibilidad de negarse para vivir plenamente en Aquel que no puede negarse a sí mismo (2 Tim. 1, 13), si vemos en *Las moradas* el camino en potencia de un alma imperfecta –la nuestra, la de Teresa– hacia su perfecta negación y redención en Dios. Así, pues, no debe olvidarse que, aunque la finalidad de este libro sea darle una vía cierta al hombre para su redención, el camino que a ésta conduce no debe depender de ese anhelo, sino del amor verdadero que no actúa para recibir, sino para dar, ya que “no está la perfección en los gustos, sino en quien ama más” (1996, 60).

Sin esta desnudez no hay forma de alcanzar la unión, pues sin la ardua y ascética negación de sí la redención se aleja. De modo que, si bien *el drama* que concluye en *Las*

moradas permanece inconcluso en el lector, le enseña al mismo tiempo el camino para mitigarlo o abolirlo, y este apredizaje es la garantía de *triunfo*. La única y verdadera dificultad es aprender. El triunfo puede ser visible, como la cima de una montaña, pero el conocimiento de lo fácil y lo difícil –que depende del caminante– sólo se da en el ascenso, pues sólo subiendo se prueba el ímpetu, “la santa osadía” (2009, 96), o aparece la vacilación mediocre; sólo subiendo se aprende que lo importante no es anhelar con codicia la meta, sino caminar con perseverancia, viendo lo que hay al frente para no caer, ya que “si podemos ir por lo seguro y llano, ¿para qué hemos de querer alas para volar?” (1996, 30). Teresa intercala, entonces, por un lado, los posibles frutos venideros del camino y, por otro, no deja de señalar que para llagar a alcanzarlos no debe descuidarse lo pequeño ni tener sólo en mente el provecho que se espera. Antes bien, conviene hacerse más amigo de la sequedad que de la abundancia, pues “somos amigos de contentos más que de cruz” (53), y es en la cruz, en la ausencia de gozo, donde se prueba realmente el temple del alma, su capacidad de disponerse o no, con absoluta entrega, a todo.

Antes que nada, este camino exige pertenecer a Dios. Si no fuera así no habría *culpa* ni tampoco *deuda*, y recordemos que éstas, unidas por la *angustia*, son el estímulo de la fe. La dependencia, entonces, obliga al alma a disponerse verticalmente en altura y profundidad como una pirámide que se agudiza en la punta, despojándose paulatinamente de todo lo contrario a Dios, hasta alcanzar el límite, que es la perfecta negación de sí y la redención o muerte de la mariposa blanca. El proceso que lleva a este punto es la depuración ascética, la reducción de lo excesivo en virtud de la austeridad que conduce a la aceptación obediente y agradecida de todo lo dado. Sólo entonces se produce la verdadera unión, la saciedad, el agua viva o conocimiento pleno donde Cristo vive en lo interior y lo exterior como una presencia indivisible. Y esa es la intención de *Las moradas*: mostrarle al lector el camino para alcanzar este estado en el cual *la redención* puede vivirse en el mundo y la carne como un asomo anticipado de vida eterna. Pero cuando no se pertenece ni a Dios ni a los otros, a pesar de que puede alcanzarse un estado idéntico al expuesto, hay un vacío que nada puede llenar y que siempre retorna. Es *el vacío del destino*.

Este es el caso de Martim, quien, tras haberse distanciado de sus semejantes con el gran salto (31), rompe el vínculo de pertenencia con los otros. Como ya se vio, esta ruptura, en vez de ser un motivo para acentuar en él la culpa, le permite entrar en contacto, por primera vez, con el pulso más íntimo de lo desconocido (47). Siguiendo a Kierkegaard, esto se debe a que la angustia posterior al salto cualitativo “es todo lo ambiguo que es posible” (1982, 80), pues ésta, al surgir de la ignorancia y la inocencia, no proviene del consentimiento moral a lo que se hace, sino de la esencia amoral de la angustia. Esto quiere decir que, así como Adán desobedeció a Dios movido por la angustia que creció tras la prohibición, y no porque prefiriera el mal, del mismo modo actuó Martim, no porque supiera lo que estaba haciendo, sino porque no pudo actuar de otra manera. Así que ignorar en el presente lo que se hace y sus consecuencias es la esencia del pecado o salto cualitativo. Quien peca no es propiamente un culpable, sino un inocente, o mejor, un estúpido, pues finalmente no somos tan culpables, somos más estúpidos que culpables (321). Lo paradójico es que esa misma inocencia o estupidez le permite a Martim empezar de nuevo al transformarse en el comienzo apenas arbitrario de un camino (21). Ahora,

gracias al salto, reconoce la libertad que lo caracteriza como individuo y tiene la posibilidad de ser independiente de Dios y de los otros. En esto consiste la espantada victoria (33) de no pertenecer. Ésta es la misma victoria de Adán tras comer el fruto prohibido. El resultado es el descubrimiento de la libertad como posibilidad. Todo parece que va bien hasta la sentencia. Adán es expulsado del Paraíso y Martim condenado a sufrir la esperanza.

Sin embargo, como ya se dijo, ambas sentencias son esencialmente la misma. La diferencia está en que en el relato bíblico la duración que media entre el pecado y el juicio es mínima, casi inmediata, mientras que en *A maçã no escuro* toda la novela se desenvuelve como un diálogo a la relación ambigua de Martim con el salto cualitativo y a su insuficiencia para comprender la culpa por sus propios medios. Sólo en las últimas páginas, cuando debe enfrentarse a *los otros* tras haber recibido la sentencia, es finalmente consciente de su culpa, o más bien de su estupidez. En otras palabras, si Adán no tiene tiempo para vivir el privilegio, el triunfo de ser independiente, *A maçã no escuro* es una metáfora de esa independencia pasajera que, no obstante, está condenada, como Adán, al exilio, a la soledad de no pertenecer (Batella Gotlib 151), al vacío del destino. La consecuencia es que *lo vivido como triunfo* –comer el fruto prohibido, tomar una manzana en lo oscuro sin que ella caiga (321)– *está sentenciado al fracaso*: el límite voraz del destino es infranqueable, y los otros, a quienes no se puede pertenecer, son el destino de Martim. Por eso el hambre y la sed lo doblegan en el último instante y, al ser incapaz de amarlos, pierde la última oportunidad de ser uno con ellos. Le está vedada la redención como finalidad. No obstante, a lo largo del camino tuvo acceso al máximo grado de lo posible (Bataille 17), a la comunión, al éxtasis o contacto no mediado del no-saber con lo desconocido (19), entendido éste como una redención o salvación negativa y momentánea de la necesidad –el hambre y la sed– transfigurada en obediencia sobrenatural (Weil 1993, 81).

¿Qué lleva, entonces, a que en *Las moradas* sea *la redención* la última finalidad entrevista, mientras que en *A maçã no escuro* lo es *el vacío inconsolable del destino*? ¿Por qué en un caso se impone, como un *triunfo*, la *obediencia* sobre la *necesidad*, y en el otro, como un *fracaso*, la *necesidad* sobre la *obediencia*? En *Las moradas*, para empezar, *lo arquitectónico* está hermanado con *lo ascético*, en tanto lo uno y lo otro buscan dar al camino espiritual un sentido unitario, interior y ascendente lo suficientemente claro como para servir de modelo. La elección de lo apropiado y lo inapropiado tiene en este libro como objetivo la depuración. Es, entonces, necesario, eliminar todo exceso que no vaya de acuerdo con la negación u olvido de sí para alcanzar con ello la máxima desnudez de espíritu, en la cual, muerto el amor propio –*la necesidad*–, sólo queda la entrega absoluta a la voluntad de Dios –*la obediencia*–. Cuando esto sucede, ya no hay nada que separe al alma de Dios, pues incluso lo adverso es recibido con gratitud como si en todo estuviera presente la fuente de agua viva. Incluso hay una especie de saciedad en la carencia, pues aunque haya hambre y sed no por ello deja de haber gozo y plenitud de amor. En esto consiste el matrimonio espiritual (1996, 217). Por eso *la redención* es, en este caso, la consecuencia directa de un camino fiel al modelo de Teresa, ya que, así como una pirámide se afila en la punta, un camino espiritual arduo y ascético termina en la perfecta negación de sí y en la aceptación absoluta de la voluntad de Dios.

Por el contrario, en *A maçã no escuro*, al no haber una noción arquitectónica y ascética del camino, ni un modelo imitable a seguir, *todo es excesivo*. El único filtro es la experiencia interior, el contacto no mediado con lo desconocido. Sin embargo, decir que éste es el filtro ya parece una contradicción si afirmamos con Bataille que la experiencia en sí es el extremo de lo humano, el máximo grado de lo posible (17). Pero efectivamente así sucede en la novela: la experiencia interior es la única autoridad expiatoria o refutadora de toda autoridad (22). En este sentido, el exceso de *la vía ardua*, y no la depuración ascética, es el camino hacia el éxtasis (34). Martim no se dirige, pues, hacia la desnudez o pobreza de espíritu como si su existencia dependiera de ese proyecto. Él simplemente está desnudo, inocente y estúpido como una ofrenda volátil que el viento arrebatara. Su pasiva presencia es excesiva por abierta y neutral. Por tanto, no es extraño que responda a lo desconocido obedeciendo con mansedumbre de esclavo (Lispector 1981, 16), ni tampoco que en vez de objetivo haya una desorientación esencial, un intenso y estéril perderse a la intemperie. Esto se debe a que la experiencia en sí no conduce a nada en específico. Es simplemente la comunión momentánea con todo.

Así, pues, si el éxtasis o experiencia interior es fruto de una depuración ascética en *Las moradas*, aquí es una consecuencia directa del estado abierto y receptivo de Martim, quien no necesita pertenecer a Dios ni a los hombres, sino obedecer a lo desconocido. En el primer caso, el *vínculo de pertenencia* agudiza la culpa o conciencia del pecado, la deuda con la perfección, mientras que en el segundo caso, la *falta de pertenencia* favorece un estado de *inocencia o estupidez*, en el cual *no hay deuda ni culpa* con nadie, sino una ambigüedad infantil y neutral parecida al sueño, aunque hay angustia. Pero, como dice Kierkegaard, “la angustia que existe en la inocencia, primero, no es una culpa, y segundo no es una pesada carga, no es un sufrimiento que no pueda conciliarse con la beatitud de la inocencia” (1982, 60). Lo paradójico es que Martim, en un acto de cólera, mató o creyó matar a su mujer, y sólo entonces, despojado de su antigua humanidad, se convirtió en inocente. Desde la ética, el proceso es inverso: quien mata se convierte en culpable. Pero Martim, después del gran salto, se convierte en inocente. Con la independencia conquista su individualidad amoral, como Adán antes de la sentencia, quien alcanza a sentir, al igual que Martim, la independencia angustiada sin juicio. Sin embargo, los dos están destinados a dar cuenta de lo que hicieron. Ésta es la única deuda: el destino los espera. La distancia entre ambos consiste en que uno tiene tiempo para ser inocente e independiente antes del juicio, mientras que el otro no.

Cuando se piensa en Adán y Eva tras la expulsión, aparecen dos seres desolados que caminan en la vastedad inconmensurable de la tierra. Todo es excesivo y necesario: trabajar, procrear y morir. No hay nada más allá. El horizonte es apenas una tierra desconocida y el cielo pesa como la culpa, como la roca sobre Sísifo. *La necesidad* —el hambre y la sed— se impone como principio de toda acción. Pero al final queda un grave vacío interior que interroga, y el mundo es también, como un espejo, la misma incógnita. Antes de la sentencia, Martim experimenta lo mismo, pero no todavía bajo el peso de la culpa, sino en la ambigua tensión angustiada de la inocencia. Es ahí donde siente el deber de “dar un destino a un enorme vacío que aparentemente sólo un destino enche” (110). De hecho, toda la novela, a excepción del momento de la sentencia y del fracaso final, es la empresa o misión dilatada de Martim por aprender a ocupar su lugar en el mundo,

después de que, sin saber cómo, ha dejado de pertenecer a *los otros*. Es también el drama de la independencia humana que, resguardada aún por la ambigüedad de la inocencia, huye de su destino implacable: los otros y la esperanza. Pero, sobre todo, es ese lapso de angustia, plenitud y libertad posterior al pecado o salto cualitativo y previo al juicio. De alguna forma, lo imperceptible en el relato bíblico cobra significado en *A maçã no escuro*. Martim permanece en la ambigua tensión de la inocencia después del gran salto y antes de la sentencia, mientras que para Adán todo es rotundo y fugaz: desobedece y es expulsado, era inocente y ahora es culpable. En Martim, por el contrario, “es llevada la inocencia hasta lo extremo [...]. No es culpable, y sin embargo hay en ella una angustia, como si estuviera perdida” (Kierkegaard 1982, 63). Sin embargo, lo fulminante del juicio es devastador en ambos casos, pues el precio que se paga por la estupidez merece condena y el hombre es incapaz de comprender esa frívola ecuación, aunque deba aceptarla. Adán y Eva parten resignados del paraíso y Martim debe enfrentar, cara a cara, la vacuidad de su destino, el sinsentido de la esperanza.

En *A maçã no escuro*, el recorrido previo a la revelación de la fatalidad (es decir, casi toda la novela) está marcado por una suerte de conciencia vigilante, pero al mismo tiempo inconsciente, sonámbula. Esta es justamente la conciencia anterior a la culpa, que es, de igual modo, *inocente e inconsciente* a la vez. Es la misma plenitud a la que *Las moradas* apunta como finalidad: la negación de sí como afirmación interior de lo sobrenatural. Pero aquí no hay un compromiso ascético y ascendente con lo deseado, sino una disposición absoluta o mediocre a lo desconocido que puede o no conducir a la unión. En este sentido, retomando a Kierkegaard, el espíritu de Martim –el hombre– está como soñando (1982, 59), en tanto que, a pesar de haber dado el gran salto, no se ha definido como carácter consciente de su culpa. Esto le da, sin embargo, la libertad de ser él mismo como un hombre que se reconoce y percibe el mundo por primera vez:

É que tudo estava provavelmente se manifestando para Martim, assim como as flores se abrem em determinado momento e nunca estamos perto para ver. Mas ele estava. Pela primeira vez estava presente no momento em que acontece o que acontece E ele! ele era esse homem que pela primeira vez se dava conta, não apenas por ouvir dizer, mas inquietantemente de primeira mão. Ele era exatamente esse homem. Estranhou-se então como modo arrebatado de se reconhecer. (109)

Si *los otros* crean sociedades cuya base es la imitación por relevos, Martim rompe el vínculo con la humanidad por medio del gran salto. De repente, ya “não era mais um colaborador dos outros” y “se achava incapacitado de imitar” (33). Era simplemente él mismo, *ese hombre* impersonal que reconoce y asiente. Para Kierkegaard, el salto cualitativo es lo primero que determina al individuo, aquello que le da conciencia de su singularidad respecto al mundo (1982, 100). Lo mismo pasa con él: el acto colérico e inclasificable que lo separa de los otros le da, al mismo tiempo, la oportunidad de ser él mismo, así como no pertenecer a los demás es el primer paso en el arduo camino de pertenecerse. Sin embargo, a diferencia de Adán, Martim tiene tiempo para caminar antes de la sentencia, aunque también deba, irremediabilmente, asumir contrariado su destino.

Así como Dios descansa de su obra el séptimo día –*sabbath* para judíos, *domingo* para cristianos– (Gén. 2, 2-3), Martim, coronando el tiempo con su presencia, es como un hombre que acaba de ser creado antes que la humanidad: “Cada coisa estava no seu lugar. Como um homem que fecha a porta e sai, e é domingo. Além do mais, domingo era o primeiro dia de um homem. Nem a mulher fora criada” (24). En el principio era apenas eso: un hombre estupefacto que se da cuenta de que es un hombre. Todo lo vivido, como en una vaga nebulosa, no es nada en especial. Lo único significativo de su antigua vida es la certeza de haber roto su vínculo con los otros por medio de *un acto*. Pero esto es simultáneamente tan ambiguo que ni siquiera es un recuerdo, sino apenas una confirmación inconsciente de algo que se olvidó y que es imposible precisar. No obstante, esta imprecisión basta para identificar un *antes* y un *después*, el gran salto o paso de la *imitación al ser*, de *comprender*, como alguien que imita, a *no comprender*:

Porque mesmo a compreensão, a pessoa imitava. A compreensão que nunca fora feita senão da linguagem alheia e de palavras.

Mas restava a desobediência.

Então — através do grande pulo de um crime — há duas semanas ele se arriscara a não ter nenhuma garantia, e passara a não compreender. (31)

Siguiendo a Bataille, el éxtasis o experiencia interior es una refutación del saber (22), en tanto que todo saber humano –incluyendo costumbres o formas de vida–, parte de la imitación. La vida humana, entendida como una serie de convenciones sujeta al lenguaje y a los códigos (legislativos, morales, religiosos) que supedita a los individuos a un patrón general y colectivo, desaparece en su organicidad abstracta en el éxtasis, cuyo sustento no es la imitación, sino la no-comprensión: el contacto del no-saber con lo desconocido. Cuando Martim, al negar el saber imitativo, niega la humanidad, alcanza una independencia que le permite ser él mismo: “no seu primeiro domingo, ele era” (29). Esa independencia, tan parecida a la inocencia del primer hombre, del hombre anterior a *la humanidad*, es el éxtasis mismo: Adán antes de la culpa. Sin embargo, ese hombre ha desobedecido, pero eso no le quita el sutil triunfo de haberse liberado del lenguaje de los otros y de ser, de alguna forma, inocente: ““Perdi a linguagem dos outros”, repetiu então bem devagar como se as palavras fossem mais obscuras do que eram, e de algum modo muito lisonjeiras. Estava serenamente orgulhoso, com os olhos claros e satisfeitos” (28).

Al abolir el poder de las palabras en virtud de la muda comunicación con lo desconocido, está despojándose de su dependencia a los otros y también de la noción de proyecto (Bataille 33). Ya no es un hombre que vive en sociedad y conserva con sus semejantes el pacto de imitación. Tampoco es un asceta que quiere ascender, por medio de la domesticación de sí mismo, a la beatitud inefable de la salvación. Ha negado el código establecido en virtud de la experiencia interior, ganando con ello la posibilidad de *ser*. Su independencia, en principio, es gozosa: realmente es un triunfo de su singularidad. No importa, entonces, que el medio para alcanzarla haya sido la desobediencia, el gran salto, si el placer de ser el primer hombre en el mundo es más intenso y profundo que su antigua vida. De manera que todo lo conocido hasta ahora bajo el imperio de la imitación debe conocerse de nuevo en la diáfana y oscura comunicación del éxtasis. En eso consiste

el camino de Martim: en *conocer* la realidad por primera vez, paso a paso, como una manzana que se toma en lo oscuro (284, 321). Vale la pena recordar que esta forma de *conocimiento*, equivalente a la unión sexual, es un contacto cuerpo a cuerpo con la realidad que manifiesta la verdad esencial de las cosas y que no tiene nada que ver con el lenguaje humano. Es el conocimiento pleno aludido por San Pablo, donde Cristo vive en el alma (1 Cor. 6, 17) y es el todo y en todos (Col. 3, 11), pero sin Cristo: lo desconocido, que es la fuerza que impulsa y enajena a Martim, sustituye al Dios encarnado y aprehensible. Entonces, si el objetivo en *Las moradas* es alcanzar la perfecta negación de sí para que Cristo viva en el alma como máximo grado de lo posible, la preeminencia de la experiencia interior en *A maçã no escuro* –no como finalidad sino como principio y autoridad–, elimina la noción ascética de proyecto, de camino espiritual interior y ascendente, a favor de la *vía ardua* y *excesiva* cuyo único proyecto es la abolición del proyecto y del poder de las palabras (Bataille 33).

De modo que si Teresa de Jesús instiga a su lectores a la máxima depuración ascética, a la perfecta negación de sí, Clarice Lispector revela en Martim la ausencia de proyecto que, no obstante, es también *un camino*, o mejor, *una forma de caminar* que no depende de nada diferente a la experiencia en sí. Teresa ofrece *la cruz como camino* hacia la perfecta obediencia e imitación de Cristo, mientras que Martim se aproxima al mundo como Adán a *la fruta prohibida*. Al respecto, Simone Weil, en *La gravedad y la gracia*, expresa una idea que puede dar bastante claridad sobre lo dicho:

El árbol del pecado fue un árbol de verdad; el árbol de la vida fue un madero. Algo que no produce frutos, sino únicamente un movimiento vertical [...]. Es posible matar dentro de sí la energía vital conservando únicamente el movimiento vertical. Las hojas y los frutos son un derroche de energía cuando lo único que se pretende es subir.

Eva y Adán pretendieron buscar la divinidad en la energía vital. Un árbol, un fruto. Pero la divinidad está dispuesta para nosotros en madera muerta, cortada geométricamente a escuadra, de la que cuelga un cadáver (128).

La crucifixión de Cristo, que es, al mismo tiempo, la perfecta negación de sí, es el modelo de todos los actos de obediencia (1993, 119), ya que, “aunque era Hijo, por lo que padeció aprendió la obediencia; y habiendo sido perfeccionado, vino a ser autor de la eterna salvación para todos los que le obedecen” (He 5, 8-9). De ahí que, como en *Las moradas*, tanto *negación de sí* como *obediencia* están indisolublemente unidas en la forma concreta de la cruz, la cual, por vía negativa, *afirma a Dios y supera la necesidad*. Diferente del derroche corpóreo y sensorial que conduce al árbol de la verdad, la cruz, que es la extinción de la energía vital en favor de la obediencia, es el árbol de la vida. En otras palabras, lo que niega la vida revela la Vida, el Bien que está más allá de lo sensible, la *redención*, “porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará” (Mat. 16, 25), mientras que el camino al árbol de la verdad, aunque placentero, conduce al encuentro con la fatalidad del *destino*.

Fue *la angustia de la inocencia*, acentuada por *la prohibición*, lo que obligó a Adán y Eva a comer la fruta prohibida (Kierkegaard 1981, 59). Aunque en ese momento todavía no sentían las verdaderas dimensiones de *la culpa*, que serían temiblemente concretas –

expulsión del paraíso, trabajo, dolor, esperanza y muerte—, accedieron, impulsados por la angustia y el placer, a lo que deseaban. Apetecían lo prohibido en la tensión de la angustia, y ese deseo, convertido en acto y derroche innecesario de energía contraria a la obediencia, a la voluntad de Dios, trajo sobre ellos el juicio. Digamos de nuevo que Martim es una extensión de ese estado dramático de Adán y Eva anterior al juicio, en el cual, habiéndose consumado *el acto* —crimen, desobediencia, pecado o gran salto—, la inocencia permanece como un incipiente conocimiento de sí y de la realidad, ya que lo puramente singular e independiente del hombre es ahora reconocible. Entonces comienza un camino donde sólo la experiencia interior, y no ya la imitación de las convenciones humanas, media entre el hombre y el mundo.

Es éste el camino de Martim: un paulatino reconocimiento de sí mismo y del mundo que surge de la no comprensión y la falta de garantías (Lispector 31). Él, que antes creía ser alguien y ocupar un lugar entre los hombres, descubre de repente que todo es nuevo, o mejor, que nunca antes había visto. La libertad recibida tras el *gran salto* lo deja desnudo. Para la humanidad políticamente correcta es un infractor, un criminal, un hombre que *desobedece* la ley, pero él, inocente, no sabe nada, y en la inconciencia que produce la visión excesivamente nítida y objetiva de las cosas, lo ve todo por primera vez, y esa visión lo enajena, lo obliga a avanzar. Lo desconocido, que es el fondo inaprehensible de la visión, sustituye a Martim, lo posee y lo arrastra por los imprevistos caminos de la *obediencia*. Sin embargo, en momentos retorna la angustia de *la necesidad* —el hambre y la sed— como un vago presentimiento del destino y la oquedad insustancial de todo, aunque sólo en las últimas páginas triunfa esta incómoda verdad. De ahí que la cuidadosa estructura de la novela, en vez de conservar, como *Las moradas*, una forma interior, vertical y ascendente que busca alcanzar la desnudez de la cruz, no exprese en su totalidad más que *el irónico monumento de un fracaso ante la despiadada e inefable burla del destino*. Ese fracaso es también, en esencia, el mismo de Adán y de la escritura. Veamos por qué.

Retomando lo dicho en el capítulo anterior, la soledad de no pertenecer (Batella Gotlib 2007, 151) y la conciencia prematura de la culpa fueron los principales motivos que llevaron a Clarice Lispector a encontrar en la página en blanco la mejor forma de conciliar *lo posible y lo maravilloso* (125), ya que, aunque no se tenía la lámpara de *Aladino*, la palabra podía alcanzar lo imposible. Esto debía buscarse, no ya en el capricho fantasioso e ingenuo, sino en la aceptación extasiada de la realidad, donde se pone de manifiesto que en lo posible subyace lo imposible, así como en lo natural impera lo sobrenatural. Era necesario, entonces, reducirse hasta “esse lugar que é nossa terra comum e solitária” (Lispector 307), donde el *Patito feo* descubre el fondo de su belleza incomprendida y logra pertenecer al mundo, como Martim, que después del salto encuentra que sólo dejando de pertenecer a los otros comenzaba a pertenecerse a sí mismo y a la vida. En ambos casos el *error primordial* es la apertura de un nuevo camino. Y este camino es, según Benedito Nunes, la vocación: un llamado que se *debe* y se *quiere* cumplir (50), una *pasión*, una *necesidad* que es un *deber*. Dicha necesidad apremiante es la palabra prohibida que no puede ser pronunciada (38), la gota de agua que no quita la sed, la manzana que una mano, entorpecida de amor, alcanza en lo oscuro (Lispector 284). Es lo inefable que llama y la exuberancia apetecible del árbol de la verdad. De modo que lo trágico resulta del

contacto, pues así como Adán es condenado a la muerte, a las fatigas y a la esperanza después de comer la fruta prohibida, del mismo modo Martim y la escritura no pueden liberarse completamente de *la necesidad* y son, por tanto, incapaces de redimirse del drama. Estamos, pues, ante el fracaso de lo humano y la victoria inefable del destino. ¿Pero qué clase de destino es este? El del exiliado que, a pesar de sentir momentáneamente –cuando *la obediencia* lo guía– que *hace parte de todo*, está condenado a ver –cuando ataca *la necesidad*– que *no hace parte de nada*.

La soledad de no pertenecer es el destino de la escritura y el de Martim, así como el destierro es el destino de Adán. Por eso, cuando el único campo de acción es el estéril horizonte, el fracaso de la pasión ante la fatalidad es inminente, ya que si no hay nada que eleve al hombre por encima de sí mismo y del mundo, es imposible que la obediencia se imponga sobre la necesidad como algo perdurable. Esto se debe a que los ondulantes caminos de la tierra, aunque puedan parecer un ascenso, no redimen completamente. Los frutos se tocan, se ven y se comen, pero también se pudren. Los cuerpos se poseen, se miran de lejos y se apetecen, pero mueren. La seducción de las formas da una sensación fortuita de eternidad, pero todo perece. Finalmente, la ansiosa necesidad vuelve cuando se hace patente la precaridad de lo sensible y lo infructuoso y pasajero de todo deseo. Aun así, cuando lo desconocido se apodera del interior y lo somete a sus designios, la plenitud de la obediencia supera la necesidad. Es el éxtasis. Sólo entonces el hombre conoce su lugar y cabe en el mundo (214), pero cabe, no cuando quiere, sino cuando la confluencia de las circunstancias y la atención lo permiten.

Caber es consentir. En palabras de Simone Weil, es un esfuerzo de la *atención*, no de la *voluntad*, una actitud de espera pasiva y abierta (1996, 119). A lo largo del camino, Martim experimenta esto cuando comulga con las cosas. Recordemos la subida a la cima de la montaña, donde le fue permitido sentir en carne propia lo que no se sabe pedir: el cumplimiento de la promesa hecha a una persona cuando esta nace (Lispector 1981, 48); también la oscura identificación con las vacas (298) y las plantas (79). Pero la comunión sólo acontece cuando no queda nada personal en el hombre y es su interior como *el vacío resonante de una catedral* (34). Sólo en el olvido de sí (Santa Teresa 1996, 223), que es el centro de la humildad (San Juan de la Cruz 138) y la verdadera pobreza de espíritu (Eckhart 106), se consigue la elevación de la obediencia por medio de la sujeción, el máximo grado de lo posible o momento contemplativo (Benedito Nunes 51) donde se ve sin lenguaje el fondo de todo. Esta visión pura de las cosas es lo que Hélène Cixous llama “ver en ausencia propia” o “ver como Dios ve” (44). No estamos lejos del conocimiento pleno en tanto que la imitación y la unión con *la obediencia* de las cosas –belleza del mundo (Simone Weil 1993, 109)– supera *la necesidad*. Pero no hay que olvidar que en este caso Cristo está ausente como modelo. No hay, pues, una forma de pertenecer a una instancia por encima del mundo y, por tanto, aunque *la experiencia interior aparezca como principio vertical* que trasciende lo humano, la *horizontalidad desértica y estéril de la tierra* termina imponiéndose como signo fatal del destino. Sí, el fruto del árbol de la verdad está al alcance de la mano. El mundo es, en sí mismo, como una manzana que se toma en lo oscuro. Hay placer en el contacto, derroche de energía vital como en el sexo y la angustia posee todavía la ambigüedad de la inocencia. No hay deudas con nadie ni tampoco la claridad de la culpa –no se pertenece a Dios ni a los hombres–, sino un

compromiso inaplazable con el presente. Sin embargo, la aparente libertad de Martim y de la escritura está condenada a su infinita y estéril repetición, y en eso consiste el encuentro final con el destino y *el fracaso irónico de lo humano*, pues cuando se descubre la vacuidad de la inocencia y el sinsentido que implica enfrentarse cara a cara con la soledad de no pertenecer (Batella Gotlib 151), es imposible elevarse obediente por encima de la necesidad y aceptar con sumisión y gratitud lo que venga. Por el contrario, una voraz contradicción interior toma la forma del hambre: "eu, meu filho, eu só tenho fome. E esse modo instável de pegar no escuro uma maçã — sem que ela caia" (321). Martim descubre que no puede escapar de su destino, y aunque no quiera asumir la verdad y su amargo sabor imprevisto, se entrega a los otros contrariado, impotente. Recuerda en la crisis el éxtasis —"ele só quis plantas, as plantas, o silêncio das plantas"(320)— pero no puede caber en el mundo, no consigue amar en la luz la mentira de sus semejantes, a quienes debe dar cuenta. Martim los reconoce, pero no en la contemplación unitiva, sino en la diferencia irreconciliable. Acepta resignado y niega hambriento. No puede amar a sus enemigos, pero debe entregarse.

El fruto del árbol de la verdad (Simone Weil 1994, 128), aunque apetecible y revelador, abre el camino al destierro de la soledad de no pertenecer. Puede que antes de alcanzar la magnitud aplastante de la consecuencia, el placer excesivo de ser y el éxtasis persuadan a Martim de su destino. Pero lo cierto es que tarde o temprano, aunque no pueda comprender la razón, deberá sentir el peso injustificado de la culpa en la incompreensión de la inocencia. Por eso, aunque inocente como Adán, es incapaz de comprender lo que merece. Sólo puede reconocer su estupidez y sentir cómo el peso del destino lo reduce a una angustia y un hambre incontenibles: "Não creio, disse ele com fome, procurando na cara dos homens aquilo que um homem procura. Estou com fome, repetiu desamparado. Deveria agradecer a Deus a sua fome? pois a necessidade o sustentava" (321). Como dice literalmente, *la necesidad*, y no *la obediencia*, lo sustentaba. De ahí que *el destino*, y no *la redención*, lo sometiera, así como pertenecía a la necesidad, y no a Dios. ¿Y qué es la necesidad sino el movimiento sin sentido de *la pasión* cuya causa y finalidad es ella misma? De modo que tanto la escritura como el drama inconcluso de Martim es, como señala Benedito Nunes, "una pasión [...] en el sentido de sufrimiento infligido, que precede a la muerte y la prepara" (54). Esta pasión es motivada por el conocimiento inefable dado en la experiencia en sí, donde es posible caber en el mundo. Pero el reconocimiento devastador del destino revela la inútil esterilidad de la experiencia. Entoces, lo único posible es asumir la esperanza y la libertad, no como garantías positivas de superar el destino, sino como el principio sin finalidad de la pasión que sólo depende de la necesidad, del drama sin redención de lo existente.

Por el contrario, el árbol de la vida es una cruz inerte y sin frutos de la que cuelga un cadáver (Simone Weil 1994, 128). Es la máxima desnudez, la más concisa expresión material de la perfecta negación de sí y la perfecta obediencia. La cruz supera la necesidad en el sufrimiento, por eso da vida, mientras que el árbol de la verdad perpetúa la necesidad en el placer, por eso mata. La cruz inspira en quien la contempla *un fértil movimiento vertical*; el fruto del árbol de la verdad *un perderse horizontal e ilusorio en la ondulante y estéril superficie de la tierra*. Así, pues, si *Las moradas* se ciñe a la cruz como modelo de perfección humana y posible superación metódica de la necesidad, en *A maçã*

no escuro se expresa el drama del hombre que, habiendo alcanzado el máximo grado de lo posible, debe reconocer –ese es su destino– que depende de la necesidad y que el fruto del árbol de la verdad no redime del drama sin redención de lo existente, sino que lo intensifica. Si en el primer caso la estructura arquitectónica del libro no sólo tiene un sentido estético, sino espiritual y ascético como el movimiento vertical de la cruz, en el segundo caso, en vez de haber una depuración ascendente que conduzca a la obediencia definitiva, hay un perderse, un caminar sin sentido de lo bajo a lo alto y de lo alto a lo bajo, una desorientación que oscila entre el éxtasis fortuito de la obediencia y la crisis de la necesidad, frutos ambos del contacto excesivo y no mediado con el mundo, y no del riguroso ejercicio de la ascesis.

Si nos detenemos en Teresa de Jesús y *Las moradas*, el sentido de pertenencia a Dios está ligado a *la culpa* y, como ya se vio, ésta es motivada, primero, por *la conciencia del pecado*, y, segundo, por *la deuda* amorosa que se tiene con Dios. Pero cuando el camino comienza tras la ruptura con el vínculo de pertenencia, como es el caso de *A maçã no escuro*, *la inocencia* y *la angustia*, paradójicamente, anteceden a la culpa y expresan el drama previo a la sentencia. Por eso, así como a Adán y a Eva los espera el destierro y no el paraíso, a Martim lo espera el destino, el reconocimiento del fardo de la necesidad, y no la redención. La causa no es la culpa, sino la dependencia del deseo, que es la fuente de toda experiencia y el único refugio de la monótona fatalidad, “pois tudo tem um único ponto máximo, e cada coisa tem uma vez, e depois nos preparamos para a outra vez que será a primeira vez —e se tudo isso é confuso, nisso tudo somos inteiramente amparados pelo que somos, nós que somos o desejo”(310). Es el deseo lo que lleva a un cuerpo a acercarse a otro cuerpo, el hambre que conduce al depredador a devorar a su presa, pero también es la mano o la mirada que se acerca, sin lenguaje, a la presencia indiscutible de las cosas. Hay parte de él en *la obediencia*, pero también es *el fondo inescrutable de la necesidad* y lo único que ampara a Martim en la crisis. En la soledad de no pertenecer, el deseo y la esperanza le pertenecen y constituyen su libertad y su condena, como lo era la escritura para Clarice.

Ahora bien, si somos el deseo, la depuración ascética propuesta en *Las moradas* pretende negar lo que somos para encontrar lo deseado, como dice la sentencia de San Juan de la Cruz: “Niega tus deseos y hallarás lo que desea vuestro corazón” (94). Esto quiere decir ser fiel a Cristo con un deseo puro y una humildad sincera en la negación de sí y *la obediencia* para superar el círculo vicioso de *la necesidad*, pues sólo entonces, en la apreciación desapegada de todo, es posible aceptar con gratitud lo que venga, gozo o sufrimiento, sequedad o abundancia, y en esto consiste *la redención*, que no depende de la esperanza de salvación, sino que es, en palabras de Simone Weil, una “fidelidad en vacío” (1994, 73) capaz de conformarse con todo por amor a Dios. Pero para ello es necesario rigor: el sometimiento del cuerpo al Espíritu, la domesticación de las pasiones, la oración y el olvido de sí. En pocas palabras, es preciso reconocer, por *vía ascética*, *la culpa* y *la deuda* que separan de Dios, es preciso *saberse culpable* para eliminar lo innecesario y caminar con mayor ligereza en sentido vertical. Cuando esto ocurre se goza de la verdadera libertad, que es un sometimiento absoluto a la voluntad de Dios. El hombre queda libre del deseo y la esperanza que lo impulsan a buscar la fruta del árbol de la verdad, y se sujeta a la obediencia con la fuerza pasiva de la humildad y el deseo

purificado en la privación. De manera que el apaciguamiento de la energía vital a favor de la obediencia es el movimiento vertical de la cruz, mientras que el derroche horizontal apega al deseo y a la necesidad.

Teniendo presente que *Las moradas* es metáfora del primer movimiento y *A maçã no escuro* del segundo, vale la pena decir que ambos textos confluyen en lo siguiente: sólo en el vacío hay plenitud, sólo cuando nada se quiere todo se posee. En eso consiste la redención de la que me he ocupado en este capítulo, la cual tiene que ver, no con la esperanza en el futuro glorioso de la vida eterna, sino con la posibilidad de enfrentar el presente en toda su pureza sin renegar, pues “lo que es apto para todo es eterno. En eso únicamente reside el premio de lo que llamamos experiencia” (100). Dice Lao-Tse que quien conoce el secreto de la Vida y de la Muerte

camina sobre la tierra
sin temor al rinoceronte ni al tigre;
avanza por en medio de un ejército
sin huir de las corazas y las armas.

Porque ninguna de estas cosas encuentra
sitio alguno para la Muerte (1993, 50).

Del mismo modo Martim cuando obedece a lo desconocido o la mariposa blanca que muere en la fuente de agua viva (217-18): como pasa con Cristo, la muerte no se enseñoorea más de ellos (Rom. 6, 9) porque reconocen en sí mismos el secreto de la Vida y de la Muerte, la invulnerabilidad de lo eterno que rompe las cadenas de la necesidad. Éste, como dice Simone Weil, es el único premio de la experiencia. No depende, por tanto, de un anhelo que escape al presente, sino de una perfecta aceptación del instante. Esa aceptación, que es el triunfo de la obediencia sobre la necesidad, es el momento contemplativo (Benedicto Nunes 51) que toca Clarice Lispector con sus palabras y la finalidad a la que apunta Teresa de Jesús en *Las moradas*. Pero no hay que olvidar que esto, aunque parezca fácil, es fácil cuando se da pero imposible cuando se quiere, “lo más recio que se puede hacer” (Santa Teresa 2009, 186), “la facilidad más difícil que todos los esfuerzos” (Weil 1993, 119). Vuelve, entonces, la escena de *Stalker*: ¿qué les impide dar el paso y entrar en *la habitación*? La dificultad que impone la misma falta de fe de Martim en el último momento, que a su vez es la ausencia de una contrición capaz de disminuirlo lo suficiente como para caber en el mundo, pues para dar el salto en virtud del absurdo es justo reconocer el exceso innecesario que separa de la unión: *la culpa*.

En otro momento de la novela, Martim parece reconocer el fondo de su acto, y lo ve directamente como un crimen. El miedo le revela la salvación como posibilidad: “Ele só queria agora se agregar aos salvos e pertencer —o medo levará-o a isso. À salvação. E com o coração ferido de surpresa e alegria, pareceu-lhe por um instante que acabara de encontrar a palavra. Seria à procura dessa palavra que ele saía de casa?” (Lispector 1981, 211). Pero, volviendo a la dificultad, ¿cómo encontrar en los otros la salvación? ¿Cómo entregarse y pertenecer a esos seres que imitan y mienten y son verdaderos? Martim se subleva contra sus extraños semejantes y al negarlos en secreto pierde la posibilidad de

pertenecer y de salvarse de la necesidad. No encuentra en ellos lo que un hombre busca (321). Prefiere la soledad del destierro a la aceptación de sus enemigos, el arduo destino a la redención, así como el Profesor y el Escritor en *Stalker* prefieren sus vidas desgraciadas antes que creer. Para sentir culpa es necesario disminuirse y pertenecer, y Martim *no quiere ni puede hacerlo*. Por esa afirmación de su deseo, no cabe en el misterio ni puede experimentar *la salvación*, entendida como *la redención de la necesidad por medio de la obediencia*. Está lleno de sí, colmado hasta los bordes de hambre y soberbia. Ha conocido la verdad en lo oscuro –“plantas, as plantas, o silêncio das plantas” (320)– y los otros no son esa verdad, o por lo menos él no consigue verlo así. Como Adán y Eva, se queda con el sabor inefable de la fruta prohibida y acepta su fracaso, su condena: sufrir la esperanza, no por haber desobedecido, sino por haber conocido la verdad. Ese es el destino que le corresponde por no pertenecer a los otros ni a Dios: seguir luchando incesantemente por pertenecerse a sí mismo en la desolada independencia, como la mano de Clarice – gobernada por *la pasión y la necesidad*– sobre la página en blanco.

Es éste el fruto del árbol de la verdad: alcanzar la satisfacción momentánea en el placer, la manzana en lo oscuro, y cargar después con el hambre y la sed sin objeto que obligan a caminar. Para Clarice la escritura, que era su pasión y su condena –un sufrimiento infligido y necesario (Benedito Nunes 54)–, era semejante a ese caminar sin rumbo sobre la ondulante y estéril superficie de la tierra: le ayudaba a avanzar por el desierto de la vida, pero no la saciaba completamente, o sólo lo hacía en el instante de pertenecerse, de escribir (Batella Gotlib 151). El caso es que ni en la vida ni la escritura conseguía liberarse de la necesidad, y esto se debe, quizás, a la sensación de no pertenecer que la acompañó siempre. Esa dificultad, tan parecida al encuentro final de Martim con los otros o al peso de la roca sobre Sísifo, era vista por medio de la palabra y aminorado su efecto devastador, pues, como dice Camus, “las verdades aplastantes perecen al ser reconocidas” (136) y la escritura facilita el reconocimiento por medio del cual *el destino* se hace menos pesado.

De ahí que tanto la vida de Clarice como su pasión por la escritura conduzcan al encuentro con la misma verdad: si no se pertenece a Dios ni a los otros, por lo menos se depende de *la necesidad*, y ésta, aunque precaria, es urgente e inútil, como una gota de agua siempre disponible e insuficiente. Esto no quiere decir que el acceso al éxtasis, a la plenitud de la obediencia, sea imposible. Por el contrario, esta desnudez indigente y esencial es indispensable para alcanzar el máximo grado de lo posible. El problema es que el contacto con la cima de la experiencia nunca es duradero y, como no hay un sentido de pertenencia, no hay manera de encontrar el método para alcanzar la desnudez central e interior, como ocurre en *Las moradas*. Sólo quedan dos posibilidades: o el vacío interior supera la necesidad casualmente al dejarse colmar por lo desconocido, o la verdad aplastante de la necesidad se impone como un triunfo sobre el fracaso humano ante lo inefable. En otras palabras, o lo inefable permanece adentro, puro e incomprensible, o arremete afuera con secreta violencia. En el primer caso, hay una suerte de redención fugaz o salvación negativa, pero en el segundo es imposible liberarse de la necesidad, y, como hemos visto, aunque *redención* y *destino* oscilen en *A maçã no escuro*, es al final el destino el encargado de fulminar a Martim, quien ahora sólo dispone de la terrible esperanza y del vacío de necesidad.

Pero la cruz, el árbol de la vida –un madero muerto y sin frutos de donde pende un cadáver–, enseña, por el contrario, el movimiento vertical (Weil 1994, 128) que redime de la estéril y engañosa horizontalidad del mundo, revelando materialmente la redención: obediencia que supera la necesidad. Así, pues, el objetivo de Teresa de Jesús en *Las moradas* es que todo aquel que lea su libro se esfuerce en alcanzar la desnudez de la cruz, el centro del Castillo interior, la habitación celestial donde el alma es una con Dios, así como Cristo, incluso en la extrema carencia, bajo ninguna circunstancia deja de ser uno con el Padre. No obstante, para ello es preciso olvidarse de sí y afianzar el deprecio propio en la contemplación de Cristo, donde aparece la distancia que media del Creador a la criatura, de la Perfección a la imperfección, pues, como dice en las *Moradas Primeras*, “jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza acudamos a nuestra bajeza, y mirando su limpieza veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes” (1996, 30). De modo que conocerse es conocer el pecado, la culpa que separa de Dios y que acrecienta la deuda con Su amor. Por eso, partiendo de esta noción de pertenencia, es imposible ascender interiormente a Dios si no es negándose a sí mismo y purificándose en la humildad de todo aquello que impide la unión. Entonces, no es el exceso el camino que conduce a la redención, sino la ascesis, cuya finalidad, en este caso, es el matrimonio espiritual: morir en vida para que Cristo viva en el alma (1996, 217-18), morir al deseo que apega al fruto del árbol de la verdad –siendo su consecuencia directa el pecado y la muerte–, y nacer a la desnudez vertical de la cruz que nada pide ni espera y lo da todo de sí.

Bibliografía

1. Corpus primario

Lispector, Clarice. *A maçã no escuro*. Río de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. Impreso.

Teresa de Jesús. *Las moradas. Conceptos del amor divino*. Buenos Aires: Losada, 1996. Impreso.

2. Libros y artículos

Bataille, Georges. *La experiencia interior seguido de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*. Madrid: Taurus, 1981. Impreso.

Batella Gotlib, Nádía. *Clarice, una vida que se cuenta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007. Impreso.

Borelli, Olga. "Imagen de Clarice Lispector". *Revista Anthropos. Extra 2 (1997): 30-32.*

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada, 2007. Impreso.

Carrión, María. *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Barcelona: Anthropos, 1994. Impreso.

Dámaso Cicharro. "Estudio introductorio". *Libro de la vida*. Madrid: Cátedra, 2004. 17-95.

Cixous, Hélène. "Ver a no saber". *Revista Anthropos. Extra 2 (1997): 44-46.*

Cortés Peña, Antonio Luis. "La Castilla de Santa Teresa". *Cuadernos de historia 16 1985: 2-8.*

De la Concha, Victor García. "Un nuevo estilo literario". *Cuadernos de Historia 16 (1985): 25-32.*

Eckhart, Maestro. *El fruto de la nada*. Madrid: Alianza, 2011. Impreso.

Egido, Teófanos. "Santa Teresa y su obra reformadora". *Cuadernos de Historia 16 1985: 17-24.*

Romano de Sant'Anna, Affonso. "Entrevista" *Revista Anthropos. Extra 2(1997): 8-14.*

San Juan de la Cruz. *Obra completa*. Burgos: Monte Carmelo, 2010. Impreso.

Santa Teresa de Jesús. *Camino de perfección*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009. Impreso.

----- . *Libro de la vida*. Madrid: Cátedra, 2004. Impreso.

Kierkegaard, Soren. *El concepto de la angustia*. Madrid: Editorial Espasa- Calpe, 1982. Impreso.

----- . *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada, 1947. Impreso.

Lao-Tse. *Tao-te-king*. Bogotá: Shaolin, 1993. Impreso.

Márquez Villanueva, Francisco. 1983. "La vocación literaria de Santa Teresa". *Nueva Revista de Filología Hispánica. 32: 2. 355-79.*

Maura, Antonio. "Presentación". *Revista Anthropos. Extra 2 (1997): 36-40.*

Nunes, Benedito. "La pasión de Clarice Lispector". *Revista Anthropos. Extra 2 (1997): 46-54.*

Platón. *Fedón*. Madrid: Tecnos, 2002. Impreso

----- . *La república*. Madrid: Alianza, 1988. Impreso.

Porchia, Antonio. *Voces reunidas*. Valencia: Pre-Textos, 2006. Impreso.
Tarkovski, Andrei. *Esculpir en el tiempo*. Madrid: Rialp, 2013. Impreso.
Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Losada, 2008.
Impreso.
Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1993. Impreso.
----- *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003. Impreso.
----- *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994. Impreso.