

# El fin del deseo y el comienzo de la unión con Dios: conexiones entre *La Celestina* y la literatura mística del siglo XVI a través del psicoanálisis

Dr. Alfredo Ignacio Poggi  
University of North Georgia

## RESUMEN

---

Este artículo conecta la obra de Fernando de Rojas con la literatura mística española del siglo XVI y reconoce en ellas una cosmovisión compartida con respecto al deseo. En ambas visiones, los actores femeninos cobran el protagonismo en la administración del deseo y la inmanencia fragmenta el orden trascendente medieval escolástico. Además, en el espacio privado es donde se negocia el deseo y tiene un efecto concreto en el cuerpo de los participantes. Finalmente, la administración del deseo es llevada hasta las últimas consecuencias: el silencio, la nada y la muerte. Pero mientras que en *La Celestina*, estos elementos tienen una carga negativa, los místicos lo perciben como algo positivo, el camino hacia la divinidad.

PALABRAS CLAVE: deseo, misticismo, inmanencia, femenino.

## The end of desire and the beginning of the bond with God: Contacts between *La Celestina* and fifteenth-century mystical literature from the perspective of psychoanalysis

## ABSTRACT

---

This article connects Fernando de Rojas' work with the Spanish mystic literature of the sixteenth century and recognizes in them a shared worldview concerning desire. In both visions, female actors take the center stage in the administration of desire and the immanence fragments the transcendent medieval scholastic order. Also, desire is negotiated in the private space and has a concrete effect on the participants' body. Finally, the administration of desire is carried to the ultimate consequences: silence, nothingness, and death. But while in *Celestina*, these elements have a negative charge, the mystics perceive them as something positive, the path to divinity.

KEY WORDS: desire, mysticism, immanence, feminine.

En su libro *Celestina and the Ends of Desire*<sup>1</sup>, Michael Gerli analiza la obra de Fernando de Rojas desde una perspectiva psicoanalítica, presentando una relectura muy creativa de la misma basada en el tratamiento del deseo. Para Gerli, la razón de la popularidad de *La Celestina* desde su publicación hasta la actualidad es su particular representación del deseo, ya no como una búsqueda metafísica, sino más bien como una dinámica inmanente e interior del ser humano, que lo lleva hasta su fatal e inevitable destino: la muerte (6). Gerli afirma: «Desire in *Celestina* comes to its final, temporal, worldly end in Pleberio's soliloquy [...] provoking him to articulate a profound disenchantment with a fundamentally disenchanting universe» (4).

La relectura de *La Celestina* por parte de Gerli, no se limita solo a una mejor comprensión del libro, sino que también quiere mostrar cómo esta obra, con su gran popularidad, significó un cambio de paradigma literario y filosófico, el cual influyó a autores posteriores, especialmente a los del Siglo de Oro español. La gran popularidad de *La Celestina* en el siglo XVI hace pensar en su influencia directa e indirecta en autores como Cervantes o Lope de Vega. Pero también, en el siglo XVI, se dio en la península hispánica un movimiento de escritores místicos, que trataron el tema del deseo como algo central en sus construcciones literarias. A primera vista, pareciera que estos místicos intentaron volver a un tratamiento del deseo medieval, que apuntaba a lo trascendente y desafiaba el universo expuesto en *La Celestina*. De hecho, Gerli contrapone el deseo de unión mística al del presentado en *La Celestina*, como dos realidades opuestas (17).

No obstante, si se toma en cuenta los últimos estudios de Jacques Lacan y Julia Kristeva sobre la mística, la lectura cambia radicalmente. Los místicos españoles del siglo XVI representaron el deseo y sus consecuencias de forma similar a *La Celestina*. En este trabajo, se intentará puntualizar los vínculos entre la obra de Fernando de Rojas y los místicos españoles del siglo XVI, siguiendo un enfoque psicoanalítico.

Es importante aclarar también, que si bien este trabajo reconoce las diferencias marcadas entre los distintos místicos del siglo XVI; por razones de espacio y objetivo de la investigación, se tomarán a todos ellos como un conjunto de análisis, especialmente a los más destacados por la mayoría de los estudios literarios y teológicos, como Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz, Fray Luis de León, y San Juan de Ávila. La gran cantidad de investigaciones a través de los siglos, como la de Pedro Sáinz Rodríguez y la de Melquíades Andrés Martín, que han agrupado a todos estos místicos en un mismo conjunto de análisis, con

1. – El libro ganó el 22nd Annual Katherine Singer Kovacs Prize por mejor obra en el campo de la literatura y estudios culturales sobre Iberoamérica concedido por el Modern Language Association (MLA) en el 2012.

visiones y lenguajes comunes, y como parte de un mismo movimiento político-religioso, abalan, de alguna forma, el manejo de estos escritores como una unidad de estudio.

## Mujeres, administradoras y sujetos de deseo

Jacques Lacan sostiene que el deseo coincide con la vida, porque si el humano lo satisface, muere (De Kesel, 2013: 193). Para el pensador francés, las personas dependen de sus deseos, ya que éstos últimos son sus fuerzas vitales mientras no sean satisfechos. Para Lacan, el deseo nace en el niño cuando pasa del registro imaginario al simbólico, ya que acepta la metáfora paterna, el nombre del padre, y la noción de que no es el centro del universo. El niño se introduce a lo simbólico cuando resigna ser el falo paterno de su madre, es decir, el objeto de deseo de su madre, y al mismo tiempo, admite la promesa de que alguna vez lo será en otras condiciones simbólicas. Por eso, para Lacan, el objeto de deseo es la ausencia: «Desire is a relation of being to lack. [...] Being comes into existence as an exact function of this lack. Being attains a sense of self in relation to being as a function of this lack, in the experience of desire». (223 – 224).

Tanto *La Celestina* como los místicos del siglo XVI colocan en el centro de sus escritos la ausencia del objeto de deseo, y sus obras se articulan como camino hacia la consumación de éste. Gerli hace notar cómo en *La Celestina* el atractivo personaje de *la puta vieja* fue imponiéndose al de Calisto y Melibea, como actriz principal en la percepción de los lectores. Según expone Gerli: «*The tragicomedia de Calisto y Melibea's early change in name to Celestina is important [...] it serves as an indicator of how the work was perceived, received, and interpreted by its early modern reading public*» (10).

Para Gerli, lo atractivo del personaje de la Celestina es su capacidad de administrar los deseos de los demás, creando conexiones entre ellos y manipulándolos para que no desaparezcan, y al mismo tiempo no se satisfagan (11). *La puta vieja*, según Gerli, logra conectar los deseos de todos los personajes y les da forma a través del lenguaje oral, gestos y objetos simbólicos como el lazo de Melibea (57), ocultando así la ausencia que existe detrás de todo deseo. La Celestina no solo comercia con los deseos de los demás, sino que también les da forma a través del lenguaje.

La habilidad y el conocimiento de la Celestina sobre los deseos humanos hicieron que su personaje cautivara a los lectores, especialmente en el siglo XVI. Este personaje, para Gerli, se presenta como una novedad en el imaginario medieval, de ahí su popularidad. Pero más interesante aún es que el personaje de Celestina representa un ataque y una resistencia al sistema social patriarcal de su época. *La Celestina* contiene discursos contra la sociedad patriarcal de su época no solo porque el personaje fe-

menino de la *puta vieja* domina los deseos de los hombres, sino también porque se presenta a las mujeres como sujetos de deseo.

Las literaturas medievales hasta esa época estaban focalizadas en el hombre como sujeto del deseo, que enamorado de alguna mujer, perseguía apasionadamente su objeto de deseo. En otras palabras, los personajes femeninos estaban limitados a una función de objetos idealizados de deseo, en el cual no tenían voz ni poder de acción. Y así, en las historias de amores cortesanos, se objetivaba a las mujeres. Por el contrario, en *La Celestina*, los personajes femeninos expresan sus deseos y son movidos por ellos. Con ayuda de la Celestina, los personajes femeninos pueden dar forma y nombre a sus deseos, además que estructuran sus decisiones a través de la búsqueda de ellos. Finalmente, los personajes femeninos en *La Celestina* tienen la capacidad de intercambiar sus posiciones en las dinámicas del deseo. Algunas veces se establecen como objetos de deseo de los hombres, pero al mismo tiempo, puede intercambiarse como sujetos, que toman decisiones e intentan lograr su cometido.

Cuando llevamos el mismo análisis a los místicos del siglo XVI, el tratamiento de la figura femenina y su relación con el deseo también se asemeja a *La Celestina*. Por ejemplo, Santa Teresa de Jesús escribe su *Castillo interior* como guía de los deseos para las carmelitas descalzas. En el texto, las mujeres se convierten en sujetos de deseo, que siguen los consejos de Teresa para llegar a su amado. De hecho, Teresa manifiesta las intenciones de su guía en el texto: «Todo es para más desear gozar a el Esposo [...]» (*El Castillo interior*, Moradas sextas, cap. IV). Como una especie de Celestina, Teresa funciona como la intermediaria entre el sujeto y el objeto de deseo. Además, como la Celestina, Teresa alimenta el deseo de las carmelitas descalzas que buscan ayuda en ella para lograr el encuentro con su amado.

Tanto Jacques Lacan como Julia Kristeva emparejan lo místico con lo femenino. Aun cuando sea efectuado por hombres, la visión mística para ambos autores necesita una sensibilidad femenina, con su asociación directa a la idea de *jouissance*. Lacan escribe:

Mysticism isn't everything that isn't politics. It is something serious, about which several people inform is most often women, or bright people like Saint John of the Cross [...] There are men who are just good as women [...] They get the idea or the sense that there must be a *jouissance* that is beyond. Those are the ones we call mystics. (76)

Lacan formulará su concepto de *jouissance* analizando a los místicos y lo femenino:

In Lacan there is a *jouissance* —an «enjoyment» both painful and pleasurable— that is unspeakable. It is beyond the order of words and beyond phallic masculine desire and satisfaction; it is associated with the feminine. It is beyond knowledge and words. It seems to touch the Real order of existence, beyond both the imaginary and the symbolic [...] (Bull, 2000: 230)

Por otro lado, Lacan articula el concepto de goce suplementario, según el cual, el sujeto, especialmente mujeres y místicos, no intentan llenar el goce fálico, sino que le brindan un nuevo valor, permitiéndose tener un goce de la ausencia (Leader y Groves, 2000: 159). Nuñez escribe: «El misticismo aspira a vivir el éxtasis de la fusión con la divinidad, fusión que provoca un goce que escapa al campo del sentido. Este «goce místico» se sitúa, en el decir de Lacan, más allá del falo. El valor de la experiencia mística radica en su vinculación al goce femenino [...]» (Nuñez 4) Y, también, este goce suplementario es inefable, ya que no se puede comprender, pero sí se puede sentir (Nuñez, 2013: 4).

Los místicos del siglo XVI, hombres y mujeres, se configuran a sí mismos, en muchos de sus escritos, como voces y personajes femeninos. Siguiendo la tradición del Cantar de los Cantares, los místicos se articulaban como mujeres en sus voces narrativas en busca de su amado y esposo, Jesús. Por ejemplo, en tres de los cuatro grandes poemas de San Juan de la Cruz, el protagonista adquiere una figura femenina. En su *Cántico Espiritual* es una esposa, en la *Noche Oscura* es nuevamente una mujer, y en la *Llama de Amor Viva* adquiere un personaje maternal (Sesé, 2000: 387-388).

Por otro lado, el objeto de deseo de estos místicos se configura como hombre. Es el caso del libro de Fray Luis de León, llamado *Los Nombres de Cristo*, en el cual se describe a Jesucristo como esposo y amado: «[...] nuestro Esposo que toda la estrechez de amor y de conversación y de unidad de cuerpos, que en el suelo hay entre dos, marido y mujer [...]» (Libro II, Tomo III, cap. V). También San Juan de Ávila escribe sobre el casamiento del Verbo de Dios, como alguien masculino, y la naturaleza humana como alguien femenino (Homilía «Bodas de Dios y los hombres»).

Los místicos del siglo XVI se representan principalmente como figuras femeninas en busca de su objeto de deseo, que es Dios como figura masculina. Si bien lo hacen solo como voz narrativa, revierten la dinámica patriarcal de las historias cortesanas, y colocan a la mujer como sujeto de deseo y no como objeto. Además, la mayoría de estos místicos fueron directores espirituales de religiosas y monjas. En sus escritos, confesiones y conversaciones con sus dirigidas, los místicos intentaron conducir sus pupilas, manteniendo sus deseos vivos hasta que, con el favor de Dios, pudieran llegar al *jouissance* del encuentro de unión perfecta con él.

La grandeza de la popularidad de las obras místicas del siglo XVI pudo estar entonces relacionada a este punto: su capacidad de administrar los deseos de los personajes y los lectores. Como sostiene Lacan: «saints are the administrators of the access to desire» (*apud*. Bull, 2000: 325). Los místicos del siglo XVI intentaron prolongar la espera en sus discípulos del *jouissance*, que se asemeja a la muerte y a la consumación del deseo, manteniendo vivo así su sed por la divinidad. Esta extensión de la consumación de los deseos dio lugar a estos clásicos universales de mística como también a *La Celestina*.

### La muerte immanente, el final de la ruta del deseo

Según Gerli, *La Celestina* rompe con el tratamiento medieval del deseo que se venía dando hasta ese momento y presenta un nuevo enfoque moderno del mismo, centrado en la inmanencia de los objetos de deseo, o en término psicoanalíticos, del Otro:

Whereas desire and ambition in the Middle Ages remained discourses always allied with transcendental subjects (e.g. the redemptive desire or love of God in the context of theology, religion, and metaphysical, or the exalted, transfigurative power of courtly love in secular, courtly setting), in *Celestina* they produce only conflict, violence, and ultimately death, leaving us with a radical, non-transcendental disillusionment with the world. (5)

El soliloquio de Pleberio es sin duda el sustento fundamental de la lectura de *La Celestina* hecha por Gerli. En el último acto de la obra, el padre de Melibea, frente a la catástrofe de la muerte de su hija y la de los demás personajes, exclama al mundo unas palabras, no como un discurso moralizante o consolador, propio de otras historias medievales, sino para expresar la desolación y vacío de la vida humana frente a la muerte. Esto muestra, para Gerli, un desencantamiento del universo, que no busca consuelo en un otro trascendente, sino que se enfrenta al sin sentido. El encuentro con la muerte, el cual se puede identificar a nivel lacaniano con el *jouissance*, significa para Pleberio la ausencia de palabra para brindar sentido a la tragedia de sus vidas. Así, la muerte se asemeja a la nada y finalmente, al silencio. Esto se debe a que está fuera del espacio simbólico y escapa a las conexiones lingüísticas que le pueden dar sentido. Es por eso que queda el silencio y la nada, o el no-sentido fuera del espacio lingüístico-simbólico.

Una conclusión apresurada de la respuesta del movimiento místico del siglo XVI a *La Celestina* sería verlo como un intento de retorno a lo medieval, apuntando el deseo nuevamente a lo trascendente, que es Dios. Sin

embargo, es posible una lectura diferente de autores como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, no como oposición al universo inmanente de *La Celestina*, sino más bien como reafirmación de éste. De hecho, Julia Kristeva escribe en su libro sobre Santa Teresa de Jesús: «But the mystics, nurturers of this most inner of interiorities inhabited by the All-Other (*le Tout Autre*), transmute it to the outside—and hiddenness becomes a path. Life bursts into fullness, absence into genuine presence, a-theological quest [...]» (parte I, cap. II)

Para Kristeva, el misticismo cristiano representa una transición de la teología al psicoanálisis, ya que «el Otro» está dentro del sujeto y no fuera. Esto significa, para Kristeva, una búsqueda de la transcendencia inmanente desde dentro del cuerpo (Bardley, 2008: 280). La psicoanalista escribe:

Whereas in canonical faith all souls are divine and by the same token immortal, I use the word «mystical» to denote a psychosomatic experience that reveals the erotic secrets of that faith in a parlance that it either constructs or silently refuses. In the mystical experience an extraordinary union comes about—while the speaker is in life—between the soul and his or her God, the finite cleaving to the infinite in order to consummate its true eternity, «alone with God» in the most immediate, intimate sense of a successful incarnation and indwelling. The body wounded by desire experiences and signifies its unspeakable union with the «fundamental principle of being» (Lalande), with the Other (Lacan), with «Christ's humanity» (Saint Teresa of Avila). (Kristeva, 2014: parte I, cap. II)

Siguiendo la idea de Kristeva, se puede decir que los místicos españoles del siglo *xvi*, en general, defendieron un universo inmanente, similar al de *La Celestina*. Por ejemplo, una de las características peculiares de la espiritualidad de San Ignacio de Loyola es la capacidad de ver a Dios en la inmanencia del mundo, en todas las cosas: «[...] Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra» (236).

La búsqueda de Dios no se da para estos religiosos en un universo externo y objetivo como el escolástico, sino en la persecución de un deseo interno e inmanente, que finaliza con un encuentro místico, similar a la muerte. Muchos especialistas han puntualizado que el encuentro místico se asemeja a la muerte. Por ejemplo, Bernard Sesé afirma: «La experiencia mística es una vivencia del gozo, confundida con la muerte, puesto que colma el deseo y, por lo tanto, lo aniquila». (386). Y al mismo tiempo, lo real también puede ser vinculado a la muerte: «[...] losing oneself in the object of desire is—instead of linking up with it—leaving the only realm in

which a libidinal being is able to live (the symbolic order). It means joining the real, which for a desiring subject implies death» (De Kesel, 2013: 202).

San Juan de Ávila escribe: «[...] fue la muerte cosa ordenada para tu bien y provecho, no para tu mal, como tú piensas, y por eso le ames» (Homilía: «No tomes pena en los difuntos»). Como sus versos «muero porque no muero», Santa Teresa también afirma en la misma línea: «Desta mercedes tan grandes queda el alma tan deseosa de gozar del todo al que se las hace [...] unas ansias grandísimas de morirse [...]» (*El castillo interior*, Moradas sextas, cap. VI).

Una objeción a primera vista sería que la muerte en los místicos tiene un significado, mientras que en *La Celestina* no. El soliloquio de Pleberio es solo una prueba del universo desencantado que presenta *La Celestina* a lo largo de la obra. Un deseo, que no tiene contenido moral, sino que conlleva al destino fatal de la muerte, el silencio y la nada, sin trascendencia. En término lacaniano, es la irrupción de lo real, a través del *jouissance*, el cual no puede ser representado ni aporta significado a la existencia, ya que está más allá de lo simbólico y lo imaginario.

Pero los místicos también aspiran a una unión con Dios que se asemeja a la muerte y está en el plano de lo real lacaniano y por ende, no tiene significado. Frente a la teología escolástica, los místicos españoles del siglo XVI se plantearon una ascensión a Dios desde el interior, que conllevaba un no saber, el silencio y la nada (Andrés, 1994: 19). De ahí sus énfasis en palabras como noche, tinieblas, oscuridad, silencio, para describir el encuentro con Dios.

San Juan de la Cruz escribe: «[...] el alma ha de estar en tinieblas para tener luz en este camino». (*Subida del Monte Carmelo*, libro II, cap. III). Además, en su dibujo del *Monte de perfección*, presenta el camino central de ascensión a Dios, nombrando cinco veces las palabras nada, como señales que conducen al encuentro místico. También Santa Teresa identifica la incapacidad de significación del encuentro divino en el plano de lo real lacaniano: «¡Oh hermanas! ¿Cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites, que hay [...]? Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir, ni el entendimiento lo sabe entender, ni las comparaciones pueden servir de declararlo [...]» (*El castillo interior*, Moradas quintas, cap. V). San Juan de Ávila, igualmente, aconseja: «[...] negar tenéis vuestro saber para haber de entenderlo» (Homilía: «El que quisiere a mí, niéguese a sí»)

Como en *La Celestina*, los místicos españoles del siglo XVI creen que el ser humano debe seguir sus deseos. Los términos como el deseoso, el peregrino, el codicioso, o el varón del deseo, son constantemente utilizados por los místicos para describir el ser humano, pero no con un tono negativo, sino más bien positivo, ya que solo este movimiento interno lo puede llevar a Dios (Andrés, 1994: 101-103). Y a su vez, también para los místicos, como en *La Celestina*, el perseguimiento del deseo lleva a la

muerte, a las tinieblas, y al no saber, donde se encuentran con Dios. San Juan de la Cruz escribe: «[...] poder entrar en esta oscuridad interior, que es la desnudez espiritual de todas las cosas, así sensuales como espirituales, solo estribando en pura fe y subiendo por ella a Dios» (*Subida al Monte Carmelo*, libro II, cap. I).

En este sentido, los místicos españoles del siglo XVI, al igual que los personajes de *La Celestina*, enfatizaron la búsqueda del deseo hasta sus máximas consecuencias, que los llevaron a entrar al plano de lo real, encarnado en la muerte. San Juan de Ávila exclama: «Muere en todo en Cristo, porque vivas para siempre con Él. Mata a todo lo del mundo, a todos sus deseos [...]» (Homilía «No tomes pena de los difuntos»). Fray Luis de León, igualmente, escribe: «[...] en El recibimos todos muerte [...] y muertos para nunca vivir más de aquella manera de ser y vida» (tomo I, cap. IX).

En definitiva, lo que parecían visiones de universos contrapuestos entre *La Celestina* y los místicos del siglo XVI, son en realidad perspectivas similares. El sin sentido, el silencio y la nada eran fundamentales en la construcción de las teologías místicas. Con el goce suplementario, los místicos se regocijaban de la ausencia. Más aún, los textos místicos del siglo XVI, siguiendo la tradición de la teología negativa, aceptan la paradoja como parte del camino del deseo y el encuentro con «el Otro». Kristeva puntualiza esto de la siguiente manera:

The impossible desire for a lacking love object is exaltation and pain that are hidden, reticent, at once thrilling and morbid. Excess or emptiness? Or both? [...] Life bursts into fullness, absence into genuine presence, suffering into bliss, mortification into delight, Nothingness into ecstasy, and vice versa. (parte I, cap. II)

Además, para Gerli, el tratamiento particular del deseo por parte de *La Celestina*, implica su carácter amoral del mismo. La persecución del deseo con su fatal destino no tiene en la obra una finalidad moralizante, propia de las historias medievales. *La Celestina* traslada la explicación de la fatalidad del deseo de un plano moral a uno existencial. Es así que la obra ni si quiera busca una estrategia moralizante, al estilo kantiano, para fundar un sentido a las tragedias de Calisto y Melíbea.

Al igual que *La Celestina*, la persecución del deseo por parte de los místicos superar el discurso moral. Para la mayoría de los místicos del siglo XVI, la ascensión del hombre hacia Dios, y su encuentro en lo real laciano, desarticula cualquier intención moralizante. Como Melquiades Andrés explica: «[...] la misma doctrina de San Juan de la Cruz: al llegar a la cima, para el justo no hay ley, él mismo se es ley. Ambos, lo mismo que Teresa de Jesús, se encuentran en esa cima [...] que se sienten libres de toda traba puramente legal [...]» (357).

La unión mística se coloca así más allá de la justificación moral y la descripción simbólica, ya que se trata de un encuentro amoroso que no se sabe, pero se siente. San Juan de la Cruz sugiere en sus comentarios sobre su *Cántico Espiritual*: «[...] los dichos de amor en inteligencia mística, [...] ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?» (San Juan de la Cruz 2).

Tanto San Juan de la Cruz como Santa Teresa de Ávila, reconocen que el encuentro místico no se puede comprender, pero sí sentir. Y esa experiencia ayuda a los sujetos a moverse hacia el objeto de su deseo. La unión mística se asemeja a una noche oscura, que Pleberio tuvo que enfrentar en el acto final de *La Celestina*: «[...] the work [Celestina] reveals [...] that the dark object of human desire is protean, nameless, or ineffable, [...] desire's movimiento towards death [...]» (Gerli, 2011: 29).

### Localización interna de los deseos y el placer de contemplar

Otro de los elementos interesantes del análisis de *La Celestina* por parte de Gerli, es su exposición sobre las descripciones de los espacios físicos y corporales como símbolos de deseo y lucha psicológica. Gerli reconoce en *La Celestina* un esfuerzo descriptivo de los espacios internos del ser humano. Aun cuando la ciudad se presenta en la obra como una realidad físicamente existente, se trata de una construcción literaria que le sirve al autor de *La Celestina* para describir los movimientos de deseos que se establecen entre los personajes, además que sirve para desvelar las categorías sociales, económicas y políticas de ese momento. Por un lado, se enfatiza el espacio privado de los personajes, asemejándose a su dimensión psicológica. Y por otro lado, los espacios físicos externos tienen la función de describir las dinámicas de deseo, las cuales siguen siendo internas de los personajes.

Esta dinámica hacia el interior también puede apreciarse en los místicos del siglo XVI. De hecho, para Sainz Rodríguez, una de las características más particulares de este movimiento, a diferencia de místicos medievales anteriores, es su énfasis en la interioridad humana (310-314). Los místicos del siglo XVI perciben el alma humana como un espacio privado donde se dan las batallas de los deseos. De ahí, la necesidad de la dirección espiritual, ya no dogmática ni ontológica, sino experiencial y psicológica (Sainz, 1994: 312). San Ignacio afirma al respecto: «[...] quanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor [...]» (Ejercicios espirituales 20). Santa Teresa escribe en la misma línea: «[...] el alma ya queda herida del amor del Esposo, y procura más lugar para estar sola [...] Está tan esculpida en el alma aquella vista, que todo su deseo es tornarla a gozar». (*El Castillo interior*, Moradas sextas, cap. I).

Y a su vez, los místicos utilizaban en sus escritores metáforas espaciales para representar esos movimientos de los deseos. El caso más emblemático es el *Castillo Interior o Moradas* de Santa Teresa de Jesús: «[...] considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy claro cristal, a donde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas Moradas». (*El Castillo interior*, Moradas primeras, cap. I). En él, Teresa presenta un itinerario de viaje teológico, experiencial y pedagógico por el interior, en las cuales se encuentran siete moradas. También los otros místicos utilizan la imaginación espacial para describir los movimientos del alma. Uno de los casos emblemáticos es San Ignacio del Loyola, quien hizo de la práctica imaginativa de los lugares sagrados y del infierno el centro de sus ejercicios espirituales (91).

Gerli describe cómo las descripciones de los cuerpos en la obra de Fernando de Rojas, al igual que los espacios físicos de la ciudad, tiene una función metafórica y política, por ejemplo, la cicatriz del personaje la Celestina. Por otro lado, al igual que en *La Celestina*, el camino interior del deseo en los místicos tiene una repercusión en el cuerpo. Por ejemplo, en sus escritos, Santa Teresa describe con énfasis sus éxtasis, levitaciones y cambios corporales: «[...] el cuerpo torna algo en sí y alienta para tornarse a morir y dar mayor vida a el alma [...] y con todo no dura mucho tan gran éstasi». (*El Castillo interior*, Moradas sextas, cap. IV). También San Ignacio reconoce el impacto no solo de la unión con Dios, sino de la desunión con El: «[...] mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; se mirarme como una llaga y postema, de donde ha salido tantos pecados y tantas maldades [...]» (Ejercicios espirituales 58) La manifestación del deseo en el cuerpo de los místicos genera también matrices políticas y de legitimidad, que son utilizados por éstos para difundir su visión de Iglesia y vida religiosa.

Finalmente, Gerli expone cómo queda de manifiesto en *La Celestina* la búsqueda por ver o escuchar el objeto de deseo, en una especie de voyerismo, al margen de su obtención real. Como una especie de imaginación erótica, el mirar y escuchar juega un papel importante en la trama de *La Celestina*. Aquí nuevamente *La Celestina* se encuentra con los místicos del siglo XVI y sus énfasis en la contemplación. La importancia de la percepción del objeto de deseo por parte del místico se asemeja muchas veces con la obtención del mismo. De hecho, la frase encuentro místico puede ser intercambiable por el de visión mística. Al místico no le preocupa no entender a su amado, pero sí desea percibirlo y experimentarlo.

Por ejemplo, los sentidos son cruciales en los Ejercicios espirituales del fundador de los jesuitas, San Ignacio, ya que los dirigidos deben imaginar diferentes escenarios donde se encuentran con Dios y consigo mismo. En el primer ejercicio, por ejemplo, los dirigidos deben imaginar el infierno, y San Ignacio aconseja:

El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos [...] oír con las orejas llantos, alaridos, voces [...] oler con el olfato humo, piedra, azufre [...] gustar con el gusto cosas amargas [...] tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan lás ánimas. (66-70)

Esto lo repite en los siguientes ejercicios, pero ya imaginando la vida de Jesús y su resurrección, además del encuentro con él en un espacio celestial. Lo mismo puede decirse del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, en el que la esposa utiliza todos sus sentidos para contemplar los rastros de su amado, hasta encontrarlo y dormir o morir entre sus brazos.

## Conclusión

Después de analizar el tratamiento del deseo en los místicos del siglo XVI a través de categorías psicoanalíticas, especialmente de Jacques Lacan y Julia Kristeva, se pudo mostrar grandes similitudes con respecto a *La Celestina*. Mientras que a primera vista, los místicos del siglo XVI parecieran constituir un movimiento religioso que intenta volver a la visión medieval de los deseos y así combatir el universo presentado por *La Celestina*; en un análisis más profundo, se pudo notar cómo ambos fenómenos literarios utilizan una cosmovisión compartida, y a su vez, llegan a la misma conclusión.

Primero, como *La Celestina*, los místicos del siglo XVI utilizaron la figura de la mujer como administradora y sujeto de deseo, en su voz narrativa y en sus personajes. Rompiendo con la idea de la mujer como solo objeto ideal de deseo en las historias medievales cortesanas, *La Celestina* y posteriormente los místicos del siglo XVI, reconocieron en las mujeres sus capacidades de desear y tomar decisiones. Los místicos se describen a sí mismos como una esposa y una amante, en muchos de sus escritos, quien busca su objeto de deseo, Jesucristo, encarnado en la figura de un esposo, amante, o rey. La mística que mejor ejemplifica esa figura de mujer administradora y sujeto de deseo es sin duda San Teresa de Jesús.

Segundo, como *La Celestina*, los místicos del siglo XVI defendieron la inmanencia, en la cual la espiritualidad del hombre o mujer se da en la naturaleza humana y no fuera de ella. Mientras que las reformas de Lutero y Calvino pusieron a un Dios totalmente trascendente, para evitar que continuaran las manipulaciones políticas-religiosas por una naturaleza humana pervertida, las reformas de los místicos colocaron a la divinidad en la misma inmanencia del mundo o en el interior del hombre/mujer.

Tercero, al igual que en *La Celestina*, los místicos del siglo XVI también administraban los deseos y los llevaban hasta sus últimas consecuencias, el *jouissance* en el registro de lo real. La muerte, la nada y el silencio que

quedaron después del soliloquio de Pleberio, se asemeja a las descripciones de los místicos en su encuentro con Dios. Pero mientras que en *La Celestina* esto parece tener una carga negativa, para los místicos del siglo XVI significaba una fuente del gozo suplementario. Como afirma San Juan de Ávila: «Por terrible y espantosa y despreciada que aparezca la muerte, hay en ella mucho y muy grandes provechos y bienes [...]» (Homilía «No tomes pena de los difuntos»).

Cuarto, como en *La Celestina*, los místicos del siglo XVI dan clara importancia al espacio privado del ser humano, ya que es donde se negocian los deseos, y los describen con figuras arquitectónicas, como por ejemplo, *El Castillo Interior o Moradas o El Monte Carmelo*. También, al igual que *La Celestina*, los místicos españoles del siglo XVI enfatizan cómo el deseo tiene un efecto sobre el cuerpo. Los místicos como San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús no abandonan o desprecian el cuerpo en sentido neoplatónico. Sino que consideran que los deseos del alma tienen un impacto en el cuerpo, tanto positivo como negativo. De ahí, las descripciones de éxtasis, levitaciones o marcas en el cuerpo de los encuentros místicos. Finalmente, al igual que en *La Celestina*, querer mirar y escuchar al objeto de deseo cobra una relevancia clave en los escritos místicos.

Ahora bien, estas similitudes en el enfoque de los deseos, y por lo tanto inconscientes, entre *La Celestina* y los místicos del siglo XVI puede sugerir alguna de las siguientes hipótesis. Una es que al ser *La Celestina* una obra muy popular en el siglo XVI y la mayoría de los místicos grandes lectores, es muy probable una influencia de la primera sobre los segundos, quizás no a nivel consciente, pero sí inconsciente.

Otra hipótesis posible es que *La Celestina* y su particular tratamiento de los deseos que conllevan a un universo fragmentado, represente un sentir general del siglo XV, que se extendió o profundizó en el XVI. De ahí, que los trabajos de los místicos estarían siendo moldeados por una cosmovisión compartida en la España del siglo XVI, y no por una obra particular como *La Celestina*.

Por último, aun cuando los místicos comparten de cierta manera el mismo final que *La Celestina*, al perseguir sus deseos, esto no da como resultado un universo desencantado, intrascendente, y secular. Lo que los místicos están haciendo, al igual que lo hizo Lutero y Calvino, es replantearse la trascendencia, la espiritualidad y la religiosidad humana, ya no como un sistema escolástico objetivo e inmóvil, sino como un movimiento existencial, individual y vital. El hombre religioso de la época ya no encuentra consuelo de sus desgracias personales en la teología sistemática tomista, sino que lo busca en una teología más existencialista y experiencial.

Estas similitudes con los místicos, nos hace pensar a su vez que la obra de *La Celestina* no representa, consciente o inconscientemente, el fin de lo sobrenatural, lo cual es demasiado radical si tenemos en cuenta su

contexto histórico. Sino que más bien, puede ser que prevea un cambio de paradigma en la manera de pensar lo sobrenatural, no como fuerzas y sitios idílicos o demoníacos que solo se veían en no-lugares, sino que se presentaba en la vida cotidiana. Pareciera que para *La Celestina*, las fuerzas del bien y el mal actúan en un ambiente casual, cotidiano y paradójico. Y las corrientes de humanización de Jesucristo en esa época son una muestra de esta direccionalidad hacia una sobrenaturalidad inmanente, aunque parezca una paradoja. De hecho, los místicos utilizan la paradoja como un camino hacia Dios.

## Bibliografía

- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. 44 Vol. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Impreso.
- BARRY, Peter. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. New York: Manchester University Press, 1995. Impreso.
- BRADLEY, Arthur. «'Mystic Atheism': Julia Kristeva's Negative Theology». *Theology & Sexuality*, 14.3 (2008): 279-92. Impreso.
- BULL, Graham E. «Desire in Psychoanalysis and Religion: A Lacanian Approach». *Pacífica*, 13 (2000): 310-325. Digital.
- CLÉMENT, Catherine, and Julia Kristeva. *The Feminine and the Sacred*. New York: Columbia University Press, 2001. Impreso.
- DAVIS, Robert y Ronald Schleifer. *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. New York: Longman, 1989. Impreso.
- DE KESEL, Marc. «Misers Or Lovers? how a Reflection on Christian Mysticism Caused a Shift in Jacques Lacan's Object Theory». *Continental Philosophy Review*, 46.2 (2013): 189-208. Impreso.
- DOOHAN, L. *The Contemporary challenge of John of the Cross*. Washington: ICS Publication, 1995. Impreso.
- FRAY LUIS DE LEÓN. *Obras Completas*. Ebookclasicos, 2015. Digital.
- GERLI, Michael. *'Celestina' and the Ends of Desire*. Toronto: University of Toronto Press, 2011. Impreso.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*. Ediciones La Biblioteca Digital, 2012. Digital.
- KRISTEVA, Julia. *Teresa, My Love: An Imagined Life of the Saint of Avila*. NY: Columbia University Press, 2014. Digital.
- LACAN, Jacques. *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge. The Seminar of Jacques Lacan. Book XX. Encore 1972-1973*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trad. Bruce Fink. NY: W.W. Norton & Company, 1975. Impreso.
- LEADER, Darian y Groves, Judy. *Lacan*. Ed. Richard Appignanesi. Buenos Aires: Era Naciente SRL, 2002. Impreso.
- LECHTE, John. *Julia Kristeva*. New York: Routledge, 1990. Impreso.
- NÚÑEZ, Silvia M. «Entréme donde no supe y quedéme no sabiendo». *Departamento de Psicoanálisis*. Universidad John Kennedy, Argentina. Web. 15 Nov. 2013.
- ROJAS, Fernando de. *La Celestina*. Madrid: Catedra, 1998. Impreso.
- SAN JUAN DE ÁVILA. *Obras Completas*. Ebookclasicos, 2015. Digital.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. *Cántico Espiritual A*. 1584. Portal Carmelitano. Web. 12 Nov. 2013.
- . *Obras Completas*. Ebookclasicos, 2015. Digital.

- SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro, 1898. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. 18 Vol. Madrid: Espasa-Calpe, 1984. Impreso.
- SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras Completas*. Ebookclasicos, 2015. Digital.
- SAYERS, Janet. «Marion Milner, Mysticism and Psychoanalysis». *The International journal of psycho-analysis*, 83.1 (2002): 105-20. Impreso.
- SEGAL, Robert A. «Mysticism and Psychoanalysis». *Religious Studies Review*, 37.1 (2011): 1-18. Impreso.
- SEGGINK, Otger. *Juan De La Cruz, Espíritu De Llama: Estudios Con Ocasión Del Cuarto Centenario De Su Muerte (1591-1991)*. Vol. 1. Roma: Institution Carmelitanum, 1991. Impreso.
- SÉSE, Bernard. «San Juan de la Cruz y la Cuestión de lo Femenino». *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid, 6-11 de julio de 1998*. Vol. I y II. Ed. Florencio Sevilla y Carlos Alvar. Madrid: Castalia-Centro Virtual Cervantes, 2000. Digital.