

Mística, filosofía y mujeres: hacia la ética cristiana desde una perspectiva femenina

Mysticism, Philosophy and Women –Towards the Cristian Ethics from a Female Perspective

PATRICIA FERNÁNDEZ MARTÍN

Facultad de Formación del Profesorado y Educación

C/ Francisco Tomás y Valiente, 3

Universidad Autónoma de Madrid

28049 Madrid /España

patricia.fernandez01@uam.es

ORCID: 0000-0003-4112-5507

Recibido/Received: 20-03-2023. Aceptado/Accepted: 18-11-2023

Cómo citar/How to cite: Fernández Martín, Patricia. 2024. “Mística, filosofía y mujeres: hacia la ética cristiana desde una perspectiva femenina”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 16: 161-186. DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2024.161-186>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: Este trabajo propone una vuelta a la relación entre ética y religión (cristiana) a partir de la recuperación hermenéutica de textos femeninos. Para ello, se comienza explicando por qué se considera relevante la religión para determinar un tipo de ética, siguiendo a tres grandes filósofos como son Bergson, Kant y Kolakowski. Después, se les da voz a algunas de las mujeres religiosas que han testificado vivir en sus carnes la experiencia de lo Absoluto y, a la vez, han sufrido una doble invisibilización (por ser religiosas y por ser mujeres). Dado que no se les ha permitido construir discursos plenamente filosófico-teológicos, han necesitado apoyarse en sus experiencias religiosas para configurar las pautas que marquen su comportamiento. De todo ello se puede extraer cierta aplicación práctica del doble núcleo de la ética del amor cristiano: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo.

Palabras clave: ética religiosa; monjas; escritoras; beguinas; cristianismo.

Abstract: This work proposes a return to the relationship between ethics and (Christian) religion from the hermeneutic recovery of feminine texts. To do this, it is explained why religion is considered relevant to determine a type of ethics, according to three great philosophers such as Bergson, Kant and Kolakowski. Then, a voice is given to some of the religious women who have testified to living in their flesh the experience of the Absolute and, at the same time, have suffered a double invisibility (for being religious and for being women). Since they have not been allowed to construct fully philosophical-theological discourses, they have needed to rely on their religious experiences to configure the guidelines that their behavior may follow. From all this a certain

practical application of the double core of the ethics of Christian love can be extracted: love God above all things and love your neighbor as yourself.

Keywords: Religious Ethics, Nuns, Female Writers, Beguines, Christianity.

Sumario: 1. Introducción. 2. Teología, mística y libertad. 3. Ética, feminismo y cristianismo. 3.1. El misticismo de Bergson. 3.2. El argumento kantiano. 3.3. La existencia de Dios de Kolakowski. 4. Hacia un diálogo intertemporal de mujeres religiosas. 4.1. Ama a Dios sobre todas las cosas. 4.2. Ama al prójimo como a ti mismo. 5. Hacia una ética cristiana desde la experiencia femenina. 6. Reflexiones finales.

Summary: 1. Introduction. 2. Theology, mysticism and freedom. 3. Ethics, feminism and Christianity. 3.1. Bergson's mysticism. 3.2. The Kantian argument. 3.3. Kolakowski's existence of God. 4. Towards an intertemporal dialogue of religious women. 4.1. Love God above all things. 4.2. Love your neighbor as yourself. 5. Towards a Christian ethics from the feminine experience. 6. Final thoughts.

1. INTRODUCCIÓN

La reciente publicación de las actas de un simposio con una línea de investigación que relaciona la religión y la ética (Quishpe Gaibor y Reyes Solís 2022) puede servir para justificar la plena actualidad de la clásica relación entre ambas (Gómez 2010). Si a esto le añadimos, meta-reflexivamente, el problema ético que subyace a la ausencia de la mujer en la construcción de los discursos religiosos oficiales (Küng 2002; Ramón 2010; Forcades i Vila 2011; Johnson-DeBaufre 2015; Alabrús Iglesias 2021), así como de los discursos filosóficos canónicos, entre los que se encuentra la misma ética (Gleichauf 2010; Gómez 2010; Valcárcel 2010), parece entonces justificarse también la necesidad de aplicar una perspectiva de género a la relación entre ética y religión.

Nuestra propuesta es, entonces, efectuar dicha aplicación construyendo una posible interrelación entre feminismo y cristianismo. Entendemos por el primero una contra-ideología de acción política que, de forma individual a lo largo de la historia y como movimiento social ya a partir del siglo XVIII, ha dado en una diversidad de múltiples respuestas más o menos tácitas {a/contra} la ideología dominante consistente en normalizar y universalizar lo que en realidad es exclusivamente masculino (Valcárcel 2010; Ramón 2010: 149-151). El cristianismo, por su parte, cabe asumirlo como una religión monoteísta profética de libro fuertemente institucionalizada, cuya visión integradora del ser humano (antropología) da lugar a la generación de pautas de conducta (ética) basadas esencialmente en el mensaje de amor de Jesús, que es el nombre propio

que en esta religión adopta la soberanía de la trascendencia (Martín Velasco 2006: 329): amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo (Jn 13:34-35, Mt 22:36-40).

Estas son, precisamente, las dos reglas esenciales de la ética cristiana que se propone describir en el presente trabajo aplicando una perspectiva feminista. Más específicamente, el objetivo es mostrar una visión general de la ética que algunas mujeres cristianas ofrecen a lo largo de la historia en sus escritos, centrados en distintos grados de experiencias místicas. Se parte de la base, pues, de que, al no permitírseles enfocarlos hacia otras disciplinas cuyos discursos pertenecían solo a los hombres (Álvarez 2006; Küng 2002; Lewandowska 2019; Marín Serrano 2021), ellas tomaron su experiencia como punto de referencia crucial para construir su propio discurso ético (Cammarata 1992; Marcos 2001; Inogés Sanz 2021).

Para ello, en primer lugar, se explican los conceptos de teología y mística aquí adoptado, a partir de la idea religiosa de libertad como elemento clave para distinguirlos (§2). En segundo lugar, se justifica la relevancia de la religión para determinar un tipo de ética (Mandrioni 1993; Gómez 2010), acudiendo a tres grandes filósofos (§3): Bergson (§3.1), Kant (§3.2) y Kolakowski (§3.3): se asume que la relación religión-ética plasmada en ellos legitima su coaparición también en ellas. Después, se les da voz a algunas de las mujeres religiosas que han testificado vivir en sus carnes la experiencia de lo Absoluto y, a la vez, han sufrido una doble invisibilización (§4): por un lado, desde instancias eclesiasísticas, se las margina por ser mujeres, pues no se les permite acceder a posiciones de poder (Küng 2001; Marín Serrano 2021); por otro lado, desde instancias laicas se las invisibiliza en tanto pertenecen a la Iglesia y no se las considera dignas de un espacio público entre el feminismo más clásico (Lewandowska 2019; Inogés Sanz 2021). Dado que todas son cristianas, su ética se presenta atendiendo al doble núcleo del mandamiento de Jesús: amar a Dios sobre todas las cosas (§4.1) y al prójimo como a uno mismo (§4.2). Tras todo ello, naturalmente, se muestran las debidas conclusiones que plantean más preguntas que respuestas (§5).

2. TEOLOGÍA, MÍSTICA Y LIBERTAD

El concepto de religión del que se parte en este trabajo supone considerarla la dimensión esencial del ser humano, en la que interactúan todos los niveles de la conciencia, la referencia a lo Superior, Absoluto, Invisible, Trascendente y Misterioso (Beorlegui 2016: 654), mediante un

diálogo en el que el yo cobra sentido de sí mismo al alterizarse en el Inefable (Pikaza 1999: 205). Igualmente, la libertad es también la esencia del ser humano (Díaz Álvarez 2007: 416), de manera que aquellas acciones que se llevan a cabo sin libertad no pueden ser juzgadas de forma moral ni, por tanto, pueden conllevar responsabilidades que exigir tras realizarlas, pues no ha habido alternativa (Muguerza 2007). Por tanto, la religión equivale a la puesta en práctica de la libertad: no puede haber un acto religioso que no sea libre, ni un acto libre que no sea religioso (Panikkar 2007: 447-462).

En ocasiones, para poder ejercitar esa libertad y poner en práctica así la esencia antropológica de la religión, esta se lleva a cabo en un contexto sociocultural que comprende creencias (mitos), valores, actitudes (oración, sacrificio) y prácticas (ritos, templos, cultos, arte) que hacen referencia a entidades de tipo sagrado o sobrenatural. Entre sus objetivos se encuentra la consecución de la salvación y la adjudicación de significado a la propia existencia (Clack y Clack 2019: 8). Conviene, entonces, insistir en que esta salvación y la adjudicación de significado a la propia vida que conlleva ha de hacerse en plena libertad, pues, considerada esencia antropológica y fenómeno sociocultural, la religión es también el “conjunto de medios que el hombre usa para alcanzar, o para construir, su salvación” (Panikkar 2007: 449).

En consecuencia, si bien puede haber fuerzas socioculturales ajenas a las creyentes que las obligan a efectuar determinadas prácticas (ritos, templos, cultos, arte), la religión vivida en el plano espiritual de la interioridad femenina (creencias, mitos; valores; actitudes, oración, sacrificio) no puede ser alcanzada más que por ellas mismas en plena ejecución de su libertad (Martín Velasco 2006; 2009; Panikkar 2007; Pikaza 1999).

Dentro de estas normas socioculturales ajenas a las creyentes se encuentra la teología ortodoxa, doctrinal, institucionalizada, por un lado, distinta, pues, de la experiencia mística individual que acaba convirtiéndose en teología espiritual, por otro (Bernard 2007: 87-119). Esta distinción se plasma en “la eterna confrontación entre el místico y el teólogo. Para éste, aquél siempre está al borde de la heterodoxia. Para aquél, este habla del Dios de los filósofos, no del Dios de la religión” (Sádaba 2010: 519). El desasosiego es incuestionable cuando esta confrontación afecta a los creyentes que no comprenden esa imposible dialéctica entre el deber ser marcado por la oficialidad eclesiástica y el verdadero ser pautado de las vivencias personales. Simone Weil es un claro ejemplo de ello:

Cuando leo el catecismo del concilio de Trento, me da la impresión de que no tengo nada en común con la religión que en él se expone. Cuando leo el Nuevo Testamento, los místicos, la liturgia, cuando veo celebrar la misa, siento con alguna forma de certeza que esa fe es la mía (Weil 1951/2011: 15).

Por este motivo, consideramos que el enfoque fenomenológico (Martín Velasco 2006, 2009) es el más apropiado para comprender la interrelación entre religión y ética que nos proponemos analizar aquí, puesto que asume la Realidad de lo Absoluto (Underhill 1914/2007) dentro del universo del discurso estudiado (Ricoeur 1990/2008; Gadamer 1994) y, por tanto, permite el estudio filosófico de la espiritualidad femenina sin contradecir necesariamente el discurso ortodoxo de la teología (Bernard 2007).

3. ÉTICA, FEMINISMO Y CRISTIANISMO

En este apartado, se justifica la relación entre religión y ética (o, al menos, se propone la necesidad de debatir dicha relación filosóficamente), acudiendo a tres grandes filósofos: Bergson (§3.1), Kant (§3.2) y Kolakowski (§3.3).

3. 1. El misticismo de Bergson

El primer argumento que defiende la relevancia de fusionar ética y cristianismo como se busca hacer en este trabajo se encuentra en la idea del filósofo francés Bergson (1932/2020) de que la experiencia mística sirve de guía ética de comportamiento, pues entiende el misticismo como una influencia que se produce sobre la voluntad ajena, siempre a partir del amor (Bergson 1932/2020: 100). Este sentimiento, que conforma una de las fases del fenómeno místico (Martín Velasco 2009), deviene, al final, en un deseo profundo de propagar lo que se ha recibido de lo Inefable de forma absolutamente desinteresada: “Seres destinados a amar y ser amados han sido llamados a la existencia, y la energía creadora debe ser definida como amor. Siendo distintos de Dios, que es esta misma energía, no podían surgir más que en un universo y es esta la razón por la que el universo ha surgido” (Bergson 1932/2020: 217).

De este modo, las mujeres místicas se erigen en garantes del instrumento sobre el que fundar la moral cuando no es posible hacerlo

sobre la razón (Bergson 1932/2020: 92).¹ Y esto es debido, circularmente, al amor incondicional que muestran en sus textos, tanto por Dios como por el prójimo, porque, para ellas, el fin ético de toda acción ha de guiarse por lo Absoluto, sinónimo de amor, experimentado en sus propios cuerpos.

3. 2. El argumento kantiano

El segundo argumento que permite esgrimir la pertinencia de la interrelación ética-mística se encuentra en el afán universalista neokantiano (Cortina 2007), según el cual sería aceptable cualquier máxima que pudiera someterse al criterio de lo generalizable: “Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Immanuel Kant, *apud* Muguerza 2007: 102).

Así, dentro del cristianismo, los dos mandamientos de amor de Jesús (Jn 13:34-35, Mt 22:36-40) permiten una clara universalización que evita tratar a las personas como medios y se centra en considerarlas fines valiosos per se, como en el reino kantiano. Esto es así porque, aunque desde la razón práctica, “el imperativo categórico en que se expresa el carácter absoluto de los valores morales constituye una forma de manifestación del Absoluto que está tan lejos del Dios de la religión como el Ser absoluto de los filósofos y los sabios” (Martín Velasco 2006: 186), desde la experiencia mística, la hierofanía que implica Jesús (y, más concretamente, su mensaje), en tanto representa no sólo el nombre propio del cristianismo, sino también el Absoluto per se como segunda persona de la Trinidad, contribuye a formar un sistema de leyes morales que guían día a día la conducta.

En otras palabras, puede ocurrir que la relación entre la creyente y lo Inefable sea personal y, en consecuencia, toda ley moral se convierta en una orden asumida interiormente que, para dejar de ser utópica, debe

¹ No es nuestro objetivo aquí establecer una clara diferencia entre moral y ética a las que, en consecuencia, consideramos sinónimas, al hilo de lo explicado por Arendt (1984: 15), para quien *moral* (< lat. *mores*) significa ‘reglas de comportamiento’ y *ética* (< gr. *ethos*), ‘hábito’; y por Gómez (2007: 23), que resume el problema aludiendo a la referencia a la moral vivida de ambos términos cuando van con minúsculas y a su reflexión filosófica cuando van en mayúsculas. En este trabajo, nos encontramos en el primer caso, dada la experiencia femenina sobre la religión desde la que queremos partir, si bien será inevitable, naturalmente, que lleguemos al ámbito reflexivo en numerosas ocasiones en las que no resulta tan sencillo quedarse en la práctica del Ser y necesitaremos acceder al *deber ser*.

acabar tornándose, a su vez, en una respuesta (religiosa) por el sentido de la vida. No obstante, en el cristianismo, en el momento en que aparece un otro derivado de esos dos mandamientos fundamentales, bien sea metafísico (Dios), bien sea físico (prójimo), va a surgir la necesidad de aplicar, éticamente, el sentido de la vida hallado en la esencia de su mensaje de amor, por lo que lo que en un primer momento se erige en una decisión íntima (el amor a Dios) se acaba convirtiendo, irremediabilmente, en una forma de vida en sociedad (el amor al prójimo). En otras palabras, “la veracidad en el interior de lo que el hombre se confiesa a sí mismo y al par en el comportamiento con todos los demás, convertida en máxima suprema, es la única prueba de existir en un hombre la conciencia de tener un carácter” (Kant 1772-1795/2004: 233), esto es, una vinculación de sí mismo con ciertos principios prácticos de aplicación comportamental a los que ha llegado por medio de la razón.

3. 3. La existencia de Dios de Kolakowski

Desde Kant es relativamente sencillo saltar al tercer argumento en defensa de la interrelación entre religión y ética, al que accedemos a través de Kolakowski (1985/2009). Queda ya entredicho, pues, que la religión no es algo que deba confinarse a lo más profundo del interior de la persona, sino que se debe legitimar a través de instituciones más o menos fortalecidas a lo largo de los siglos, porque se trata de una auténtica forma de vida (Kolakowski 1985/2009: 217-219). En este sentido, la visión del filósofo polaco coincide, por un lado, con la percepción sociocultural (no antropológica) de la religión de Clack y Clack (2019), según se vio al inicio de esta sección; y por otro lado, con la visión kantiana de la misma religión y su relación con la ética, pues no se puede obviar, al final, el paso que va del sentido de la vida interiormente asumido (amar a Dios sobre todas las cosas) a su realización exteriormente aplicada (amar al prójimo como a uno mismo).

Pero este filósofo va más allá, al esgrimir la idea, ya detectada en Hegel, de que el ser humano “sólo puede respetarse a sí mismo si tiene conciencia de un Ser superior” (Kolakowski 1985/2009: 214). Parece, entonces, sugerir que creer que Dios existe sirve para luchar por un mundo en el que el bien no sólo es posible, sino que, además, es obligatorio si se desea alcanzar la plenitud de la existencia en la otra vida. De este modo, para evitar el nihilismo existencial del ateísmo y la consecuente ausencia del sentido de la vida, de la falta de justicia y de la incomprensión general

de los hechos que van contra toda ética, el pensamiento salvador kolakowskiano pasa por hacer propia la supuesta frase de Dostoievski de que si Dios no existe, todo está permitido. Por tanto, debe existir, aunque sea como simple creación humana, para que los mortales obtengan unos límites éticos a su comportamiento.

A este respecto, las místicas cuyas palabras usamos más adelante han experimentado al Bien Supremo en sus carnes, en consecuencia, no intentan demostrar su existencia, pues hacerlo “sería como demostrar que la miel es dulce o quizá que el agua es húmeda” (Kolakowski 1985/2009: 101). Han superado directamente cualquier problema ontológico sobre la existencia de Dios, porque, a diferencia de muchos hombres que se consideran a sí mismos en la cúspide de la aristotélica gran cadena del ser (Fernández Martín 2020), ellas no temen que haya un ente superior al que deban rendir cuentas a su muerte, pues están siguiendo las reglas que se derivan de la aplicación de sus dos mandamientos fundamentales al día a día.

4. HACIA UN DIÁLOGO INTERTEMPORAL DE MUJERES RELIGIOSAS

De todo lo escrito se desprende que nos parezca de justicia proponer un diálogo sobre ética y religión, siguiendo parcialmente la teoría habermasiana (Habermas 1987a, 1987b, 2018), cuyas protagonistas son ciertas mujeres místicas-teólogas de las que emana una doble autoridad. Por un lado, las consideramos más que capacitadas, en el plano epistemológico, para sugerir comportamientos éticos a partir de sus experiencias místicas, tanto por sus conocimientos religiosos como por la puesta en práctica en su vida cotidiana de esos conocimientos. Por otro lado, las mujeres místicas gozan de una doble *auctoritas* porque son más las vencidas que los vencedores (Mate 1990; Sánchez 2010; Inogés Sanz 2021), dada la igualmente doble invisibilización que han sufrido a lo largo de la historia (dentro y fuera de la Iglesia), ya mencionada (Küng 2001; Lewandowska 2019; Marín Serrano 2021; Inogés Sanz 2021). Concretamente, los textos analizados pertenecen a Catalina de Siena, Margarita Porete, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret (Edad Media); María de san José Salazar, Feliciano-Eufrosina de san José, Teresa de Jesús (Edad Moderna); Teresa de Lisieux, Edith Stein, Luce López-Baralt (Edad Contemporánea).

Los textos de la primera Doctora de la Iglesia, santa Teresa de Jesús, merecerían un estudio aparte. Sin embargo, la tomamos como referente,

por ser probablemente una de las místicas, escritoras, literatas, filósofas y teólogas más importantes de la historia universal (Álvarez 2006; Fernández Martín 2020; 2022; Lewandowska 2019; Martín Velasco 2009; Underhill 1914/2007). En efecto, esta mujer explica así el núcleo ético de la religión cristiana (Jn 13:34-35, Mt 22:36-40): “Acá solas estas dos [cosas] que nos pide el Señor: amor de su Majestad y del prójimo es en lo que hemos de trabajar; guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con él” (5M 3,7).

Presentamos, pues, a continuación, cómo se materializa este mensaje en los escritos de otras místicas anteriores y posteriores a la abulense, sin que esto agote todas las posibilidades interpretativas ni todas las mujeres que nos han legado sus textos. Se trata, en definitiva, de intentar comprender, primero, cómo se alcanza el amor a Dios (primer mandamiento) y, después, cómo este es necesario para amar al prójimo (segundo mandamiento).

4. 1. Ama a Dios sobre todas las cosas

Antes de aceptar el amar a Dios como primer mandamiento ético del cristianismo, quizá haya que plantearse qué (o quién) es Dios. Así, Hadewijch de Amberes (finales del siglo XII-mediados del siglo XIII), cuyos textos son probablemente los escritos místicos más antiguos redactados en una lengua vernácula, escribe en una de sus cartas: “Aprende a ver qué es Dios: Verdad, que se manifiesta en todas las cosas [Hijo]; Bondad, que hace fluir todas las riquezas [Espíritu Santo]; Integridad, donde todas las obras se unen [Padre]” (Hadewijch de Amberes, p. 52).² Dado que el bien constituye el núcleo del que parte todo movimiento, este provoca la claridad que supone la verdad y, a la vez, la justicia que se oculta tras la integridad. En consecuencia, “debemos dejar que se goce en todas las obras de su claridad [...] sin cesar de decir, con palabras y con actos: *Fiat voluntas tua*” (Hadewijch de Amberes, p. 53). En otras palabras, como el amor está en el origen de toda acción trinitaria, esta solo podrá ser comprendida desde el mismo concepto del amor, pues este se encuentra tanto en el origen del movimiento como en su destino.

² Dado lo poco conocidas que son estas autoras, citamos sus textos poniendo el título completo de la obra en cuestión y repitiendo sus nombres cada vez. Remitimos al lector a las fuentes primarias de la bibliografía final, de las que extraemos la página exacta en cada caso.

Así pues, el “hágase tu voluntad”, dicho por María de Nazaret, con el que, por cierto, comienza realmente la historia del cristianismo (Ramón, 2010: 198), equivale al dejarse llevar de la primera virtud teologal, esto es, la fe. Se trata de una confianza a ciegas en el mismo Inefable, que no es más que la segunda forma de amor que Beatriz de Nazaret (1200-1268) explica en su obra *Siete formas de amor*. Para ella, la fe tiene lugar cuando el alma “quiere servir a Nuestro Señor por nada: amarlo simplemente, sin porqué, sin recompensa de gracia o gloria” (Beatriz de Nazaret, p. 264). Se cree en el Absoluto sin motivos, sin razón, sin esperar nada a cambio. De hecho, hacerlo como si fuera una especie de transacción comercial destruye la relación amorosa, pues convierte el vínculo en un trueque, como explica santa Teresa Benedicta de la Cruz (1891-1942) en *Naturaleza, libertad y gracia*: “No se puede hacer negocios con Dios, ni en nombre propio ni en el de otra persona. Grato a Dios solo puede ser lo que se haga por Dios mismo” (Edith Stein, p. 98).

La esperanza, segunda virtud teologal, queda constatada en boca de la alegoría misma llamada Esperanza dentro de una de las valiosas obras escritas por María de san José Salazar (1548-1602), concretamente, *el coloquio que pasó víspera del Señor san Alberto entre seis religiosas Descalzas Carmelitas, el cual se mandó escribir por obediencia, año de 1593* (ed. Ildefonso Moriones). En este texto, cuya autora es la primera mujer en escribir un diálogo humanista en castellano,³ la misma Esperanza dice: “Yo, hermanas, traigo más de ordinario unas vivas esperanzas de ver a Dios” (María de san José Salazar, p. 327), lo que implica forjar toda una vida cotidiana alrededor de una posibilidad que, en realidad, es doble: en el corto plazo, como buena mística, anhela a Dios, le busca, le desea (Martín Velasco, 2009: 359-385); en el largo plazo, como buena creyente, Dios forja su alma para soportar cualquier vicisitud que le traiga la vida. En este sentido, es la esperanza la que construye el valor (religioso) de la vida de la mujer.

En tercer lugar, la caridad, equivalente al amor, es la virtud más importante. Así le consta, por ejemplo, a Catalina de Siena (1347-1380), segunda Doctora de la Iglesia, cuando Dios mismo, en *La doctrina de la perfección*, le indica que “la caridad se adquiere solo por el amor a mí”

³ De acuerdo con Manero Sorolla (*apud* Lewandowska 2019: 257, n. 34), el primer texto dialógico con personajes exclusivamente femeninos escritos en lengua castellana por una mujer es el *Libro de las recreaciones* (1583), de María de san José, quien pudo inspirarse en los *Diálogos* de Jerónimo Gracián y quizá en *De los nombres de Cristo* de fray Luis de León.

(Catalina de Siena, p. 67). En este caso, la idea fundamental es que es el amor el que mueve toda decisión, es decir, el amor a Dios se configura como eje de toda acción, en lo que implica dejarse llevar por su voluntad y adaptar, así, nuestros gustos a los suyos, en una vuelta al mencionado *Fiat voluntas tua*. De esta manera, sólo si se tiene una buena relación con Dios, se puede alcanzar después una buena relación con el prójimo mediante todas aquellas acciones humanas que necesariamente nos ponen en relación con el mundo.

Con la parábola que Teresa de Lisieux explica en su autobiografía A, sobre el hijo del médico que se rompe un miembro al tropezar con una piedra del camino (Teresa de Lisieux, pp. 170-171), tal vez quede más clara la relación Dios-persona que exige este primer mandamiento. Según dicha parábola, el niño, amorosamente curado por su padre médico, le demuestra su gratitud una vez está ya completamente sano. La joven carmelita francesa plantea, entonces, una segunda posibilidad, esto es, que el médico quite la piedra del camino de su hijo antes de que este tropiece con ella. En este caso, el niño no le manifestará gratitud porque no es consciente del peligro del que acaba de librarse. Como le sucede al pequeño de la historia, la creyente ha sido perdonada de todo su mal y, además, ha sido informada de ello mediante la revelación neotestamentaria: el Máximo Bien “ha querido que yo sepa cómo me ha amado él a mí, con un amor de inefable prevención, para que ahora yo le ame a él ¡con locura!” (Teresa de Lisieux, p. 171). Desconocer, por tanto, los designios de Dios no permite a estas mujeres ser menos agradecidas con él porque, a través de la santa Trinidad, ha evitado un mal mayor como es la muerte, del que nos libra a través del milagro de la resurrección.

La relevancia de estas virtudes se encuentra, como defiende en *El espejo de las almas simples* la beguina francesa Margarita Porete (¿1250?-1310), asesinada en la hoguera junto a él precisamente por escribirlo, en que “están hechas para servir a las Almas y estas Almas están hechas para obedecer a Dios” (Margarita Porete, p. 58). La fe, la esperanza y la caridad marcan, entonces, las pautas de comportamiento necesarias para ayudar a la cristiana a poner en práctica su amor al Supremo Ser mediante la aceptación del “hágase tu voluntad”.

En efecto, de acuerdo con la obra de María de San José Salazar ya mencionada, esta relación de servidumbre entre el alma y Dios es muy cercana a la “posesión, por la seguridad y quietud que el alma trae, si así se puede llamar, porque la fe y caridad se junta con la esperanza. Y como entiendo se honra Dios con estas tres virtudes, deseo ejercitarlas amando,

esperando y creyendo” (María de san José Salazar, p. 329). La primera acción se corresponde con la caridad (“amando”), la segunda con la esperanza (“esperando”) y la tercera con la fe (“creyendo”).

Pero aún hay más: para esta mística teresiana, la correspondencia entre las virtudes teologales y la santa Trinidad nos devuelve a Hadewijch de Amberes, que ponía en interrelación la Verdad-Hijo con la Bondad-Espíritu Santo y la Integridad-Padre: “Paréceme se aplica a las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios verdadero [...] tanto que ando ocupada en los oficios, y aun en la cocina sin advertir me hallo: *Tibi laus, tibi gloria*” (María de San José Salazar, pp. 329-330). Así, Dios está en todas partes, por lo que se le puede cuidar independientemente de la realidad humana en que cada cual se encuentre, porque el Padre, como integridad y fortaleza, implica también el Amor absoluto (Jn 4:7-9); el Hijo alude a la esperanza de la Resurrección de los muertos y de la consecuente vida eterna (Jn 11:25-26); y, finalmente, el Espíritu Santo es el que se encarga de otorgar la gracia de la fe, entre otros dones que reparte como quiere (1 Cor 12:9-11).

Por tanto, el primer mandamiento neotestamentario no solo abre el círculo de las guías de conducta ética de amor a Dios, sino que además crea una conexión mística entre mujeres muy distintas que viven en espacios y tiempos muy diversos, pero que comparten la trinitaria fe cristiana más allá de experiencias y discursos.

4. 2. Ama al prójimo como a ti mismo

La transición implicada en la experiencia mística que ha alcanzado a conocer el amor de Dios y que, a partir de ella, vive en una especie de estado teopático que le permite devolver todo ese sentir a las demás criaturas de su alrededor, como señala Bergson (1932/2020), comienza por lo que Beatriz de Nazaret, ya mencionada, considera la séptima forma de amor, una de cuyas premisas consiste en admitir que el alma “le conoce, le ama, le desea de tal manera que no mira ni a santo ni a ángel ni a hombre ni a ninguna criatura si no es desde este amor que todo lo comprende” (Beatriz de Nazaret, p. 271), un amor con el que el espíritu ama al Ser Eterno y a todo lo demás.

De este amor al Máximo Bien es, entonces, desde donde arranca el amor a las otras personas porque en todas ellas se lo ve. Así, dado que el prójimo, esto es, cualquier persona ajena al yo, se encuentra en esta lista de seres receptores del amor que la experiencia interior ha dirigido y a la vez ha obtenido de su unión espiritual con Dios, no cabe sorprenderse de que la

también mencionada Catalina de Siena ponga en boca del mismo Absoluto estas palabras: “Debéis ayudaros unos a otros con la palabra, doctrina y ejemplo de buenas obras y en las demás cosas en que se advierte tienen necesidad, aconsejando a los demás como a vosotros mismos, con sinceridad y sin interés de amor propio” (Catalina de Siena, p. 65). El amor propio es, precisamente, el fundamento de todo mal, porque “destruye la caridad y el amor al prójimo” (Catalina de Siena, pp. 66-67), en tanto se obra contra sí mismo y, por tanto, contra Dios. Con una extraordinaria clarividencia, sor Feliciano-Eufrosina de san José (1564-1652), en su *Instrucción de religiosas con título de recreación espiritual en dos diálogos*, explica qué es exactamente el amor propio (Feliciano-Eufrosina de san José, p. 51):

Aquí nos enseña el gran bien que se nos sigue desta diuina presencia; y quan ciertos son sin ella nuestros mouimientos (que nos comen, sin entenderlo, la fortaleza) nacidos del amor propio: rey que no conoce superior; ladrón, abariento de lo bueno, que el alma posee; hastio de todo lo que es virtud; blanco de las imperfecciones; perpetuo contraditor de la razón; Narciso, que se desuanece en las aguas de su nada; lienço con que la sensualidad ciega la razón; perpetua querella, contra el amor diuino; verdugo del alma; reuelion contra la voluntad de Dios; leadura que corrompe la massa de las virtudes; fundamento de la soberuia; cueruo que al que le cria saca los ojos; desconocimiento de las faltas, y finalmente el que nos impide y estorua el aprovechamiento que hemos de sacar de las aduertencias y correcciones (FESJ, p. 51).

Como puede observarse, el amor propio es un “rey que no conoce superior”, porque le puede la soberbia. Es también un “ladrón, avariento de lo bueno, que el alma posee”, pues ha vendido hasta aquello que es más identitario del yo. Igualmente es el “hastío de todo lo que es virtud; blanco de las imperfecciones; perpetuo contraditor de la razón”, porque no ofrece nada bueno, lucha contra la virtud, fomenta el alejamiento de Dios (pues esto es la imperfección para esta mujer, lo opuesto, justamente, a la perfección que supone caminar hacia Dios). También es el orgulloso dios “Narciso, que se desvanece en las aguas de su nada”. El amor propio es igualmente definido como una “perpetua querella contra el amor divino; verdugo del alma; rebelión contra la voluntad de Dios”, fruto todo ello de la soberbia anteriormente señalada, que es precisamente el único pecado que Dios no perdona. Para sor Feliciano, el amor propio también equivale a la “levadura que corrompe la masa de las virtudes”, en lo que es una clara imagen culinaria de la ruptura de la fe, la esperanza y la caridad. Se trata igualmente del

“fundamento de la soberbia”, que Edith Stein define así en la obra ya citada: “la tentación de asentarse en sí mismo, de convertirse a sí mismo en señor” (Teresa Benedicta de la Cruz, p. 81). Y, por si no queda suficientemente claro, Feliciano-Eufrosina utiliza un refrán para aludir al amor propio: “cuervo que al que le cría saca los ojos”. El amor propio es, “finalmente, el que nos impide y estorba el aprovechamiento que hemos de sacar de las advertencias y correcciones”.

El amor, entonces, entre el yo y el prójimo a través de Dios ha de volverse, de algún modo, indestructible para que cumpla con su deber ético de amor aplicado a toda criatura viviente. El origen de esta unión indestructible entre el yo y el prójimo queda justificado en una metáfora agrícola explicada por el Absoluto a la mencionada Catalina de Siena, según la cual todos los humanos somos trabajadores, “salidos de mí, sumo y eterno Trabajador, que os ha unido e injertado en la vid por la unión que he establecido con vosotros” (Catalina de Siena, p. 98).

Todo lo dicho hasta aquí implica lo siguiente. Por un lado, como el Máximo Bien ha creado a todas las criaturas, hacer daño a una de ellas conlleva ofenderle, porque todas estamos conectadas en él y por él. “Dios es pura unidad” porque “constituye la esencia ontológica última de cada ser humano, el Uno sin dos, el Absoluto al que tienden todas las energías cambiantes del universo”, explica nuestra contemporánea Luce López-Baralt (2020: 162). Por otro lado, como, en función del primer mandamiento, amar al Innombrable supone experimentarlo en sus propios cuerpos femeninos, dañar al prójimo conlleva dañarse también a sí misma, tanto porque se daña a Dios de forma indirecta, como porque una misma es también una criatura conectada en él y por él, en virtud de lo señalado anteriormente. Por tanto, dado que el prójimo y el yo son uno mismo en Dios (“todos somos uno en Cristo Jesús”, Gal 3,28), hacer daño a uno supone automáticamente hacer daño al otro y a Dios.

Como ejemplo modélico de la aplicación del segundo mandamiento de la ley de Dios, que es así entendida por estas mujeres y que, en términos éticos, puede considerarse la segunda pauta de conducta propuesta por el cristianismo, cabe resaltar la impactante anécdota de la mencionada santa Teresa de Lisieux, pues se trata de una historia realista que ejemplifica a la perfección lo complicado que es amar a un prójimo deleznable, pues amar a aquel con quien compaginamos no tiene mérito alguno (Lc 6,32-35).

En marzo de 1887, Enrique Pranzini degüella a dos mujeres y una niña para robarles. En julio termina su proceso; y en agosto es guillotinado. Pues bien, lejos de sentir asco o rechazo por tal individuo, Teresita, como se llama

a sí misma la religiosa francesa en numerosas ocasiones a lo largo de sus textos, le pide a Dios que le envíe a ella una señal de arrepentimiento de este hombre para que ella pueda saber con certeza que la misericordia de Jesús ha surtido efecto y que, en consecuencia, su alma se salvará. Y, según ella, así es: cuando, al pie de la guillotina, el condenado, sin confesarse, lo único que pide es besar un crucifijo, ella interpreta que esa es la señal de que se ha salvado y de que, en consecuencia, irá al cielo. Es tal el impacto que le hace el mal de este hombre, que, en lugar de olvidarlo una vez termina el acto, ella lo adopta como hijo espiritual después de profesar, hasta el punto de gastar parte de sus ahorros en encargar misas por su alma, años después de la muerte del malhechor (Teresa de Lisieux, p. 188).

Por sorprendente que pueda parecer esta forma de comprender el perdón, derivada, precisamente, de la aplicación a rajatabla del segundo mandamiento cristiano, no ha quedado obsoleta. La profesora Luce López-Baralt, en la redacción de lo que supuso su experiencia mística ocurrida a finales de los años 70 del pasado siglo, explica que “perdonar no es permitir los crímenes de los demás. Es simplemente comprender con compasión el error, por grande que pueda ser, pues Dios sabe de las tribulaciones de cada alma y el porqué recóndito de sus actos” (López-Baralt, 2020: 154-155). A este respecto, resulta estremecedor, por admirable, el relato que hace de su amiga Giselle, víctima del holocausto, que acabó sintiéndose liberada tras perdonar a los que pudieron haber sido sus asesinos nazis (y providencialmente nunca lo fueron). A juicio de la mística, esto se habría conseguido, precisamente, por perdonar, ya que “cuando perdonamos, recuperamos el control sobre nuestro destino y nuestros sentimientos: somos pues nuestros propios libertadores” (López-Baralt, 2020: 156).

En síntesis, los comportamientos éticos concretos adoptados a partir de las experiencias místicas vividas por estas mujeres, pasan, en realidad, por transmitir el mensaje de amor del cristianismo de generación en generación. Esto puede hacerse tanto por medio de la palabra, es decir, de sus discursos; como por medio de las obras, que en general nos han llegado a través de aquellos. En todo caso, conocer ese mensaje es la única manera de sentirse en situación de aplicarlo a la vida diaria, lo cual no resulta en absoluto fácil, como bien han podido mostrar los tristemente reales ejemplos aducidos. Ellas buscan, en definitiva, propagar la fe para dar esperanza de que la principal pauta del comportamiento cristiano, al final, es el amor, con todas las implicaciones éticas que eso conlleva.

5. HACIA UNA ÉTICA CRISTIANA DESDE LA EXPERIENCIA FEMENINA

Las mujeres que sienten a Dios en sus carnes llevan a la práctica la sinceridad típica de una relación sana entre el yo y la Providencia (Beorlegui 2016: 654): primero, han de ser directas con el Ser; después, con una misma. Primero aman a Dios sobre todas las cosas; después, se aman a sí mismas, para amar a Dios en una misma, para amar a todas las criaturas divinas entre las que se encuentra una misma y para amarse a sí misma en Dios. Es, entonces, al alterizarse en el Inefable cuando la fémina se hace consciente del sentido de sí misma (Pikaza 1999: 205).

Esta consciencia de una misma es, precisamente, la que dota de libertad a la mujer, cuando encuentra en la fe la realización de sus propias decisiones (Panikkar 2007: 447-462). Cuando se deja imbuir por la voluntad divina como guía marcada del camino que debe seguir es, precisamente, cuando está encontrando en la esencia de su religión las condiciones éticas para proceder a comportarse en el futuro.

En el caso del cristianismo, como se sabe, la voluntad divina es el doble mensaje de amor de Jesús (Jn 13:34-35, Mt 22:36-40). Cuando la mujer se percata de que todas las decisiones que puede tomar de forma socioculturalmente libre, es decir, aquellas en las que hay responsabilidad porque hay elección (Muguerza 2007), se deben pautar de acuerdo con ese mensaje es, entonces, cuando alcanza la libertad implicada en la religión, coincidente con la dimensión esencial del ser humano (Beorlegui 2016: 654; Díaz Álvarez 2007: 416).

No se trata, pues, de un *laissez faire* divino que otorga al Supremo el poder para hacer de ellas lo que quiera. Lo que las religiosas descubren en sus propios cuerpos, cuando sienten en ellos a Dios, es la conciencia de que la Providencia no les tiene reservado un único camino, sino tantas opciones posibles como cumplimientos de su doble mandamiento sean ellas capaces de ejecutar a la hora de poner en práctica el gran don legado por Dios que es la libertad. Ellas están entonces seguras de que el Máximo Bien valorará sus decisiones siempre que se ajusten a sus dos mandamientos. De este modo, como vemos, confluyen la libertad humana y la ética cristiana del amor (Fernández Martín 2022).

En consecuencia, estas mujeres, además de buscar una conexión con el Bien Supremo a través de sus experiencias místicas, demuestran una preocupación por el comportamiento ético de sus seguidoras. Distinguen a la perfección las cuestiones humanas, eclesiásticas, institucionales, que permanecerán en este mundo cuando ellas se marchen, de los elementos divinos, providenciales, inefables, que las seguirán a ellas en el más allá.

Aunque, hermenéuticamente, su discurso equivalga a su vida religiosa, tienen muy clara, sin embargo, la diferencia entre la doctrina espiritual y la doctrina teológica (Sádaba 2010; Bernard 2007).

Y esta claridad les es posible, precisamente, porque la religión les da la libertad que no les ofrece la sociedad en la que viven. Ellas pueden estar ancladas a un espacio-tiempo sociohistórico en el que las normas les dictan cómo efectuar ciertas prácticas religiosas, pero nada las obliga a mantener relaciones íntimas con el Inefable o a hacerlo de determinada manera. En otras palabras, no pueden librarse de las ataduras institucionales forjadas por la Iglesia Católica, pero sí pueden decidir de qué manera llevan a cabo su relación personal con el Supremo Bien. El principal argumento para mostrar algo así es que todo el mundo está obligado, a lo largo de la historia, a mantener ciertas apariencias socioculturales en torno a la religión (Clack y Clack, 2019; Kolakowski 2009: 101); pero no todo el mundo se ve forzado a llevar a cabo sus prácticas religiosas de forma sincera con el Absoluto y consigo mismo (Pikaza 1999: 242-246; Beorlegui 2016: 654; López-Baralt 2020: 97; Inogés Sanz 2021).

Dado, entonces, que esta mínima oportunidad de ser verdaderamente libres en el desarrollo de una relación personal con Dios tiene lugar en el interior de sus cuerpos, la práctica religiosa femenina es fuertemente controlada (Camarata, 1992; Forcades i Vila, 2011: 73). De ahí que se las obligue, en ocasiones, a describir al confesor el detalle de sus experiencias místicas (Lewandowska, 2019: §2.4.4.1), probablemente, porque los hombres no son capaces de llegar a ese espacio propio femenino. Las mujeres religiosas se sienten tan libres en su relación íntima con la Divinidad que no desean seguir a ningún ser humano, algo que a muchos varones no les agrada, especialmente si consiguen convertir la Providencia en una auténtica Realidad (Underhill, 1914/2007): solo Dios está por encima del hombre en la gran cadena del ser aristotélica. Si la mujer contacta directamente con él, le quita ese poderoso puesto al varón. Y si, además, cuenta con unas pautas de conducta claramente definidas (aunque difícilmente aplicables, en ocasiones), la expansión de esa libertad, es decir, de esa manera femenina de vivir la religión está tan asegurada que corre el peligro (para el hombre poderoso) de que una mera cuestión ética de escasa aplicación conventual pase a convertirse en una cuestión política de amplia implicación social. Y esto, naturalmente, no agrada a casi ningún varón de todos los que vivieron en los distintos tiempos y lugares a los que pertenecen las mujeres a quienes aquí se está intentando dar un poco de voz (Alabrús Iglesias 2021; Inogés Sanz 2021).

Una voz que, sabido es, ellas merecen ver reconocida en tanto constructoras de pautas de comportamiento, porque esto supone permitirles liberarse de la opresión patriarcal en la medida en que se hacen con el poder suficiente para tomar decisiones (Cammarata 1992; López-Baralt 2020; Marcos 2001; Ramón 2010). La solidaridad con el pasado que debemos mostrar, entonces, más allá de cronocentrismos o presentismos, es necesaria no solo para comprender cómo eran quienes actuaban en un contexto sociocultural del que no podían escapar, sino también para aprender de ellas todo lo que implica la esencia ética de la vida. En este sentido, la moral de la compasión se viste de sororidad histórica con las mujeres que alzaron su voz por Dios y por el prójimo (o la prójima) y terminaron ardiendo en una injusta hoguera que, sin embargo, no terminó con ellas, sino que afianzó su pensamiento gracias al buen saber de sus hermanas amanuenses que tuvieron siempre en mente la posibilidad de un legado que pudiera leerse en el futuro (Gleichauf 2010; Forcades i Vila 2011; Lewandowska 2019; Inogés Sanz 2021).

Esta posible visión de futuro es la que nos permite interpretar que muchas de las mujeres cuyos textos se han mostrado anteriormente confían en un futuro que va más allá de su propio presente a través de la comunicación intergeneracional. El hecho de intentar hallar la trascendencia por medio de la escritura muestra un anhelo de posteridad que ayuda a comprender su palabra como una necesidad de transmitir sus vivencias a todos aquellos posibles lectores que tengan interés en su conceptualización religiosa cuando ya ellas no se encuentren en la tierra (Mandrioni, 1993; Ricoeur, 1990/2008). Al fin y al cabo, “[el libro de la naturaleza] es el libro cuyo texto escribió Dios con su dedo” (Gadamer, 1994: 329): para estas mujeres sus escritos son, al final, su vida.

Por este motivo, no es éticamente aceptable dejar de lado sus obras, porque ello implica dejar de lado igualmente unas experiencias vitales de las que tenemos mucho que aprender. La exculpa moral que puede implicar la exclusión de la mujer del canon filosófico-teológico se torna inadmisibles una vez se reconoce abiertamente dicha exclusión (Valcárcel 2010). Esto supone que se puede aceptar que numerosas escritoras hayan sido etiquetadas de místicas, sin más, porque en la conceptualización discursiva de sus lectores no haya habido otra opción, en tanto los hombres se han ajustado a las respectivas coordenadas espaciotemporales de una manera más flexible, al ser considerados místicos, teólogos o filósofos. Ahora bien, si se admite que la mujer ha mostrado su voz y, por tanto, su implicación en la construcción de su propia ley moral, y aun así sigue

siendo invisibilizada al ser etiquetada de una manera que no se corresponde más que con un discurso excluyente, entonces deja de ser éticamente admisible la expulsión epistemológica a la que se la ha sometido siglo tras siglo. En otras palabras, exculpar moralmente a quien así actúa implica “enmascarar la naturaleza político-ideológica de toda interpretación y exonerar a las interpretaciones supuestamente no ideológicas de su responsabilidad ante los lectores [...]” (Johnson-DeBaufre 2015: 249).

Parece razonable, pues, emplear una moral de la compasión (Mate 1990) y tener en mente la esperanza incumplida de las víctimas (Sánchez 2010) para justificar la inclusión femenina en la conceptualización global de la ética a partir de la religión, en una relación religión-ética que parece estar bien fundada en términos filosóficos (§3; Bergson 1932/2020; Kant 1772-1795/2004; Kolakowski 1985/2009). La primera, la moral de la compasión, supone una solidaridad con un grupo de féminas que apenas han podido reconocerse como tales en tanto ciudadanas verdaderamente libres de la opresión patriarcal hasta época reciente (Gebara 2002; Ramón 2010). La esperanza incumplida de las víctimas supone una conciencia de culpa acerca de un comportamiento sin duda injusto con una buena parte de las generadoras de conocimiento a las que no se las ha tenido en cuenta a la hora de considerar aspectos cruciales para la historia de la filosofía, en concreto, para la historia de la ética.

6. REFLEXIONES FINALES

Como se ha dejado entrever a lo largo del trabajo, es posible cierto grado de combinación entre el feminismo y el cristianismo, si se entienden como la búsqueda conjunta de la universalización que facilite incluir verdaderamente a todo ser humano en la construcción de las pautas éticas que determinen los comportamientos sociales. Así, el feminismo se ha mostrado en la necesidad de incorporar los textos femeninos al discurso religioso sobre ética cristiana. El cristianismo, por su parte, necesita salir parcialmente de la institución eclesiástica por excelencia para ampliar su esencia ética a partir de la experiencia mística de quienes la viven en sus propias carnes. En este punto, entonces, coinciden ambos: las mujeres citadas no se podían salir de la ortodoxia en exceso, porque ponían sus vidas en peligro, como demuestran los casos de Margarita Porete y Edith Stein.

Sin embargo, todo esto no implica que estas mujeres no sean perfectamente conscientes del valor ético del mensaje de amor de Jesús, tomado como fuente de conocimiento y guía espiritual. Su deseo de propagarlo a través de sus escritos como un bien que consideran fundamental para dotar de felicidad al prójimo se relaciona con la esencia religiosa de su concepción vital. Naturalmente, el contexto sociocultural en que la mayoría de ellas vive facilita esta interpretación; pero esto no impide que la experiencia mística, que crea vínculos con lo Absoluto en sus cuerpos, configure la dimensión esencial del ser humano en sus personas.

Una vez se ha logrado, entonces, perfilar al gusto de la creyente la manera de relacionarse con el Ser, se da el paso que va del sentido de la vida interiormente asumido (amar a Dios sobre todas las cosas) a su realización exteriormente aplicada (amar al prójimo como a uno mismo). Esto equivale a decir que es esa idea de la religión, esa relación con el Innombrable, lo que hace que se forje también de determinada manera la relación con el prójimo.

Y, en este sentido, el presente trabajo efectúa diferentes aportaciones. En primer lugar, parece recordar que se puede volver a la religión para buscar en ella las pautas de comportamiento ético necesarias para alcanzar cierto grado de felicidad colectiva. En este sentido, el mensaje de amor del cristianismo defiende dejar de lado el egoísmo y el individualismo y centrarse de lleno en el otro, en la otra, en los otros, en las otras. La idea fundamental es que debemos comportarnos con los demás como nos comportamos con nosotros mismos, para asegurarnos la plena felicidad implicada en el bienestar que se alcanza al hacer el bien por el bien.

Esta idea, en segundo lugar, recuerda a ciertas interpretaciones buenistas del personaje de don Quijote, que en su entrañable bienhacer acaba planteando al querido lector la kolakowskiana irrelevancia de saber si esta vida es verdad o es mentira, si es un sueño o una realidad. No parece que ocurra nada por volver de vez en cuando la vista a nuestros clásicos, en este caso, a nuestras clásicas, para descubrir que lo verdaderamente relevante es ser bueno con los demás. Y las mujeres estudiadas dicen con extraordinaria claridad qué significa eso: haz a los demás lo que te harías a ti misma.

De aquí cabe deducir, en tercer lugar, que no es realmente importante si existe Dios o no; lo verdaderamente relevante es comprender que nos debemos comportar como si existiera. Si asumimos este punto de partida, la razón de ser de la ética religiosa (no exclusivamente cristiana) está más

que justificada, si se pasa por el filtro de la filosofía. Esto implica, en otras palabras, que no se tiene por qué perjudicar a nadie al aplicar el mensaje de amor del cristianismo, tal y como lo entienden las místicas estudiadas, siempre y cuando se efectúe sobre él un control basado en la experiencia mística real de lo Absoluto (Bergson), el imperativo categórico verdaderamente universalizable (Kant) y la necesidad ética de un Dios que controle el comportamiento o que, al menos, haga posible la esperanza de un castigo o un premio (Kolakowski).

En cuarto lugar, aún hay espacio para la religión en los planteamientos éticos actuales, sea cristiana o no. El principal motivo de esta creencia es doble. Por un lado, todo sistema simbólico está sometido a una constante hermenéutica que implica nuevas formas de comprenderlo. La religión no puede librarse de estas continuas reinterpretaciones que la avivan y la reconstruyen para ponerla a la altura de los distintos tiempos. Por otro lado, el desconocimiento de numerosos textos femeninos que pueden ofrecer información filosófica camuflada en textos aparentemente de otro tipo (místico, autobiográfico, epistolar, literario) merecen formar parte, quizá ahora más que nunca, de esta constante hermenéutica, porque no es de justicia dejar a las féminas al margen de la construcción de una ética que se les va a aplicar también a ellas. Y las mujeres religiosas, al final, muestran su erudición siguiendo las normas que, por cuestiones socioculturales, afectan a las formas de los discursos permitidos y de los que, en consecuencia, no siempre les es sencillo salir.

En síntesis, querríamos terminar cuestionando por qué se debería negar, desde la ética, llevar a la práctica, aunque sea difícil, un mandamiento como es el de amar al prójimo como a uno mismo, si es, por un lado, éticamente más que razonable y, por otro, experiencialmente más eficaz para hallar el bienestar interior que todo ser humano necesita para alcanzar la felicidad. Con los textos ofrecidos en las páginas precedentes, creemos haber presentado a algunos de esos seres “que emanan un amor tal que termina por hacernos mejores personas a quienes interactuamos con ellos” (Lopez-Baralt, 2020: 196), aunque sea, naturalmente, a través del discurso y con muchos tiempos y espacios por medio.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

de San José, Feliciano-Eufrosina. 1654. *Instrucción de religiosas con título de recreación espiritual en dos diálogos*. Impreso en Zaragoza por Domingo de la Puyada. Edición príncipe. Disponible en Google Books.

De Amberes, Hadewijch y Beatriz de Nazaret. 2001. *Flores de Flandes. Cartas. Visiones. Canciones. Siete formas de amor*, ed. Loet Swart; trads. Carmen Ros y Loet Swart, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

López-Baralt, Luce. 2020. *La cima del éxtasis*, Madrid, Trotta.

Porete, Margarita. 2015. *El espejo de las almas simples*, ed. Blanca Garí, Madrid: Siruela.

Moriones, Ildefonso. 2021. *María de san José Salazar, 1548-1603. Testigo fiel y valiente*, Vitoria, Ediciones “El Carmen”.

de Nazaret, Beatriz y Hadewijch de Amberes. 2001. *Flores de Flandes. Cartas. Visiones. Canciones. Siete formas de amor*, ed. Loet Swart; trads. Carmen Ros y Loet Swart, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Siena, Catalina. 2011. *El Diálogo. Oraciones y Soliloquios*, ed. José Salvador y Conde), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Jesús, Teresa. 1577/2015. *Las moradas del castillo interior*, ed. Dámaso Chinarro, Madrid: Biblioteca Nueva.

De Lisieux, Teresa. 1873-1897. *Obras completas*, ed. Manuel Ordóñez Villarrobledo), Burgos: Monte Carmelo.

Stein, Edith. 2000. *Obras completas III: escritos filosóficos, etapa de pensamiento cristiano (1921-1936)*, dirs. Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho, Burgos: Monte Carmelo.

Otras fuentes

Alabrús Iglesias, Rosa María (ed.). 2021. *Las mujeres en el discurso eclesialístico. España, Francia, Portugal e Italia (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Sílex.

Álvarez, Tomás. 2006. *Cultura de mujer en el siglo XVI: el caso de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo.

- Arendt, Hanna. 1984. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Beorlegui, Carlos. 2016. *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Bergson, Henri. 1932/2020. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, eds. Jaime de Salas y José Atencia, Madrid: Trotta.
- Bernard, Charles André. 2007. *Teología espiritual*, Salamanca, Sígueme.
- Cammarata, Joan F. 1992. “El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista”. Pp. 58-65, en J. Villegas (Ed.): *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Vol. 2, La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*, California: Universidad de California.
- Clack, Beverly y Clack, Brian R. 2019. *The Philosophy of Religion. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity.
- Cortina, Adela. 2007. “Lo justo y lo bueno”. Pp. 382-404, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.). *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid: Alianza.
- Díaz Álvarez, Jesús M. 2007. “La virtud”. Pp. 405-443, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid: Alianza.
- Fernández Martín, Patricia. 2020. “Conocimiento, poder y religión: hacia una consideración de la mística teresiana como discurso filosófico”, en *Investigaciones feministas*, 11 (1): 155-165. <https://doi.org/10.5209/infe.65806>.
- Fernández Martín, Patricia. 2022. “La ética del amor de santa Teresa a la luz de Kolakowski: solo Dios basta”. Pp. 137-150, en Santiago Quishpe Gaibor y Darwin Reyes Solís (coords.). *Memorias del Simposio de Teología. Desafíos éticos, tecnocientíficos y de espiritualidad ecológica*. Quito: UPS/ABYA YALA. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/22956>
- Gadamer, Hans-Georg. 1994. *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.

- Gebara, Ivonne. 2002. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Madrid, Trotta.
- Gómez, Carlos. 2010. “Ética y religión”. Pp. 278-329, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid: Alianza.
- Habermas, Jürgen. 1987a. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1987b. *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen. 2018. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta.
- Inogés Sanz, M^a Cristina. 2021. *Beguinás. Memoria herida*, Madrid, PPC.
- Johnson-DeBaufre, Melanie. 2015. “Textos y lectores, retórica y ética”. Pp. 237-252, en Elisabeth Schüssler-Fiorenza (ed.), *La exégesis feminista del siglo XX*, Navarra: Verbo Divino.
- Kant, Immanuel. 1772-1795/2004. *Antropología*, Madrid, Alianza.
- Kolakowski, Leszek. 1985/2009. *Si Dios no existe... sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos.
- Küng, Hans. 2002. *La mujer en el cristianismo*, Madrid, Trotta.
- Lewandowska, Julia. 2019. *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- Mandroni, Héctor D. 1993. “Religión, ética y estética”. Pp. 195-210, en José Gómez Caffarena (ed.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Religión*. Madrid, España: Trotta/CSIC.
- Marcos, Juan Antonio. 2001. *Mística y subversiva. Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- Marín Serrano, Elena. 2021. “Sobre la educación de las mujeres: el pensamiento feminista pre-ilustrado de sor Juana Inés de la Cruz en relación con Mary

- Wollstonecraft”, en *Investigaciones Feministas*, 12(2): 473-82.
<https://doi.org/10.5209/infe.71977>.
- Martín Velasco, Juan. 2006. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta.
- Martín Velasco, Juan 2009. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta.
- Mate, Reyes. 1990. *Mística y política*, Navarra, Verbo Divino.
- Muguerza, Javier. 2007. “Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad”. Pp. 80-128, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid: Alianza.
- Panikkar, Raimon. 2007. *Mito, fe y hermenéutica*, Madrid, Herder.
- Pikaza, Xabier. 1999. *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Madrid, Trotta.
- Quishpe Gaibor, Santiago y Reyes Solís, Darwin (coords.). 2022. *Memorias del Simposio de Teología. Desafíos éticos, tecnocientíficos y de espiritualidad ecológica*, Quito, UPS/ABYA YALA.
<https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/22956>
- Ramón, Lucía. 2010. *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*, Madrid, HOAC.
- Ricoeur, Paul. 2008/1990. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Prometeo.
- Sádaba, Javier. 2010. “Filosofía y religión en Wittgenstein”. Pp. 513-534, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta.
- Sánchez, Juan José. 2010. “La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”. Pp. 617-646, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta.
- Underhill, Evelyn. 1914/2007. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Trotta.

Valcárcel, Amelia 2010. “Ética y feminismo”. Pp. 464-479, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid: Alianza.

Weil, Simone. 1951/2011. *Carta a un religioso*, Madrid, Trotta.