

**VIVIR MURIENDO COMO FORMA DE VIDA FILOSÓFICA EN LA MÍSTICA DE LA
MADRE FRANCISCA JOSEFA DE LA CONCEPCIÓN DEL CASTILLO Y GUEVARA**

Trabajo de grado para optar al título de
Licenciada en filosofía
Modalidad: Trabajo monográfico

**Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá, 2019**

**VIVIR MURIENDO COMO FORMA DE VIDA FILOSÓFICA EN LA MÍSTICA DE LA
MADRE FRANCISCA JOSEFA DE LA CONCEPCIÓN DEL CASTILLO Y GUEVARA**

Trabajo de grado para optar al título de
Licenciada en filosofía
Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por
Omaira Perea Vélez
Cod: 2010132026

Director
Maximiliano Prada Dussan

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá, 2019

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL República de Colombia	FORMATO RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página iii de 98	

iii

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de Grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Vivir muriendo como forma de vida filosófica en la mística de la Madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo y Guevara
Autor(es)	Omaira Perea Vélez
Director	Maximiliano Prada Dussán
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2019, 92p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	FORMA DE VIDA; MÍSTICA; FILOSOFÍA PRÁCTICA; VIVIR MURIENDO; EJERCICIOS ESPIRITUALES

2. Descripción
Este trabajo monográfico desarrolla una investigación de la mística, especialmente, de la práctica del vivir muriendo de la Madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo y Guevara. Se intenta mostrar que la práctica de vivir muriendo contiene importantes resonancias de prácticas filosóficas que fueron estudiadas desde la <i>filosofía como forma de vida</i> desarrollada por el filósofo Pierre Hadot. Razón por la cual, se realiza un análisis en torno a la filosofía antigua y helenistas observando sus prácticas filosóficas forjadas a la luz de lo que significa dedicarse a la vida filosófica. Igualmente, se indagar la práctica del vivir muriendo a partir de la perspectiva de

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formadora de Profesores</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página iv de 98	

iv

filosofía como forma de vida.

3. Fuentes

- Alvarado, M. P. (2007). *Un cuerpo para el espíritu mística en la Nueva Granada: el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colección cuadernos coloniales .
- Arenal, S. S. (1994). *"El convento colonial mexicano como recinto intelectual"*. *Actas del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. México: El colegio de México.
- Arintero, J. G. (1959). *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la iglesia*. Madrid: Católica.
- Borja, J. H. (2012). *Pintura y cultura en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Castillo, F. J. (2007). *Su vida*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho; Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Castillo, F. J. (Vol. 1, 1968). *Obras completas de la Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo. En obras completas*. Bogotá: Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Castillo, F. J. (Vol. 2, 1968). *Obras Completas de la Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*. Bogotá: Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Fonseca, N. R. (2017). La mística en los "afectos" de la poetisa del Castillo: una experiencia liminal. *Perseitas*, Vol. 5, No. 1, enero-junio, 52-83.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid : Ediciones de la Piqueta.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formadora de Profesores</i>	FORMATO	
RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE		
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página v de 98	

v

Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto Curso en el College de France (1981-1982)*. México : Fondo de Cultura Económica .

Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2-el uso de los placeres* . Argentina: Editores Siglo XXI .

Glantz, M. (2006). *Obras reunidas I: Ensayos sobre literatura colonial*. Mexico, D. F.: Fondo de cultura económica .

Hadot, P. (1995). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica .

Hadot, P. (2006). *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua* . España: Ediciones Siruela.

Hadot, P. (2009). *Filosofía como forma de vida conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* . Ediciones Alpha Decay.

Huxley, A. (1999). *La filosofía perenne*. Buenos Aires : Sudamericana.

Loyola, I. d. (1963). *Obras completas de San Ignacio de Loyola* . Madrid: Católica .

Loyola, I. d. (2016). *Textos escogidos san Ignacio de Loyola*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana .

Porfirio. (1987). *Vida de Pitágoras, Argonáuticas Órficas, Himnos Órficos*. Madrid: Gredos.

Rousselot, P. (2004). *El problema del amor en la Edad Media* . Madrid : Ediciones: Cristiandad, S. A.

Sacramentado, C. d. (1949). *Compendio de Ascética y Mística* . 3a ed. Madrid: Ediciones de la Revista de Espiritualidad.

Underhill, E. (2006). *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia* . Madrid :

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formación de Profesores</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página vi de 98	

vi

Trotta.

Valenzuela, D. A. (1962). *Análisis crítico de los afectos espirituales de Sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional .

Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico* . Madrid: Trotta.

Velasco, J. M. (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar* . Madrid : Trotta.

Vergara, J. M. (2007). *Historia de la Literatura en Nueva Granada* . Bogotá: Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia.

4. Contenidos

El propósito de este trabajo monográfico es mostrar que la práctica de vivir muriendo de la mística neogranadina Josefa de Castillo reanuda y adopta aspectos filosóficos de la filosofía antigua como forma de vida. Para este fin, es preciso remitirme a las investigaciones desarrolladas por el filósofo Pierre Hadot.

Desde esta perspectiva las reflexiones teóricas no se hallan desvinculadas de la filosofía práctica, pues, como lo señala Hadot, para los filósofos de la Grecia antigua existe una relación recíproca entre reflexión teórica y elección de vida en donde la tendencia a la forma de vida filosófica se precisa y cobra forma junto con la reflexión teórica y no podría progresar sin ella. Y, enlazada a la reflexión teórica se desarrollan ejercicios espirituales como: el diálogo, la escritura, el ejercicio de la muerte entre otras prácticas que implican toda la vida del filósofo.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formación al profesional</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página vii de 98	

vii

5. Metodología

La investigación de este trabajo monográfico se desarrolla a partir del marco conceptual de *filosofía como forma de vida* propuesta por Pierre Hadot. Desde la guía de la pregunta: ¿es el vivir muriendo de la mística de la Madre Castillo una práctica filosófica? Para este fin se ha dividido la monografía en tres apartados que desarrollan unos objetivos específicos relacionados entre sí. La organización de los capítulos corresponde a los siguientes puntos:

El primer capítulo sirve como marco teórico para comprender un modo de ser de la filosofía que, a su vez, nos permitirá entender las prácticas de la Madre. Allí se expone el concepto de filosofía como forma de vida, señalando ejemplos relacionados con la tradición filosófica antigua desde la apuesta práctica del filósofo Pierre Hadot.

En el segundo capítulo, se analiza la práctica de vivir muriendo de la Madre Castillo para así comprender en principio la vida ascética de la mística, vinculada a las prácticas anteriormente señaladas.

En el tercer capítulo, pretendo dar cuenta de la transformación del vivir muriendo ascético hacia la vida mística y que hará posible dilucidar si esta vida contemplativa se articula con el quehacer filosófico de la filosofía antigua.

6. Conclusiones

La forma de vida en el vivir muriendo de la mística de la Madre Castillo, leída bajo el marco conceptual filosófico de la filosofía como forma de vida del filósofo Pierre Hadot nos permite señalar que, es una práctica filosófica basada en reflexiones juiciosas y racionales que transforma y constituye modos de comportarse, formas de ver y estar en el mundo. Expresa la conversión como actitud fundamental en las transformaciones del sujeto y el conocimiento de sí como guía y

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formadora de Profesores</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página viii de 98	

viii

principio que precisa prácticas cotidianas, intelectuales y corporales en la reflexión constante con el propósito de alcanzar su elección existencial, la unión con Dios.

Perspectivas de investigación:

- A partir de la vida mística y pensamiento de la Madre Castillo se podría pensar una de las posibles formas en las cuales el cristianismo colonial o, más bien, la mística colonial sirvió como puente para la relación con la filosofía antigua y el pensamiento femenino de generado en los conventos de la Colonia.
- La noción de filosofía como forma de vida en el vivir muriendo de la mística de Josefa del Castillo, también, nos invita a pensar la Colonia como un período de pensamiento.
- Castillo, nos invita a pensar el misticismo de las monjas de la época de la Colonia no exclusivamente desde la sexualidad o la psiquiatría, prescindiendo de sus inquietudes, reflexiones existenciales intelectuales en su ascenso a la divinidad o sabiduría.
- Otra invitación que supone la obra de la Madre Castillo es estudiar los conventos como lugares que conservaban un ambiente que estimulaba e inspira el pensamiento femenino en el recogimiento, en la reflexión constante y en el ejercicio de prácticas filosóficas. Pensar en los conventos como recintos en los cuales las monjas llevaban a cabo sus proyectos intelectuales

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL República de Colombia	FORMATO		
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE		
Código: FOR020GIB		Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012		Página ix de 98	

ix

Elaborado por:	Omaira Perea Vélez
Revisado por:	Maximiliano Prada Dussan

Fecha de elaboración del Resumen:	13	03	2020
--	----	----	------

Resumen

El propósito de este trabajo monográfico es mostrar que la práctica de vivir muriendo de la mística neogranadina Josefa de Castillo reanuda y adopta aspectos filosóficos de la filosofía antigua como forma de vida. Para este fin, es preciso remitirme a las investigaciones desarrolladas por el filósofo Pierre Hadot.

Desde esta perspectiva las reflexiones teóricas no se hallan desvinculadas de la filosofía práctica, pues, como lo señala Hadot, para los filósofos de la Grecia antigua existe una relación recíproca entre reflexión teórica y elección de vida en donde la tendencia a la forma de vida filosófica se precisa y cobra forma junto con la reflexión teórica y no podría progresar sin ella. Y, enlazada a la reflexión teórica se desarrollan ejercicios espirituales como: el diálogo, la escritura, el ejercicio de la muerte entre otras prácticas que implican toda la vida del filósofo.

El cristianismo retoma varios elementos de esta forma de vida, como ejemplo de ello encontramos a la mística Josefa de Castillo quien en su vida práctica presenta ecos de la filosofía como forma de vida. Resonancias como: la práctica de la ascética que tiene como objetivo la purificación del alma, el cuerpo y los sentidos de este; la meditación y el examen de conciencia; el conocimiento de sí; la actitud filosófica de la conversión, el vivir muriendo que fundamenta y posibilita la progresión espiritual en la búsqueda de unión con Dios que converge en la armonización con el Todo. Estos aspectos hacen posible el diálogo entre la práctica de vivir muriendo de la mística Josefa de Castillo y la filosofía práctica antigua.

Palabras claves: Forma de vida, mística, filosofía práctica, vivir muriendo, ejercicios espirituales.

Abstract

The purpose of this monography is to show the practice of live dying of the neo Grenadian Josefa de Castillo restates and adopts philosophic aspects of ancient philosophy as a way of life. To this end, it is important to refer to the research made by the philosopher Pierre Hadot.

From the perspective of the theoretical reflections, these are not linked with practical philosophy, because, as Hadot states, for the philosophers of ancient Greece, there is a reciprocal relationship between theoretical reflexion and life choice, in which the tendency to the philosophical life is needed and takes from with theoretical reflexion and could not be progress without it. And, tied with the theoretical reflexion, are developed spiritual exercises such as: the dialogue, the writing, the exercise of death among other practices which implied the whole life of the philosopher.

The Christianity retakes several elements of this way of living, as an example of it we find the mystic Josefa de Castillo, whom, in her practical life, presents echoes of the philosophy as way of living. Resonances as: the ascetic practice, which has, as an objective the purification of the soul, body and senses of it; meditation and the exam of conscience; the knowledge of the self; the philosophical attitude of conversation, the live dying, which fundaments and makes possible the spiritual progression, towards the search of God that converges in the harmony with All. All these aspects male possible the dialogue between the practice of live dying of the mystic Josefa de Castillo, and the ancient practical philosophy.

Key words: Way of life, mystic, practical philosophy, live dying, spiritual exercises.

DEDICATORIA

*“Mi negritud no se doblega,
Impetuosa como un huracán,
Insiste y penetra, no deja espacio
para la pena”.*

Jenny de la Torre Córdoba

Con todo mi amor y admiración: a mi madre por su amor y fuerza, a mi hermano y maestro, a mi
pequeño sobrino y gran sabio.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	xiv
CAPITULO I.....	1
FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA.....	1
1.1 Discurso filosófico cristiano	6
1.2 Ejercicios espirituales.....	12
1.2.1 Ejercicios intelectuales:	14
1.2.2 Ejercicios espirituales del cuerpo	18
1.2.2.1 Régimen del cuerpo	20
1.2.2.2 Ejercicios de prueba.....	21
CAPITULO II	24
LA ASCÉTICA DE VIVIR MUERIENDO EN EL AMOR.....	24
2.1 La ascética de Josefa de Castillo	25
2.1.1 Propio conocimiento en el vivir muriendo	30
2.2 El vivir muriendo ascético como forma de vida filosófica	39
2.2.1 Ejercicios espirituales en el vivir muriendo de la vida ascética	42
2.2.1.1 Pobreza espiritual.....	44
2.2.1.2 Mortificación.....	47
CAPITULO III.....	53
VIVIR MUERIENDO EN LA CONTEMPLACIÓN Y LA ESCRITURA COMO FRUTO. 53	
3.1 El vivir muriendo en la contemplación	55
3.1.1 Silbo amoroso y contemplación luz de crepúsculo	59
3.1.1.1 Contemplación luz de crepúsculo	60
3.1.2 Contemplación luz de aurora	61
3.1.3 Contemplación luz de mediodía	63
3.2 La escritura como fruto del vivir muriendo en la contemplación	67
3.2.1 Mi corazón es una buena palabra	69
CONCLUSIONES.....	72
BIBLIOGRAFÍA.....	78

INTRODUCCIÓN

La conjunción de doctrinas filosóficas y religiosas en la cual se halla constituida la singularidad del ámbito de la literatura mística ha sido abordada desde variadas aproximaciones indispensables para dilucidar la experiencia o naturaleza de ella, que como lo indica ya el término¹ en su raíz griega, tiene algo de oculto, misterioso, ante lo cual el sujeto tiene los ojos cerrados y parece imponerse cerrar la boca, callar. No obstante, este término en el contexto de la Grecia clásica sin vinculación religiosa deberá, para que adquiriera la connotación cristiana, “[...] pasar a través de la doctrina platónica de la contemplación, caracterizada como “espiritualidad filosófica” (A. J. Festugière), por la incorporación de la misma al judaísmo de Filón y por su desarrollo ulterior por el neoplatonismo, sobre todo en Plotino” (Velasco, 2004, pág. 16).

Contemplación que, en Pseudo-Dionisio, por ejemplo, estará referida al conocimiento de Dios no como mero conocimiento intelectual, sino que requiere renunciaciones, despojos, experimentar y padecer lo relativo a Dios y trascenderse a sí mismo para alcanzar la unión de aquel que se allá más allá de todo. Así que, desde este punto:

<<mística>> va a significar en el vocabulario cristiano una forma especial de conocimiento de Dios que se caracteriza por su condición experiencial y por llegar a Dios más allá de lo que permiten alcanzar el conocimiento por lo que otros cuentan de él y el conocimiento por conceptos (Velasco, 2004, pág. 17).

Bajo esta perspectiva, aquellos que decidieron dedicar su vida a la unión con Dios en la contemplación cristiana se les reconocieron que en su vida monástica o conventual se desarrollaba un tipo de experiencia peculiar y un conjunto de prácticas que constituyeron todo un universo de reflexiones, inquietudes, formas de ser y conceptos, así como, un modo de vida particular.

¹“<<Místico>>, en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystiKos*, que significa en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*mystes*) se incorpora al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de los cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas” (Velasco, 1999, pág. 20).

La forma de vida mística, especialmente la forma de vida de la mística de la neogranadina Francisca Josefa de la Concepción del Castillo y Guevara es lo que motiva esta investigación monográfica. De manera que, es pertinente preguntar ¿en qué medida el pensamiento filosófico antiguo sirvió para construir las prácticas enmarcadas en la mística colonial? Para ello, es necesario el estudio de la filosofía como forma de vida, es decir, adentrarse en dar cuenta de una concepción de la filosofía que no se someta solamente al discurso teórico, sino que englobe el quehacer filosófico en su totalidad. Igualmente, se debe tener en cuenta la práctica que hace posible la forma de vida mística, el *vivir muriendo*, que en la Madre Castillo posee una particular importancia debido a que devela el cumulo de experiencias, actitudes y tránsitos que la autora manifiesta en su ascenso a la Divinidad o sabiduría y que permite a la misma soportar un andamiaje existencial y conceptual.

La mayoría de estudios antropológicos o históricos en torno a la Madre Castillo y sus obras hacen hincapié en la valoración del dolor y del sufrimiento corporal sin ahondar en el lugar que ocupa lo corpóreo y la mortificación de este en su obra y en su forma de vida. En cuanto a la crítica literaria José María Vergara señala la singularidad de su obra, afirmando:

¿Dónde pudo aprender a manejar con tanta soltura el idioma; dónde adquirió ese purísimo estilo? Sin duda suplió por el estudio su alta inteligencia y su ardiente inspiración ascética. Tuvo, como todas las inteligencias superiores, el don de aprender mucho en poca lectura [...] (Vergara, 2007, pág. 265).

Y concluye que “la Madre Castillo es la escritora más notable que poseemos: su estilo y su lenguaje la colocan al lado de Santa Teresa de Jesús, y hasta en las peripecias de su vida le fue parecida” (Vergara, 2007, pág. 266). No obstante, existe escaso² tratamiento filosófico de la obra de la Madre Castillo, especialmente de los *Afectos espirituales*, así lo resalta Nelson Reinoso en su monografía:

² El único trabajo encontrado que realiza un tratamiento a nivel filosófico acerca de la experiencia mística de la Madre Castillo es la monografía derivada del tema de investigación *La mística en “los afectos espirituales” de Sor Josefa del Castillo: “una experiencia liminal”* elaborada por Nelson Ramiro Reinoso Fonseca de la Universidad de Antioquia (Fonseca, 2017, págs. 52-83).

[...] llama la atención el nulo tratamiento que a nivel filosófico se ha dado a sus obras - principalmente a los *Afectos Espirituales*-, lo cual ha abocado que la crítica literaria postule -mayoritariamente, por ejemplo, que su mística, como motor de creación poética, evidencia cierta “beatería” católica a la que tendería la literatura colombiana, limitando el tratamiento de sus obras poéticas. De ahí que su creación poética sea valorada, hasta el momento, estrictamente como eco de la problemática moral, individual y colectiva de una época colonial” (Fonseca, 2017, pág. 57).

Ahora bien, en esta monografía no pretendo centrarme únicamente en el dolor o mortificación corpórea, ni en el papel que cumple sus obras en la literatura colombiana, puesto que considero que la práctica y la concepción de *vivir muriendo* de la mística de la Madre Castillo es más pertinente para comprender las extensiones del pensamiento y vida de la monja; puesto que, el vivir muriendo hace posible todos aquellos requerimientos, despojos y transformaciones que posibilitan la unión con Dios y, a su vez, implica el compromiso radical de toda su existencia a una forma de vida singular.

Desde este punto de vista, la filosofía antigua posee distintos ejercicios espirituales, algunos practicados por la Madre Castillo no de igual forma; pero sí con resonancias filosóficas que permiten entablar diálogos entre la forma de vida filosófica y el vivir muriendo que ella propuso. Permitiéndonos, además, aproximarnos a la producción intelectual para abordar reflexiones y problemas desde la perspectiva filosófica, la cual hasta el momento no ha sido suficientemente abordada y valorada. Siendo practicada la muerte o el ejercicio de la muerte por algunos filósofos antiguos. Este ligado a la búsqueda de trascender el individuo parcial y pasional al individuo acorde a la armonía y al orden universal.

En suma, el propósito de esta monografía es mostrar que el vivir muriendo de la mística retoma elementos de la filosofía antigua para construir una forma de vida. Para este fin se ha dividido la monografía en tres apartados que desarrollan unos objetivos específicos relacionados entre sí. La organización de los capítulos corresponde a los siguientes puntos:

El primer capítulo sirve como marco teórico para comprender un modo de ser de la filosofía que, a su vez, nos permitirá entender las prácticas de la Madre. Allí se expone el concepto de filosofía como forma de vida, señalando ejemplos relacionados con la tradición filosófica antigua desde la apuesta práctica del filósofo Pierre Hadot. El objetivo de este apartado es mostrar que la filosofía conforma una forma de vida enlazada a un discurso filosófico determinado y que esta forma de vida engloba prácticas filosóficas llamadas ejercicios espirituales, las cuales son tanto corporales como intelectuales que, igualmente, implican el pensamiento y toda la vida del filósofo.

En el segundo capítulo, se analiza la práctica de vivir muriendo de la Madre Castillo para así comprender en principio la vida ascética de la mística, vinculada a las prácticas anteriormente señaladas. En esta medida, se expone cómo la Madre Castillo desarrolla la práctica de vivir muriendo como fundamento de su vida para purificar tanto el alma como el cuerpo, en donde, por ejemplo, comprende ejercicios espirituales adicionales en los que el cuerpo y sus sentidos participan. Asimismo, se van constituyendo nociones acerca de la condición humana.

En el tercer capítulo, pretendo dar cuenta de la transformación del vivir muriendo ascético hacia la vida mística, en otras palabras, el paso a la contemplación en el vivir muriendo, en el cual convergen varios elementos filosóficos que irán constituyendo, progresivamente, tipos de conocimientos y ser más elevado y que hará posible dilucidar si esta vida contemplativa se articula con el quehacer filosófico de la filosofía antigua.

Las obras que estudiaré serán: *Afectos espirituales* y *Su vida* con el fin realizar un seguimiento juicioso y fiel a su pensamiento, vida y contexto; sus citas se tomarán en el español propio de las obras. Josefa de Castillo, como mujer y religiosa es la primera mística de Colombia que escribe sus experiencias en prosa poética, en el hoy libro titulado *Afectos espirituales* que inició a los 19 años en 1690 y culminó finalizando su vida entre 1740-1742. En el año 1740 predice su muerte y fallece en 1742 a la edad de 71 años. En los *Afectos espirituales*³ se halla el

³Esta obra se compone por cuatro partes: la primera parte contiene 109 afectos; la segunda parte 86 afectos; la tercera parte posee escritos atribuibles a la Madre Castillo, dos poesías (*Elogios y suplicas a María Santísima y Desengaños, exhorto a penitencia, acto de contrición*) a los cuales se agregó poesía que monjas de Santa Clara enviaron en 1843 al Arzobispo doctor Manuel José Mosquera y Arboleda como producción original de la Madre

tránsito espiritual que implica la búsqueda de Dios: desasosiego y purificación del alma, meditación, ahondamientos e iluminaciones contemplativas y último grado místico de unión con Dios. La segunda obra que estudiaré, no menos importante, es *Su vida*; en ella, Josefa de Castillo, no ha alcanzado el matrimonio espiritual con Dios pero nos muestra su vida en relación con la decisión de tomar el hábito, su familia, el convento, sus confesores, sus compañeras de claustro, situaciones y experiencias cotidianas. Como resalta Achury “[...] el sentido de los *Afectos* no se explicaría sin el conocimiento de los sucesos, experiencias y episodios que se refieren en el libro de *Su vida*” (Castillo F. J., Vol. 1, 1968, pág. CXXXVII).

Francisca, igualmente, contiene cuatro afectos inéditos y fragmentos. La cuarta parte de los *afectos espirituales* está constituida por cartas que sus confesores y otras personas escribieron a la Madre Castillo.

CAPITULO I

FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

Este primer capítulo tiene como propósito esclarecer el concepto de *filosofía como forma de vida*, a partir de elementos filosóficos manifiestos en las filosofías y en la historia precristiana, expresando la relación entre discurso filosófico y vida filosófica; la filosofía como ejercicio, como filosofía práctica y la filosofía como forma de vida.

A lo largo de la historia de la filosofía se ha manifestado la disputa, en torno, a considerar la filosofía como pura teorización, de cierta manera, desvinculada de los avatares de la vida cotidiana, de la vida práctica y contenida, casi que en gran medida, al ámbito universitario. Empero, Pierre Hadot, filósofo francés, se ocupa de ella no como un mero discurso académico, mediante su investigación de la historia de la filosofía antigua señala que, ineludiblemente, la filosofía contiene un fuerte componente práctico manifiesto a lo largo de la tradición filosófica⁴. Esto se observa en las distintas formas de vida, las actitudes existenciales que conformaban el quehacer filosófico y que nos permiten comprender cómo se ha constituido este.

Los filósofos de la antigüedad aunque distinguen entre discurso filosófico y forma de vida expresaban el vínculo constante entre vida y pensamiento. Es decir, estos antes de querer presentar un sistema teórico de la realidad pretendían realizar una elección de vida que, a su vez, determinaba las tendencias fundamentales de su discurso filosófico. De modo que, esta búsqueda de una vida mejor implica tanto la reflexión teórica como la práctica de la vida cotidiana.

La existencia de una filosofía práctica la cual se constituye mediante ejercicios permanente implica la pregunta en torno a ¿qué relación conserva la filosofía práctica y el saber teórico? Según Hadot, tanto la filosofía práctica como el saber teórico no están en caminos desvinculados, dado que el discurso filosófico es esencialmente una práctica, un ejercicio

⁴ “Hadot se enfrenta a la representación de la filosofía “reducida a su contenido conceptual” y “sin relación directa en ningún caso con la manera de vivir del filósofo”. Cuando la filosofía se convierte meramente en discurso filosófico sin vincularse o integrarse en una forma de vida filosófica padece una extraña alteración. La filosofía comienza entonces a parecerse a una disciplina de carácter fundamentalmente escolar o universitario, y el filósofo se transforma, según la fórmula de Kant, en “un artista de la razón” interesado tan solo en la pura especulación” (Hadot, 2006, pág. 13)

espiritual el cual justifica teóricamente la elección de vida y es una forma en la que el filósofo actúa sobre sí y sobre los otros. Es decir, el discurso filosófico es una práctica que se genera en la reflexión teórica de la orientación fundamental de la vida del filósofo, con el objetivo de vivir mejor, a través del examen constante y, también, de la vivencia de las prácticas. En consecuencia, el discurso filosófico posee dos aspectos. Uno, referido al carácter formador, terapéutico, educador. Otro referido a la reflexión teórica estructurada, sistemática.

Para los filósofos antiguos el discurso filosófico no era prescindible de la vida filosófica, ya que esta vida era condicionada y dinamizada por este, en la medida en que el discurso era:

[...] un medio privilegiado merced al cual el filósofo puede actuar sobre sí mismo y sobre los demás, pues, si es la expresión de la opción existencial de quien lo pronuncia, siempre tiene, directa o indirectamente, una función formadora, educadora, psicagógica, terapéutica (Hadot, 1995, pág. 194).

Empero, ningún discurso puede ser llamado filosófico si este se encuentra separado de la vida filosófica y viceversa. Quienes establecían un discurso disociado de su experiencia y de su vida eran llamados “sofistas”, hablaban de cómo vivir como hombres antes de hacerlo, derivando así, en discursos vacíos⁵. En efecto, la vida y el discurso teórico se construyen en una relación de causalidad recíproca, en donde el aprendizaje a partir del discurso que enseña nos expone una doctrina que apunta más a formar que a informar. De modo que, la reflexión teórica es discurso filosófico en tanto se transfigura en forma de vida. Respecto a lo anterior, Hadot, considera tres formas en las cuales existe una relación estrecha entre vida filosófica y discurso filosófico. La primera de estas tres relaciones aduce que el discurso filosófico justifica la elección de vida

⁵ “[...] todas las escuelas filosóficas denunciaron el peligro que corre el filósofo si imagina que su discurso filosófico puede bastarse a sí mismo sin estar en armonía con la vida filosófica. Atacaron en forma constante, tomando el termino del platónico Polemón, a quienes pretenden hacerse admirar por su habilidad en la argumentación silogística, más se contradicen en la conducta de su vida o, como lo dice una sentencia epicúrea, aquellos que desarrollan discursos vacíos, a quienes, como lo dice el estoico Epicteto, disertan sobre el arte de vivir como hombres, en lugar de vivir ellos mismo como hombres, que hacen, conforme a la expresión de Séneca, del amor a la sabiduría (*philosophia*) un amor a la palabra (*philologia*). Tradicionalmente, quienes desarrollan un discurso al parecer filosófico sin intentar poner su vida en armonía con su discurso y sin que su discurso emane de su experiencia y de su vida, son llamados “sofistas” por los filósofos, desde Platón y Aristóteles hasta Plutarco” (Hadot, 1995, pág. 192).

filosófica, dado que se desarrolla una reflexión teórica en torno a las implicaciones de elegir una determinada forma de vida.

La siguiente relación concierne a ejercer una acción tanto sobre sí mismo como sobre el otro, puesto que el discurso genera una mutación del yo, un cambio radical del ser; la tercera y última relación consiste en que el discurso filosófico es un ejercicio de la forma de vida filosófica en la medida en que se establece un diálogo con otros y consigo mismo (Hadot, 1995, pág. 193). Estas tres relaciones muestran al discurso como un discurso enseñanza-aprendizaje no solo de un conocimiento teórico, sino de un conocimiento que emerge del ser de sí y de otros.

Ahora bien ¿en qué medida el discurso filosófico dinamiza la vida filosófica? Comprendiendo que el discurso filosófico no es un discurso inmóvil, puesto que al estar en una relación de causalidad recíproca con la vida filosófica hace que esté supeditado de forma vital a ella; en cuanto a que el discurso filosófico “justifica, motiva e influye en esta elección de vida” (Hadot, 1995, pág. 190) exhortando al filósofo en torno a las representaciones que se realiza sobre opciones de vida, en las formas como se cura a sí mismo y halla tranquilidad. Razón por la cual, el discurso filosófico es una práctica que concierne a la reflexión constante encaminada a la transformación del ser. Hadot, citando a Plutarco expresa que “el discurso filosófico no esculpe estatuas inmóviles, sino que todo lo que toca desea volverlo activo, eficaz y vivo, inspira impulsos motores, juicios generadores de actos útiles, elecciones a favor del bien” (Hadot, 1995, pág. 194). Dicho discurso representa y expresa el ser del filósofo inmerso en sus miedos, transformaciones, acciones, deseos etc.

Ahora bien, Hadot, afirma que la actividad filosófica no se sitúa solo en la dimensión del conocimiento, sino en el ser del filósofo, es decir, consiste en un proceso continuo que permite metamorfosear el ser, hacernos mejores, para lo cual, se exige una transformación radical de la forma de ser. En palabras del filósofo francés:

Se trata de una *conversión* que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia,

socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interior (Hadot, 2006, pág. 25).

Dicha conversión es una elección insistente y definitiva que hace parte de la actividad filosófica, fundamentalmente, y que determina la transformación del sujeto, de su ser, de toda su existencia, ya que al ser esta un acto provocado en el espíritu le permite al filósofo poder distinguir entre una vida autentica, virtuosa o inauténtica. El filósofo, en este sentido sería un sujeto que se ha osado a un cambio de orientación vital. Este consiste en “un cambio de concepción mental, que puede ir desde la simple modificación de una opinión hasta la transformación absoluta de la personalidad” (Hadot, 2006, pág. 177). Por consiguiente, la vida filosófica es una conversión perenne en la que a través del examen de conciencia, la meditación, el ejercitarse en la muerte, entre otros ejercicios, el filósofo va orientando su vida hacia la reflexión constante de sí mismo y hacia la búsqueda por saber cuál sería la actitud y el actuar conforme a su ideal filosófico. De este modo, se trata de alcanzar una vida autentica, una vida buena, la filosofía no solo es un asunto de conocimiento, sino de vida. Por ello, Hadot aduce que:

El discurso filosófico no es filosofía [...]. Las teorías neoplatónicas están al servicio de la vida filosófica [...]. La filosofía helenista y romana se nos presenta como un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser. De hecho, a partir de Sócrates al menos, la filosofía antigua había adoptado este carácter [...]. La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas (Hadot, 2006, págs. 238-241, 246).

Asimismo, esta vida filosófica es una transformación de sí que implica autoconocimiento. Hadot, afirma que el fundamento de todo ejercicio espiritual reposa sobre el ocuparse de sí mismo o en otras palabras del “conócete a ti mismo”, dicho principio se encuentra en cada escuela filosófica, así estas no pertenezcan a la tradición socrática. La práctica del conocerse a sí mismo involucra la preocupación por el estado moral y la preocupación por comprender lo que no nos constituye de lo que sí con dirección a alcanzar un buen vivir.

El conocimiento de sí mismo comprende un diálogo constante con uno mismo, el cual supone, al mismo tiempo, una lucha consigo en la que es necesario obligarse a cambiar de punto de vista, de convicción, de actitud. Esta práctica conlleva un estado de recogimiento, de *replegarse sobre sí* mismo para lograr un examen de conciencia y de existencia. Empero, ello no quiere decir que el filósofo realice una práctica aislado del mundo; de hecho:

Solo quien es capaz de un verdadero encuentro con el otro está en disposición de encontrarse auténticamente consigo mismo [...] desde este punto de vista todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia, tanto ante uno mismo como ante otros (Hadot, 2006, pág. 36).

En esta práctica el objetivo es el *cuidado de sí*, es decir la pregunta práctica por el cómo de la vida y a partir de la cual el filósofo procura por la paz del espíritu. Este cuidado interior se produce dentro de las dos acepciones de la conversión (Hadot, 2006, pág. 177): en la “vuelta al origen”, en el retorno a sí mismo y el “renacimiento” como mutación o modificación de sí, el sujeto convertido.

La conversión filosófica implica separación y ruptura con respecto a lo cotidiano, a lo familiar, a esa actitud falsamente “natural” del sentido común; es tanto como un retorno a lo original y originario, a la autenticidad, a la interioridad, a la esencialidad; presupone un absoluto recomenzar, un nuevo punto de partida que transmuta el pasado y el porvenir (Hadot, 2006, pág. 187).

En estas dos acepciones, el filósofo renuncia al mundo (vuelta al origen) con el propósito de poner la mirada dentro de sí para alcanzar la reflexión profunda en torno a la reinterpretación de su pasado, de su futuro, de aquello que lo constituye y no; por otra parte, revela que la transformación absoluta de la personalidad o del cambio de concepción mental (renacimiento) compromete, necesariamente, “sea cual sea el aspecto bajo el que se presenta, la conversión filosófica conlleva siempre el acceso a la libertad interior, a una nueva perspectiva del mundo, a una existencia auténtica” (Hadot, 2006, pág. 187).

1.1 Discurso filosófico cristiano

Otro tipo de discurso, señalado por Hadot, y que abordaré es el discurso cristiano. Al igual que la filosofía griega, la filosofía cristiana se presentará al mismo tiempo como discurso y modo de vida según el *Logos*, encarnado y revelado en Jesucristo dado que la Palabra de Dios se podía concebir como Razón que origina el mundo y aquella que orienta el pensamiento humano. De modo que, “la filosofía cristiana se fundamenta en una revelación: el Logos es precisamente la revelación y la manifestación de Dios” (Hadot, 1995, pág. 260) dicha revelación exige una exégesis por parte del filósofo cristiano que le ofrecerá una enseñanza y establecerá una deontología.

“La ley divina es al mismo tiempo el Logos de los filósofos y el Logos cristiano; inspira la circunspección de la acción, la prudencia, la atención a sí mismo” (Hadot, 1995, pág. 261) puesto que, la lectura y exégesis de la Palabra revelada implicaba un vínculo importante con el *progreso del alma*, en donde el discurso filosófico cristiano es un medio a partir del cual se alcanza el modo de vida cristiano y en donde se presentan prácticas, ejercicios espirituales que habían sido propios de la filosofía pagana. Un ejemplo de ello es Clemente de Alejandría, quien, como cita Hadot consideró que “es necesario que la ley divina inspire el temor, a fin de que la filosofía adquiera y conserve la tranquilidad del alma (*amerimnia*), gracias a la prudencia (*eulabeia*) y la atención (*prosoche*) a sí mismo” (Hadot, 1995, pág. 261) Igualmente, Orígenes señala como ejercicio espiritual cristiano el examen de conciencia el cual debe abarcar el alma, los sentimientos y las acciones (Hadot, 1995, pág. 261). Así, la filosofía cristiana consistirá en un vivir conforme al Logos, a la razón, en la cual, la atención a sí mismo, a la búsqueda de la paz del alma y a la regulación de los placeres y el cuerpo conformarán su ideal filosófico de unión con Dios, logrado mediante la ascesis y la contemplación.

En este proceso de vivir conforme al Logos se va configurando en la filosofía cristiana el fenómeno del monaquismo a partir del siglo IV en Egipto y en Siria, en donde al desear una vida de perfección cristiana empezaron “[...] por medio de la práctica heroica de los consejos evangélicos y la imitación de la vida de Cristo, retirándose a los desiertos y llevando una vida dedicada por completo a una ascesis rigurosa y a la meditación” (Hadot, 1995, pág. 262). Esta

vida monástica⁶ presenta, al igual que algunas filosofías antiguas, la práctica de ejercicios espirituales, en ella volvemos a encontrar la atención a sí mismo (*prosoché*), “actitud fundamental de los estoicos, y, además, de los neoplatónicos. Para Atanasio de Alejandría es la definición misma de la actitud monástica” (Hadot, 1995, pág. 263).

La *prosoché*, como actitud fundamental del filósofo antiguo y ahora del monje, implica en él una concentración continua en relación con el presente y con el ejercicio de la muerte⁷, ya que “esta atención a sí mismo es en realidad una conversión, una orientación hacia la parte superior de uno mismo” (Hadot, 1995, pág. 263). La atención a sí mismo despierta las operaciones y facultades del pensamiento y principios de las intenciones del obrar que Dios ha dado al alma; también, la atención a sí mismo trae consigo preocupación y cuidado por el alma causando que se desligue de aquello que no le pertenece, “[...] cuidar la belleza de nuestra alma, examinando nuestra conciencia y conociéndonos a nosotros mismos” (Hadot, 1995, pág. 265).

Todo ello, supone un dominio y control de sí obtenido en las prácticas de los ejercicios espirituales que contribuyen a conformar una vida buena transmutando al sujeto que se esfuerza y obliga por su elección existencial.

En la forma de vida monástica de la filosofía cristiana los ejercicios espirituales adoptados para la atención y cuidado del alma provienen de los *Exercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, Hadot refiriéndose a la investigación de Paul Rabbow, destaca que el tratado de Loyola:

⁶ “[...] para los partidarios de la “filosofía cristiana” que además practicarán ellos mismos el monaquismo (es el movimiento que L. Bouyer llama “monaquismo erudito”), la “filosofía” señalará precisamente el modo de vida monástico como perfección de la vida cristiana, pero esta “filosofía” seguirá muy vinculada con categorías profanas, tales como la paz del alma, la ausencia de pasiones, la “vida conforme a la naturaleza y a la razón”” (Hadot, 1995, pág. 262).

⁷ Este ejercicio espiritual platónico, se encuentra vinculado con la muerte filosófica de Sócrates, esa separación espiritual del cuerpo y el alma, en la cual el alma queda liberada, despojada de las pasiones ligadas a los sentidos corporales. Esto, con el fin de concentrarse y recogerse en sí, haciéndose más apta para descubrir la verdad. “de hecho cabe representarse mejor este ejercicio espiritual si se entiende como esfuerzo para liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, y para elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias del Logos y a la ley del Bien. Ejercitarse para la muerte supone, pues, tanto como para ejercitarse para la muerte de la individualidad, de las pasiones, con tal de contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y objetividad [...] conlleva una concentración de pensamiento sobre sí mismo, un esfuerzo de meditación, un diálogo interior” (Hadot, 2006, pág. 40).

[...] hunde sus raíces en los ejercicios espirituales de la filosofía antigua [...] Pero sobre todo ha analizado [Paul Rabbow] inmejorablemente las distintas clases de ejercicios espirituales practicados por los estoicos y epicúreos, subrayando que son de la misma clase que encontramos en Ignacio de Loyola (Hadot, 2006, pág. 59).

Aunque estos ejercicios poseen un nuevo sentido en relación con la especificidad de la espiritualidad cristiana, velarán por un vivir conforme al Logos inspirado en la vida y muerte de Cristo, “tienen como objetivo la fortificación, la salvación, la renovación de la vida “en el Espíritu”, la *vita spiritalis*” (Hadot, 2006, pág. 60). Esta influencia de Loyola en la filosofía cristiana no es ajena a la fuertísima presencia de su tratado y de sus enseñanzas en el cristianismo del periodo de la Colonia en monasterios y conventos, en ellos afirma Margo Glantz, en su obra *ensayos sobre literatura colonial*, que “el ejercicio ascético al que se libraban las monjas de la colonia procede sobre todo de los jesuitas y especialmente de san Ignacio de Loyola” (Glantz, 2006, pág. 143). Los textos y enseñanzas de Loyola son suministrados y guiados por los confesores o directores espirituales⁸ quienes tratan que el novicio o novicia tome conciencia de sí, de su estado moral y de guiarlo en elecciones respectivas a su forma de vida.

Estos ejercicios de san Ignacio corresponden a un conjunto de ejercicios practicados cotidianamente, los cuales involucran ejercicios de pensamiento como el examen de conciencia, la meditación, la contemplación y la oración; y ejercicios corporales que contribuían a quitar de sí todos los afectos desordenados. Generando disposiciones, perspectivas, hábitos respecto a aquello que contribuye a alcanzar dicho modo de vida y que “por lo cual es menester hacernos indiferentes a las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío” (Loyola, 1963, pág. 203). Igualmente, para alcanzar un diálogo y unión con Dios es propicio:

En todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad affectando; advertamos que en todos los actos de la voluntad, quando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con

⁸ Afirma Achury que Josefa de Castillo “[...] nunca dejó de tener, salvo en breves períodos, guía de conciencia, generalmente jesuítas, que la iba conduciendo por los difíciles caminos de la oración contemplativa, inspirada en la Biblia y en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola” (Castillo F. J., Vol. 1, 1968, pág. CLXXII).

sus santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia que quando usamos del entendimiento entendiendo (Loyola, 1963, pág. 197)⁹.

Al igual que en la filosofía antigua, la meditación de los ejemplos y de las sentencias contribuyen a la conformación y a la permanencia en una vida autentica, puesto, que permiten rememorar principios de acción y reconocer lo que se podría hacer ante cada hecho (Hadot, 1995, pág. 265), asimismo, los modelos motivan y orientan las prácticas espirituales para alcanzar una vida de perfección cristiana, nada alejado de los modelos en la filosofía, en donde los modelos de la vida filosófica antigua podrán inspirar y guiar la práctica filosófica (Hadot, 1995, pág. 300). En la vida monástica-conventual de la Colonia, la vida y obra de san Ignacio es un modelo¹⁰ de vida virtuosa, en torno a la cual se medita y se reflexiona; sus sentencias, también, sus preceptos y los de la Compañía de Jesús serán la base de muchas de las doctrinas espirituales y prácticas religiosas de las monjas, la relación con la vida y con los otros. De modo que, la esencial influencia de san Ignacio en los conventos de la Colonia no solo se refiere a una forma de vida virtuosa; sino una forma de vida que expresa la práctica de unos ejercicios que proponen la virtud y la unión con Dios como aquello alcanzable mediante el ejercicio constante del alma y el cuerpo. Otra de las influencias, bastante significativa, de san Ignacio y sus *Exercicios espirituales* en la época de la Colonia refiere, según Jaime Humberto Boja en su obra *Pintura y cultura barroca en el Nuevo Reino de Granada. Los discursos sobre el cuerpo*, a la pintura en su discurso visual, en sus técnicas de representación en donde la técnica de *composición de lugar* tuvo gran relevancia en las representaciones visuales de los espectadores de la Colonia, representaciones que motivaban las facultades del alma e incentivaban a la meditación de la Escritura o la meditación de la vida de los santos.

La *composición de lugar* fue la que tuvo mayor impacto en las representaciones neogranadinas. [...] Estaba relacionado con la sugerencia tridentina y de la mística española de crear una emoción en el espectador. Se trataba de que se viera con el *ojo*

⁹ Respetaré el español original de los textos, aun cuando algunas palabras sean distintas al modo como se usan hoy.

¹⁰ Según Margo en los conventos del periodo colonial: “Los modelos se constituyen como una preceptiva tanto en lo que se refiere al comportamiento corporal como al diálogo con Dios, la comunicación anímica que logran alcanzar los místicos al final de su camino de perfección y que los aspirantes a la santidad deben ineludiblemente recorrer si pretenden llegar a su meta. En suma, la santidad es un entrenamiento” (Glantz, 2006, pág. 162).

interior, para que se guardaran las impresiones en la memoria, de manera que se afectara el entendimiento y se tomaran decisiones, o en su lugar, impulsara a tomar una acción. Originalmente, la *composición de lugar* (*compositio loci*) fue el método espiritual que creó el fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola. Pieza clave y elemento esencial en los *Ejercicios espirituales*, desbordó sus espacios místicos para convertirse en uno de los elementos articuladores del barroco (Borja, 2012, pág. 79).

Los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, ya sea mediante la reflexión de sus enseñanzas y su vida virtuosa o a partir del influjo de las representaciones visuales que conservan la *composición de lugar* como técnica de representación y de discurso de la pintura neogranadina, implican atención a sí mismo (*prosoché*) en la meditación y vigilancia de sí en los conventos y en el entorno sociocultural de estos. Sin embargo, es en los conventos y monasterios en donde se practican estos ejercicios con el fin de alcanzar una vida auténtica en conformidad con la voluntad y unión con Dios. El convento se convierte en un lugar que posibilita la atención y vigilancia de sí, la toma de conciencia que en la práctica de los ejercicios espirituales ignacianos implican preocupación, meditación y cuidado del alma, así como, transformación radical del sujeto. Es por ello, que, el convento en la Colonia es, también, un “recinto intelectual” (Arenal, 1994, pág. 279) que alentaba ideales y prácticas espirituales; igualmente, era un ámbito que aumentaba y estimulaba las inquietudes o afanes intelectuales, en dicho lugar prevalecía la forma de vida del recogimiento y de la soledad en donde las monjas pensaban y escribían en torno a la vida interior, a experiencias espirituales y mundanas, a variados intereses y preocupaciones pero fundamentalmente:

Los intentos de ascender hacia la cima unitiva acompañaban en muchos casos a la empresa intelectual. Al surgir los ejercicios de Ignacio de Loyola, por ejemplo, las monjas se esforzaban por analizar y comprender los pasos que llevaban de un nivel de perfeccionamiento espiritual a otro. El misticismo, la teología, y el saber llegaban a constituir un afán sinónimo. Las imágenes repetidas en la liturgia, los sermones y la iconografía religiosa fertilizaban los jardines visionarios de las monjas. Por eso, si se trata el misticismo como fenómeno separado del intelecto u opuesto a él, se pierde la riqueza del pensamiento femenino de esta época (Arenal, 1994, pág. 282).

Por lo cual la filosofía y la vida conventual de la Colonia implican teoría y práctica. El discurso filosófico y vida filosófica engloban la interacción recíproca entre la voluntad y la inteligencia, entre aquello que desea el filósofo o le interesa en sus sentidos más hondos y en donde el cuestionamiento acerca de ¿cómo vivir de la mejor manera? “[...] intenta dilucidar y esclarecer por medio de la reflexión. Voluntad y reflexión son inseparables” (Hadot, 1995, pág. 296). Hadot al respecto resalta, por ejemplo, que:

[...] en la Antigüedad, la elección que el filósofo hace de un modo de vida es lo que condiciona y determina las tendencias fundamentales de su discurso filosófico y, por último, creo que esto vale para toda filosofía. Por supuesto no quiero decir que la filosofía está determinada por una elección ciega y arbitraria, sino más bien existe una primacía de la razón práctica sobre la razón teórica: la reflexión filosófica está motivada y dirigida por “lo que interesa a la razón”, como lo decía Kant, es decir, por la elección de un modo de vida. Yo diría con Plotino: “Es el deseo lo que engendra el pensamiento (Hadot, 1995, págs. 295-296).

Como ha dicho Hadot, el vínculo inseparable entre discurso filosófico y vida filosófica, entre la voluntad y la reflexión del filósofo se halla, entre la elección radical y fundamental que él realiza por una forma de vivir, de ver el mundo, de ser, en la toma de conciencia efectiva que conduce a esta transformación de sí. “Entonces habrá que esforzarse por explicar las razones por las cuales se actúa de cual o tal manera y reflexionar sobre la propia experiencia y la de los demás” (Hadot, 1995, pág. 304)¹¹. Razones por las cuales, la reflexión se encuentra en cada tránsito del filósofo hacia el ideal filosófico, hacia su vivir de la mejor manera; “[...] vivir como filósofo es precisamente *también* reflexionar, razonar, conceptualizar de manera rigurosa y técnica [...] la vida filosófica es una búsqueda que jamás termina” (Hadot, 1995, pág. 304); en la cual los ejercicios espirituales son actos constantes que no solo tienen relación con el pensamiento, sino con la totalidad del individuo; pero ya que han estado presentes en la tradición filosófica, en el desarrollo de la filosofía cristiana y en el cristianismo monástico-conventual de la época de la Colonia: ¿qué son estos ejercicios espirituales?, ¿en qué consisten?, ¿por qué

¹¹ “Sin esta reflexión, la vida corre el riesgo de caer en la trivialidad, o en la sosería, o en los buenos sentimientos, o en la aberración” (Hadot, 1995, pág. 304).

poseen tanto valor en las escuelas filosóficas antiguas? y ¿cuál es el propósito de realizar dichas prácticas?

1.2 Ejercicios espirituales

Para tratar este tema abordaré la investigación en torno a los ejercicios espirituales realizada por Pierre Hadot y algunos estudios de Michel Foucault realizados en el curso *Hermenéutica del Sujeto*. En principio es importante dilucidar el término *ejercicio* “askesis, melete” (Hadot, 1995, pág. 197) en su relación con la filosofía entendida como filosofía práctica, de este modo, ejercicio “es una práctica, una actividad, un trabajo en relación con uno mismo, algo a lo que se podría denominar ascesis del yo” (Hadot, 2006, pág. 10) y que implica un dominio de sí y una metamorfosis del yo. Por lo que se refiere a *espiritual*, Hadot, afirma que esta palabra hace posible comprender que “ejercicios como estos son producto no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo [...] gracias a ellos el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo” (Hadot, 2006, pág. 24). En efecto espiritual no remite a un sentido, exclusivamente, religioso, teológico, moral o intelectual dado que dotarlos de tales apelativos sería dotar a estos ejercicios de un sentido demasiado limitado. En consecuencia, espiritual engloba tanto el pensamiento, como la imaginación, la ética, la sensibilidad como voluntad y las reflexiones religiosas de la antigüedad. En conjunto, la práctica de la filosofía implica una acción que exige una completa conversión, unas tareas y unas prácticas encaminadas a alcanzar la serenidad, la libertad interior, la conciencia del todo y nos enseñan una determinada manera de percibir, de querer, de obrar y de pensar.

Los ejercicios espirituales traen aparejados unas prácticas, como las define Hadot, voluntarias y personales (Hadot, 2009, págs. 137-138) que guiadas por reflexiones juiciosas y racionales constituyen una actitud existencial; una forma determinada de ver el mundo y de estar en él, un determinado modo de comportarse o establecer relaciones con los otros. A través de lo cual convive, constantemente, la pregunta práctica por el cómo de la vida, por el cómo aprender a vivir de la mejor manera. Los ejercicios espirituales posibilitan evaluar cuál sería la actitud

conforme al ideal filosófico o a la elección de vida, pues la elección de vida no podría progresar y precisarse si no se genera una reflexión y unas prácticas en correspondencia a ella.

En Foucault, también, se evidencia la concepción de espiritualidad como búsqueda:

[...] Podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, a la práctica, a la experiencia por las cuales el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, al conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad (Foucault M. , 2002, pág. 33).

Convoca un esfuerzo constante y radical para el sujeto. La espiritualidad en occidente presenta tres características (Foucault M. , 2002, pág. 33) que envuelven la comprensión de esta noción. La primera consiste en que el sujeto necesariamente deberá transformarse en un ser distinto para lograr acceder a la verdad, es decir, la verdad no se alcanzará por derecho propio; la segunda expresa que la transfiguración que el sujeto realiza para alcanzar la verdad se da a partir del “movimiento del *eros* (amor)” (Foucault M. , 2002, pág. 34), en otras palabras, la ascesis como ejercicio, actividad, trabajo del sujeto sobre sí mismo es animada por el *eros*, fuerza motriz, evidenciando un vínculo constante entre *eros* y *askesis*¹²; en la tercera característica, “el acceso a la verdad produce un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto” (Foucault M. , 1994, pág. 39) en donde esta le proporciona al sujeto serenidad, en la medida, en que el acceso le otorga perfeccionamiento en su ser.

Tanto en Hadot como en Foucault¹³ a través de los ejercicios espirituales se establecen qué reglas vitales (*kanon*) conducen y precisan ese cómo vivir a través de acciones, pautas,

¹² Según Foucault “*Eros* y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad de occidente, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad” (Foucault M. , 2002, pág. 34).

¹³ Aunque hay una fuerte discusión en tono a si Hadot y Foucault tienen el mismo acercamiento a la antigüedad y a la idea de ejercicio espiritual, no entrare en tal discusión debido a que esta monografía no tienen como propósito

actitudes y maneras, qué alimentos comer; para así ir generando una metamorfosis del yo que dirige la atención y la vigilancia sobre sí, un conocimiento de sí mismo que supone una renovación persistente de la elección de vida con el propósito de una vida buena, de aprender a vivir de la mejor manera.

Esta ejercitación consiste, también, en vivir en el momento presente, se trata de vigilancia como forma de concentración en donde el filósofo se hace consiente de cómo se está haciendo, quién es y de cómo está actuando con el propósito de disponer “al mismo tiempo del valor absoluto de la existencia y del valor absoluto de la intención moral” (Hadot, 1995, pág. 212). En el centro de los ejercicios espirituales (los cuales no son los mismo para todos los filósofos, sino que cada escuela posee sus propios ejercicios, en tanto cada escuela conserva un modo de vida) está la transfiguración del ser del sujeto en donde el conocimiento de sí es el fundamento y guía de todo ejercicio espiritual (Hadot, 2006, pág. 35); sea el ejercicio espiritual que sea y del orden del cual provengan.

Los ejercicios espirituales son la forma de vida filosófica vivida en la vida cotidiana, por ello la manifestación, en la filosofía antigua, de las diferentes formas de vida filosóficas que esbozan ciertas tendencias o tipos de ejercicios espirituales conforme a sus ideales filosóficos. Dichos ejercicios espirituales que surgen en la antigüedad, Hadot, los ubica en dos grupos: ejercicios espirituales intelectuales y ejercicios espirituales de hábito.

1.2.1 Ejercicios intelectuales:

Los ejercicios intelectuales consisten en una actividad en torno a la libertad interior mediante el conocimiento de sí mismo, es decir, hacen referencia a cierta ascesis interior, en la cual se engloban algunos ejercicios “[...] enumerados por Filón: la lectura, la escucha, el estudio, el examen en profundidad” (Hadot, 2006, pág. 29).

Estos ejercicios suponen, además, la modificación del propio pensamiento ya que mediante la reflexión y contemplación el filósofo se exhorta, se cuestiona, se comprende más allá de sus pasiones particulares, es decir se comprende más allá de su individualidad, se purifica; razón por la cual, estos ejercicios se consideran como una terapéutica del alma. El valor de estos ejercicios en la filosofía práctica reside no solo en la transformación de sí sino, igualmente, en el dominio de sí en cuanto se toma conciencia de sí mismo y se modifica el propio pensamiento del sujeto, este vigila lo que piensa, lo que se representa, lo que acontece en el pensamiento.

Para que exista una consciencia de sí es fundamental la atención y la vigilancia del yo sobre sí mismo. En este orden de ideas, uno de los ejercicios intelectuales que presupone la práctica de la atención es el *examen de conciencia*. Según Hadot, tomar conciencia de uno mismo, desde la filosofía vivenciada, “es un acto esencialmente ético, gracias al cual se transforma la manera de ser, de vivir y de ver las cosas. Estar consciente de uno mismo es, pues, estarlo del estado moral en el que nos encontramos” (Hadot, 1995, pág. 217), es una técnica de introspección en la cual se rememora el estado interior de la vida pasada y de la vida futura, rememorar el pasado con el fin de rendir cuentas de sí mismo y la vida futura con el propósito de prever el actuar, como lo señala Porfirio¹⁴ aludiendo al examen que realiza Pitágoras. Este examen de conciencia no solo sugiere la revisión del estado interior del sujeto sino que se refleja, asimismo, en el estado exterior de él. En cuanto se llevaba a cabo un discernimiento espiritual, también, se realizaba una curación del cuerpo, el sujeto piensa en la naturaleza del gobierno de sus propias pasiones y cultiva pensamientos relativos a ello.

Estos ejercicios, también, mediante la meditación controlan el discurso interior para poner orden en él, “[...] gracias a ese principio sencillo y universal que supone discernir entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, entre libertad y naturaleza” (Hadot, 2006, pág. 29). Por esto, el diálogo consigo mismo, con los otros y recurrir a la escritura hace que el sujeto se esfuerce en ordenar sus pensamientos, así como, la agudeza de sus facultades para, examinándose, discernir aquello que depende o no de sí. Logrando así que se transforme su

¹⁴ “[Pitágoras] aconsejaba mantenerse preocupado en dos ocasiones: en el momento de irse a dormir y en el despertarse del sueño. Pues en cada uno de ellos era necesario examinar los hechos ya realizados y los futuros, sacando cada uno por sí mismo un balance de los primeros y elaborando una previsión de los segundos” (Porfirio, 1987, pág. 47 §40).

representación del mundo, los dogmas que rigen su acción e, igualmente, su comportamiento exterior, estos métodos según Hadot, “revelan un enorme conocimiento del poder terapéutico de la palabra” (Hadot, 2006, pág. 29) y que facilitan el estar preparados para circunstancias inesperadas como la muerte, la pobreza, el sufrimiento.

La *escritura* como ejercicio intelectual, practicado en soledad, va más allá de apropiarse de pensamientos o discursos ajenos con el fin de aplicar formulas o dogmas; este ejercicio comprende dos funciones: la primera corresponde al recogimiento sobre sí mismo, en tanto, diálogo consigo, el filósofo, realiza unido a la reflexión un ejercicio de discernimiento en torno a su estado espiritual y a su elección de vida. De este modo, este ejercicio intelectual es una actividad constante e inacabada que implica la confesión y la preocupación acerca de qué decir, cómo decirlo, bajo qué reglas, qué procedimientos lingüísticos y bajo qué principios éticos. La segunda, muy ligada con la anterior, pertenece a la universalización, quien escribe atento y preocupado sobre los procedimientos técnicos y éticos importantes para transmitir, formar sobre los estados espirituales o los modos de vida adopta el lugar de los ojos del otro (Hadot, 1995, pág. 264), como cita Hadot al monje Antonio. Es decir, quien escribe se libera de su propia individualidad formando parte de la comunidad humana, los lectores que le asisten, le observan, lo escuchan, en otras palabras, “mediante la formulación por escrito de sus actos personales está entrando en los engranajes de la razón, de la lógica, de la universalidad. De esta forma, se objetiva lo que antes era confuso y subjetivo” (Hadot, 2006, pág. 271). Esto refleja un diálogo ante uno mismo como ante otros.

Con respecto al *diálogo*, el cual también es un ejercicio intelectual tanto para quienes son maestros como para quienes son discípulos. Este al igual que el ejercicio de la escritura comprende una preocupación por el decir, sus procedimientos técnicos y sus principios éticos; en él el filósofo debe esforzarse por emitir sus palabras de manera ordenada, meditada y pensada puesto que el diálogo, en la tradición filosófica antigua, no solo se concebía como conjunto de dogmas y saberes filosóficos sino como un ejercicio de presencia, de verdadero encuentro consigo mismo y con los demás. En esta medida, el diálogo involucra tres elementos en relación al diálogo con sí mismo y con el otro, estos elementos son: el silencio como diálogo, la escucha

como disposición y la escritura que fue señalado anteriormente. Siguiendo a Foucault me aproximaré a la idea de silencio.

Ahora bien, ¿en qué consiste el silencio como diálogo? Y ¿cuál es su valor en la filosofía práctica? El *silencio* constituía una regla milenaria relacionada con los ejercicios espirituales que realizaban los pitagóricos, en donde la suspensión de la palabra era uno de los fundamentos para *escuchar* y reflexionar. En las comunidades pitagóricas se imponían cinco años de silencio a quienes debían iniciarse en la filosofía, lo cual no quiere decir que se callaban por completo durante ese tiempo sino que los discípulos en las prácticas de enseñanza, de discusión se disponían a escuchar. Plutarco en su tratado sobre la charlatanería, opuesta al silencio, afirma que cuando se acaba de escuchar una lección o al maestro es preciso rodear lo escuchado de una corona de silencio (Foucault M. , 2002, pág. 325), esto con el fin de que el discípulo realice una cierta digestión de lo escuchado, la cual corresponde a un silencio fecundo en el que el discípulo pueda llegar con esas palabras a su propio objetivo, a saber, él mismo.

Tanto en los pitagóricos como en el estoico Plutarco el silencio abarcaba el gobierno del cuerpo y de los sentidos, el cual consistía en que el discurso que se recibe por el oído y por los gestos no pase directamente a la lengua; por el contrario, debe producir un efecto en el alma mediante la reflexión y el conocimiento. A diferencia del charlatán “el oído no se comunica directamente con el alma: se comunica directamente con la lengua” (Foucault M. , 2002, pág. 326). Por eso el charlatán padece de una curiosa “anomalía” fisiológica, pues no realiza un proceso reflexivo de aquello que escucha, antes bien, la palabra escuchada pasa directamente a la lengua. En efecto, el silencio constituye, también, un diálogo interior en el cual se suspende la palabra para que aquello que se ha escuchado pueda ser contemplado y reflexionado para luego, sí, poder ser transformado o no en regla vital (*kanon*), acción, forma de ver y percibir.

No obstante, tanto el silencio como los diálogos en general requieren de una disposición, una habilidad importante que es *escuchar*, ella es el primer paso en los ejercicios espirituales, a partir de ella el filósofo recoge lo que se dice en torno a las formas de vida, a las reglas vitales; el filósofo medita y asimismo dialoga sobre esas normas que enseñan determinada manera de vivir.

Pero escuchar no es un ejercicio espiritual en la medida que este es el primer estado en la ascesis y para escuchar se requiere experiencia, una práctica asidua, atención y un estado de apertura en el que se reflexione y se contemple lo escuchado; igualmente, escuchar no solo corresponde a un estado de pasividad (de pura recepción de lo emitido); el escuchar, también, dice Foucault citando a Plutarco, “es el sentido que puede recibir el *logos* mejor que cualquier otro [...] el oído es el único de todos ellos mediante el cual se puede aprender la virtud” (Foucault M. , 2002, pág. 319). Esta recepción de lo emitido involucra que el escuchar abarque dos formas de dirigir la atención: la primera consiste en dirigir la atención hacia aquello que se dice y la segunda reside en, tras haber escuchado lo que se dice, se dirige la atención a aquello que se memorizó.

Al dirigir la atención hacia aquello que se dice el filósofo elimina los puntos de vista que no son pertinentes, es decir, aquello que no pueden transformarse en precepto de acción. De modo que, la atención del filósofo no va dirigida a la belleza de lo dicho, hacia el vocabulario o hacia la gramática. Por último, la segunda manera de dirigir la atención en el escuchar, convoca la vigilancia sobre sí mismo ya que, el filósofo, al memorizar lo que fue dicho contrasta eso, con respecto, a su relación con la manera en que conforma y trasforma su manera de vivir, “presta atención a sí mismo para que esta cosa verdadera se vuelva poco a poco, por su escucha y su memoria, el discurso que pronuncia para sí” (Foucault M. , 2002, pág. 336). Razón por la cual, es preciso no ponerse a discutir fútilmente cuando se escucha, la importancia de procurar recogerse y retirar la palabra para memorizar mejor lo escuchado, y realizar un examen luego de haberlo hecho . Escuchar, igualmente, requiere una actitud física tan inmóvil como sea posible, esta actitud física tiene como función permitir la escucha máxima, es decir, la calidad de la atención y que el cuerpo manifieste con signos que el filósofo comprende y recoge lo dicho.

1.2.2 Ejercicios espirituales del cuerpo

Aunque estos ejercicios no se llevaron a cabo en su totalidad en las escuelas filosóficas antiguas, es importante señalar, por ejemplo, que “en el lugar donde se practicaba ejercicio físico, también, se impartían clases de filosofía. Ejercicio del cuerpo y del alma concurren a educar al hombre verdadero, libre, fuerte e independiente” (Hadot, 1995, pág. 208). En efecto,

estos ejercicios no están desligados de los ejercicios intelectuales en ocasiones se complementan o se correlacionan en la búsqueda de conocimiento para hallar purificación y serenidad tanto del cuerpo como del alma. La preocupación principal con respecto al cuerpo, consiste, en una preocupación de dominio de sí y de cuidado, en donde se realiza un esfuerzo por despojarse de las pasiones desordenadas y los temores exagerados y se conforma un régimen de las pasiones y de los placeres necesarios, en estos ejercicios los pitagóricos, “que sin duda desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la dietética, señalaron fuertemente la correlación entre los cuidados necesarios del cuerpo y la preocupación de guardar al alma su pureza y armonía” (Foucault M. , 2003, pág. 66) y la atención presente en estos ejercicios “[...] se traduce por un dominio, un control de sí mismo que no puede obtenerse más que por costumbre y por perseverancia en las prácticas ascéticas” (Hadot, 1995, pág. 265). En el Sócrates de Jenofonte, citado por Foucault, se destaca la correlación entre el cuerpo y el alma y los efectos que la gimnasia tenían en el alma, “en el pensamiento, ya que un cuerpo con mala salud, tiene como consecuencia el desvarío, el desaliento, el mal humor, la locura, hasta el punto que los conocimientos adquiridos acaban por ser lanzados del alma” (Foucault M. , 2003, pág. 66). A partir de esto, la relación cuerpo y alma posee determinados ejercicios los cuales interrogan acerca de ¿cómo pensar el cuerpo del filósofo? Y ¿qué relación tienen los ejercicios del cuerpo en la vida de este? En esta medida, me ocuparé de algunos ejercicios espirituales que involucran al cuerpo y su relación con el alma.

Los ejercicios espirituales corporales están “destinados a crear hábito” (Hadot, 2006, pág. 30) dado que poseen valor de precepto moral y contribuyen con el buen matrimonio del alma, mediante, el dominio del cuerpo. Pero para que el cuerpo implante en sí el hábito es necesario “comenzar a ejercitarse con las cosas más sencillas” (Hadot, 2006, pág. 30), esto consiste en tomar conciencia de las cosas materiales, de aquello que depende de uno mismo, de los placeres que son necesarios hasta alcanzar cierto dominio sobre el cuerpo, el cual funda un régimen sobre las cosas que deben ser “medidas” como: la alimentación, la bebida, los sueños, las relaciones sexuales. Cada escuela, conforme a su ideal filosófico, a su regla vital (*kanon*), a su elección existencial, poseía e instauraba el tipo de ejercicio pertinente a su modo de vida¹⁵. Estos

¹⁵ “Hay la ascesis cínica, practicada también por algunos estoicos, que hace soportar el hambre, el frío, las injurias, suprimir todo lujo, toda comodidad, todos los artificios de la civilización para adquirir la resistencia y conquistar la

ejercicios sobre el cuerpo suponen, negarse a confundirse con los apetitos y los deseos para tomar conciencia con respecto a sus objetos de codicia y su habilidad para independizarse de ello.

1.2.2.1 Régimen del cuerpo

En las escuelas de filosofía antigua se realizaba un régimen que comprendía diferentes ámbitos en los que el cuerpo está en juego; este régimen ha de determinar una medida, con el propósito, de que los filósofos y quienes se inician en la filosofía constituyan el dominio y cuidado justo, necesario y suficiente del cuerpo. Por ejemplo, en el régimen alimenticio (comida y bebida) se vigilaba la naturaleza del alimento, la cantidad de lo que se absorbe, el estado del cuerpo, las actividades a las cuales aquellos sujetos se dedican; otro ejemplo, es el régimen del sueño, en él se vigila la cantidad de tiempo que se le dedica a las horas en las que se duerme. Así, pues, el régimen está en constante atención en los cuantiosos elementos de la vida física del filósofo, y ello a lo largo de los días, desde el momento que despierta hasta al acostarse. En resumen, los ejercicios que engloban estos regímenes del cuerpo son: los *ejercicios de abstinencia* y los *ejercicios de prueba*.

Los ejercicios de abstinencia tienen dos objetivos principales, la *andreia* y la *sophrosyne* (Foucault M. , 2002, pág. 405). Por una parte, la *andreia*, es decir, formar y fortalecer el valor, generar la habilidad de resistir a acontecimientos externos, a los infortunios, a todos los conflictos del mundo soportándolos sin derrumbamientos y sin entregarse a ellos. En otras palabras, la *andreia* permite sobrellevar lo que proviene del mundo exterior. Y el segundo objetivo es, *sophrosyne*, la capacidad de moderarse, asimismo, para fortalecerla y formarla. Estos objetivos son planteados por uno de los filósofos estoicos de principios del Imperio, Musonio Rufo, para quien el cuerpo no debe descuidarse en la medida que las virtudes deben valerse del instrumento que es el cuerpo para los actos de la vida; “para ser activa, la virtud debe pasar por el cuerpo. Por lo tanto, hay que cuidarlo” (Foucault M. , 2002, pág. 405). Para Musonio, la

independencia; hay la ascesis pirrónica, que se empeña en considerar indiferentes todas las cosas, ya que no se puede decir si son buenas o malas; hay la de los epicúreos, que limitan sus deseos para acceder al placer puro; hay la de los estoicos, que enderezan sus juicios sobre los objetos al reconocer que no hay que apegarse a las cosas indiferentes” (Hadot, 1995, pág. 209)

abstinencia, como privación voluntaria para que el cuerpo y el alma resistan el frío, el calor, se acostumbren a descansar en el suelo, a ropas moderadas, a una vida con principios austeros, deriva, en un cuerpo no de ejercicio físico sino en “un cuerpo de paciencia, un cuerpo de resistencia, un cuerpo de abstinencias” (Foucault M. , 2002, pág. 407).

Un alma fortalecida y un cuerpo ligero al que se le otorga la medida justa para estar bien y en el cual, por medio de la abstinencia, se pretende asumir un estilo de vida que tiene como objetivo, que el filósofo tenga ante sí los acontecimientos que constituyen la vida y la actitud conveniente, esta actitud refiere al desapego respecto de las cosas materiales; desapego de aquello que no depende de uno mismo y que debe ser asumidos con la indiferencia que se requiera. Empero, los ejercicios de abstinencia, en Musonio, no consisten en una conversión a la abstinencia, es decir, no es un ejercicio en donde la vida es una privación total sino que se trata de un ejercicio en el cual el filósofo va conformando una forma de vida con un cuerpo ligero que le contribuya a la moderación y a la resistencia de acontecimientos y sentimientos adversos; “el cuerpo se volverá impasible al dolor y estará dispuesto a la acción, pero el alma misma, gracias a estos ejercicios, se fortalecerá, volviéndose valerosa y mesurada” (Hadot, 1995, págs. 207-208). De modo que los ejercicios de abstinencia derivan en principios de austeridad que dominan la relación con el alimento, la vestimenta, la vivienda, de manera tal que ellos en sí mismos no se conviertan en el principio que constituyen los modos de vida, las reglas vitales o la elección existencial pero que posibilitan que el alma domine al cuerpo y que este adopte con docilidad la acción, la virtud, el bien.

1.2.2.2 Ejercicios de prueba

Entre los ejercicios de abstinencia y los ejercicios de prueba concurren numerosas relaciones. Sin embargo, Foucault señala tres características particulares de los ejercicios de prueba. La primera corresponde al *autoconocimiento*, que consiste en la interrogación sobre sí en torno a cómo se es con respecto a lo que se era, esto, fruto del progreso generado en la prueba. En la prueba se presenta la vigilancia atenta a la transformación progresiva del ser de quien efectúa la prueba teniendo conciencia de su sí mismo previo a ella. Foucault, señala como ejemplo de esta prueba a

Epicteto¹⁶, allí no solo el filósofo evidencia el tiempo de progreso sino que también vigila el desprendimiento y dominio que se genera sobre la ira y lo que ella produce. La segunda tiene relación con la *actitud interior* de quien realiza la prueba, esta actitud está asociada al dominio del pensamiento frente a la situación enfrentada, la cual debe estar guiada por el razonamiento, la conciencia de sí y la neutralización de los pensamientos, los deseos y la imaginación, manifestando así, un trabajo de control, resistencia y lucha en el campo de los deseo, placeres y representaciones. Asimismo, en Epicteto se señala este trabajo del pensamiento sobre sí mismo:

Cuando estamos en una situación en la que corremos el riesgo de que nuestra pasión nos arrastre, es preciso afrontar la situación, abstenerse, por supuesto, de todo lo que pueda arrastrarnos y actuar de modo tal que, por un trabajo del pensamiento sobre sí mismo, nos autorregulemos, nos refrenemos (Foucault M. , 2002, pág. 412).

En efecto, en los ejercicios de prueba no basta con abstenerse, con privarse o refrenar el cuerpo ante determinada situación, se requiere, igualmente, de una actitud ilustrada y consciente por parte del filósofo en donde él se asuma con respecto a lo que hace, cómo lo hace, a lo que se representa y al control de sus pensamientos.

En cuanto a la tercera característica, el sentido de la prueba para los estoicos recae en la vida como prueba. En otras palabras, la vida se piensa, se vive y se práctica como una prueba. Dado que, la prueba implica una actitud interior y esta actitud debe estar presente en general frente a lo real, frente a todas las situaciones y momentos de la existencia. Foucault, señala en el texto de Séneca el *De providentia* (Foucault M. , 2002, págs. 416-417) la idea de la vida como prueba formativa. Así pues, la vida en su conjunto, con las situaciones desafortunadas, afortunadas y todo lo que en ella se presente posee valor formativo para el filósofo.

Igualmente, Epicteto considera que “las circunstancias difíciles son las que muestran a los hombres. Por tanto, cuando des con una dificultad, recuerda que la divinidad, como un maestro

¹⁶ “[...] para luchar contra la ira ¿qué hay que hacer? Pues bien, es preciso comprometerse a no encolerizarse durante un día. Luego se hace un pacto consigo mismo por dos días, después por cuatro y finalmente, cuando hemos pactado con nosotros mismos no encolerizarnos durante treinta días y conseguimos efectivamente no dejarnos dominar por la ira durante ese período, pues bien, en ese momento es hora de ofrecer un sacrificio a los dioses” (Foucault M. , 2002, pág. 410).

de gimnasia, te ha enfrentado a un duro contrincante” (Epicteto, 1993, pág. 123 §1). Así pues, las pruebas o hechos desafortunados ya no se consideran como males en sí mismos, sino, como bienes de los cuales hay que sacar provecho para la formación del individuo.

En suma, en la filosofía práctica existe el cuidado y la preocupación tanto de los estados interiores del sujeto como de los estados exteriores o corpóreos del mismo, ya lo señala Hadot citando al médico Galeno, para quien es importante curar el alma como el cuerpo, vinculando así el examen de conciencia con la dirección espiritual (Hadot, 1995, pág. 219) y la escritura.

CAPITULO II

LA ASCÉTICA DE VIVIR MUERIENDO EN EL AMOR

El primer capítulo servirá como marco teórico para comprender un modo de ser de la filosofía, a la que se recurrirá para entender y ahondar las prácticas de Josefa de Castillo. En el estudio de la filosofía práctica, la filosofía cristiana hereda y adopta ciertas formas de la vida griega, en donde la filosofía es un estilo de vida, una forma de ser y una elección existencial que comprende determinado discurso y que busca constantemente la transformación de la vida del cristiano acorde al *Logos* encarnado en Jesucristo. De modo que, el filósofo cristiano para presentar al cristianismo como filosofía incorpora fundamentos y características propias de la filosofía antigua “haciendo coincidir el Logos del Evangelio con la Razón cósmica estoica y después con el Intelecto aristotélico o platónico. Debíó integrar también los ejercicios espirituales filosóficos a la vida cristiana” (Hadot, 2006, pág. 242). Este fenómeno de incorporación lo observa Hadot en Clemente de Alejandría (Hadot, 2006, pág. 242) y es desarrollado fuertemente en la vida monacal cristiana en la cual se presentan ejercicios espirituales vinculados a categorías de la filosofía antigua como: la atención sobre uno mismo, la meditación, el examen de conciencia, la ejercitación para la muerte y la paz del alma; que como se observó en el capítulo anterior son adoptados por las monjas neogranadinas gracias a los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. Quien se consideraba cristiano y asumía la perfección de la vida cristiana tuvo que convertirse, realizar una transformación radical de su vida para conducirse a imagen y semejanza de Cristo, el modelo y regla vital (*kanon*).

“La “filosofía” señalará precisamente el modo de vida monástico como perfección de la vida cristiana” (Hadot, 1995, pág. 262) en donde se llevaba a cabo la iniciación en la vida cristiana; allí se realizaban determinadas prácticas conformes a dicha elección existencial. El cristiano que decidía la vida monástica debía practicar la atención a sí mismo, la cual conserva el dominio de sí que se conforma a partir de las perseverantes prácticas ascéticas destinadas a alcanzar el triunfo de las potencias y facultades superiores del alma sobre el cuerpo y sus pasiones, sobre la propia voluntad, dejar de lado el entender y ejercitarse en las virtudes cristianas para ascender hasta las partes superiores del alma y unirse con Dios.

Estas renunciaciones a los sentidos, a la propia voluntad, al entendimiento egoísta y al amor propio involucran un camino de transformación que realiza el cristiano impulsado por el amor, en el cual hallaremos a Josefa de Castillo. Mediante la transformación amorosa que comprende la vía de unión con Dios a partir del descentramiento de sí que conforma la práctica de vivir muriendo, además, vinculada con el recuerdo y padecimiento de la muerte de Cristo.

En esta medida, cuándo indagamos por la transformación amorosa de Josefa de Castillo, preguntamos por la práctica del ejercicio de vivir muriendo, en especial, la muerte como acceso y unión con Dios. No obstante, aunque esta práctica se presenta constantemente en la filosofía como forma de vida, en Josefa de Castillo y dentro de su experiencia mística posee varios elementos filosóficos que la hacen particular, ya afirmaba Darío Achury acerca del vivir muriendo en la introducción a las *obras completas de la Madre Castillo*

“[...] porque esa que vosotros llamáis vida, muerte es”: exclamación esta que viene resonando desde los pitagóricos, Platón, Heráclito y los místicos árabes hasta convertirse en un lamento de esperanza en los versos de Teresa de Jesús, en las liras de Juan de la Cruz y en las páginas –prodigio de iluminado candor– de Sor Francisca Josefa de Castillo y Guevara, oriunda de la Nueva Granada” (Castillo F. J., Vol. 1, 1968, pág. CLXXV).

2.1 La ascética de Josefa de Castillo

El término ascesis, emparentado con la raíz griega *askesis* (ejercicio), refiere fundamentalmente y más allá de su relación con contenidos filosóficos, religiosos o morales, a la práctica de ejercitarse con el propósito de transformar acciones, pensamientos, representaciones, del ser que lleva a cabo dicha práctica. Asimismo, es concebida como cierta ruptura con lo cotidiano que, para Josefa de Castillo es un camino de ascendente apertura a la unión con su centro, el Sumo Bien. Dicha ruptura se puede observar en varias escuelas de la filosofía antigua, incluso, los escépticos que abordan la vida cotidiana con gran indiferencia interior (Hadot, 2009, pág. 154). Pero esto no implica que toda aquella ascesis intelectual, espiritual, corporal etc. que

se desarrolla en la ruptura con la cotidianidad no tengan correspondencia en la vida cotidiana del sujeto, ya que, incluso da prescripciones que comprometen toda su vida.

Ahora bien, en este apartado me propongo indagar en torno a la ascética efectuada por Josefa de Castillo teniendo en cuenta que, como lo mencionaba anteriormente, el cristianismo incorpora algunas prácticas presentes en la filosofía antigua. Puesto que, como Hadot afirma “los antiguos ejercicios espirituales ya no forman parte de la filosofía, pero son integrados en la espiritualidad cristiana: reaparecen en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, y la mística neoplatónica encuentra continuidad en la mística cristiana” (Hadot, 2006, págs. 242-243).

Josefa de Castillo hereda esta forma de vida y entra en la práctica que demanda inicialmente una ascética que transforma el alma para alcanzar una vida mística. La herencia de esta forma de vida está fuertemente influenciada por san Ignacio de Loyola ya que la mayoría de sus confesores fueron Jesuitas y él se relacionó con ellos desde su nacimiento; razón por la cual, los jesuitas iniciaron en la lectura y la práctica de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio. Darío Achury en su introducción de las obras completas de la Madre Castillo (Castillo F. J., Vol. 1, 1968, pág. CLXIX), explica la importancia de Loyola no solo como modelo; sino como doctrina teológica que propone la virtud y la vida unitiva con Dios a partir del entrenamiento espiritual de los ejercicios espirituales.

En el libro autobiográfico *su vida*, Josefa de Castillo al padecer una rara enfermedad en el lugar de las llagas de Jesús crucificado y tribulaciones espirituales aduce:

Yo, en este tiempo y en todos cuando me veía en semejantes aflicciones, me entraba en ejercicios de mi padre san Ignacio; y me parecía el entender en aquellas santas meditaciones, como el caminante que se pone a descansar para tomar más aliento y proseguir su jornada, y sentado considera: qué le falta por andar, y se anima con los motivos que tiene para su viaje (Castillo F. J., 2007, pág. 115).

En esta medida y, a la luz de lo que significa la práctica filosófica de la ascética de la Madre Castillo daremos respuesta al interrogante en torno a ¿qué demandas y búsquedas

comprende una vida en el *vivir muriendo* de la Madre Castillo desde la filosofía como forma de vida filosófica? Puesto que esta ascética es uno de los principales pasos al camino para la unión absoluta con Dios. El símbolo al cual recurre la Madre Castillo para expresar la experiencia y el camino de transformación, en donde la muerte amorosa y la resurrección espiritual (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 21) son el fundamento de la vida ascética, es el Fénix y “si el alma quiere ser, como dicen del Fénix, que tenga una vida eterna y sola de amor, con estos mismos rayos ha de deshacerse en sus cenizas; y allí como gusano, vivir entre ellas” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 34).

En el periodo ascético el fénix/alma o el novicio mantiene su permanencia en esta forma de vida mediante la purificación, es decir, a partir del despojarse de aquello que impida el camino hacia la unión con el Sumo Bien. En Josefa de Castillo la purificación, dentro de la ascética, es un trabajo de depuración realizado sobre el alma pero en gran medida efectuado sobre el cuerpo en la mortificación, puesto que el camino hacia Dios es el de “la nada o total desnudez de todo lo criado” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 145). Por lo cual, aquella novicia busca desasirse en dicho periodo de su progreso espiritual, en el que en el interior de su ser se produce una ruptura; en otras palabras, “renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma” (Foucault M. , 2002, pág. 210). Así como en el ejercicio de la muerte filosófica de Sócrates, el Fénix/alma irá separándose espiritualmente de las pasiones egoístas ligadas a los sentidos corporales y a la voluntad propia, para así poder concentrarse y recogerse en sí mismo.

La renuncia de aquel yo abarca la purificación del entendimiento y la voluntad, es decir, la regulación y depuración de los contenidos de la memoria, de la imaginación, de las representaciones y de la intención. Aquí se realiza una limpieza para conservar aquello que debe permanecer; en cuanto al despojo, ordenamiento y educación de lo corpóreo y sus deseos, su punto central es el viejo yo, el ser humano “ordinario” o “natural” y los instintos y deseos que a él atañen. La purificación en el fénix/alma no es solo una etapa o una fase de su proceso místico sino una dimensión constitutiva del mismo que se manifiesta en el hecho de que él mismo tenga que transfigurar su pensar, su desear, su actuar y su ser “ordinario” para que se adquieran avances en la construcción de su nuevo yo y en su camino espiritual.

En este camino de purificación el fénix/alma aprende amar y ordenar su amor, en la Madre Castillo el amor está relacionado con los actos de la voluntad, lo que en ella hacen y padecen. Es por eso que la purificación de la voluntad corresponde a ordenar el amor y eliminar ciertas pasiones, con el propósito de despojarse de ellas para que así quede en la voluntad el amor purísimo de aquel a quien ama y a partir de la dilatación del amor y del ejercicio de *vivir muriendo* ella se transforme a sí, muriendo a sí misma, aprendiendo y acrecentando el amor purísimo de Dios.

Fénix, el alma se abrasa
del Sacramento al ardor,
para que muriendo a sí,
reviva a tan dulce sol.
[...] Hacen clamor los sentidos,
sentidos de su dolor,
porque ellos pierden la vida
que ella muriendo ganó (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 25).

La purificación de la voluntad, en la Madre Castillo, implica la puesta en orden del amor hacia uno que agranda la voluntad, un amor mayor que el correspondiente a los apetitos o al cuerpo; solo a partir de este amor que agranda la voluntad puede la mística persuadirse a realizar actos de autodespojo mediante los cuales da muerte a su amor inferior por el mundo de los sentidos y aúna su ser y sus fuerzas en torno a alcanzar un orden de realidad superior, presente en Dios y transformado por amor. Esta transformación amorosa es la ascética de la Madre Castillo.

Esta ascética de la transformación amorosa está revestida por una radical decisión de acceder a las partes más elevadas de sí misma, con la radical determinación de morir a su forma ordinaria para que pueda realizarse en el camino y contacto con la realidad que al ser absolutamente trascendente y también absolutamente interior a ella solo puede consumarse en un plano en el que no tiene cabida el yo de pensamiento, sentir, ser y actuar común. Esto, en cierta medida, evoca lo que comprende la elección por la forma de vida filosófica, la conversión filosófica, expuesta por Hadot y referida en el capítulo anterior, la cual:

Implica separación y ruptura con respecto a lo cotidiano, a lo familiar, a esa actitud falsamente <<natural>> del sentido común; es como un retorno a lo original y originario, a la autenticidad, a la interioridad, a la esencialidad; presupone un absoluto comenzar, un nuevo punto de partida que transmuta el pasado y el porvenir (Hadot, 2006, pág. 187).

Esta radical decisión que contiene separación y ruptura está presente en el *vivir muriendo* de la ascética de la transformación amorosa de la Madre Castillo. En esta ascética se manifiesta la constante conciencia de un amor inmerecido y por el cual está en la rigurosa obligación de deshacerse puesto que este no es un amor que busca el amor propio sino que busca perderlo ya que “el amor es aquí una “violencia”, una “herida”, un “desmayo”, una “muerte”” (Rousselot, 2004, pág. 133) en donde el sujeto ha de vaciarse a sí mismo, trasladándose al centro de Todo para que sus inclinaciones sean las inclinaciones del Sumo Bien.

[...] digo que aquellas ansias que padece el corazón, me parecen son unas ansias de unirse con el Sumo Bien, tan fuertes, que desmayan el cuerpo y quitan las fuerzas, y causan un dolor sensible el corazón, que duele el pecho, brazos, y espaldas, con un modo de ahogo que quita el aliento; y el alma está tal que sólo me parece se explica con aquel: *concupiscit et deficit anima mea*; y como el impedimento para esto es el propio amor, o estimación, y igualmente anhela por dejarse a sí, y así se alivia con desear aniquilarse, y deshacerse delante de Dios en aquel abismo de su nada, y en un total entrega de su voluntad (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, págs. 136-137)¹⁷.

Para ir construyendo ese camino los ejercicios dentro del *vivir muriendo* no se corresponden a prácticas forzadas e involuntarias, responden a que “una vez se han abierto sus ojos a la Eternidad, su instinto de lo Absoluto despierta de su letargo, ve en la unión con esa Realidad su obligación, además de su gozo [...]” (Underhill, 2006, pág. 235). De ahí, que dicha experiencia y necesidad genere en la Madre Castillo la continua inquietud, reflexión y búsqueda de cómo llevar una vida ascética desde el amor y en donde la purificación solo puede lograrse en un primer momento gracias al autoconocimiento o como ella lo denomina: *propio conocimiento*.

2.1.1 Propio conocimiento en el vivir muriendo

En la práctica del *vivir muriendo* de la ascética de la Madre Castillo acude a varias metáforas para expresar sus sentimientos, conmociones espirituales o experiencias en su proceso de transformación amorosa; estas metáforas exponen que el *vivir muriendo* en su camino ascético-místico es un tránsito interior. Asimismo, para que el fénix/alma pueda realizar su transformación en el desasimiento de aquello que impide alcanzar su resurrección espiritual, la Madre Castillo recurre al símbolo del gusano para que “[...] en el seno de la tierra ha de esconderse; en el propio conocimiento ha de habitar” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 34) y del pájaro y/o la paloma para referirse al alma, que como pájaro solitario se desplaza a las altas regiones del aire.

El gusano vivirá entre las cenizas del fénix/alma, en el conocimiento y examen de aquello que sus acciones, pensamientos, quereres hicieron de él. Allí el fénix/alma como gusano entre la tierra se examina a sí mismo ve que “[...] es hecha como animalito pequeño en la lluvia” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 34) y tomando conciencia de sí discierne que “viendo y conociendo el alma que en todos sus afectos, pasiones y deseos, que no miran únicamente a Dios, halla fatiga, y pena” (Castillo F. J., 2007, pág. 33) sin embargo, también conoce que siendo como aquel animalito frágil y minúsculo “[...] la luz tuya la conozco en que siempre me mueve, me incite y compela a buscarte a Ti, luz verdadera en tus justificaciones” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 336).

El fénix/alma en el conocimiento que como gusano entre la tierra va adquiriendo y habitando, toma conciencia de su estado de dispersión que continua presentándose aun en aquella nueva disposición de la voluntad de realizar actos de desasimiento de todo aquello que irrumpe con alcanzar el Sumo Bien. El fénix/alma entra en estado de introspección en donde comprende que tal estado de dispersión y distracción se opone a su verdadero Bien, “esta es la suma ignorancia, opuesta a la luz de la inmensa claridad y sabiduría” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág.

369) ya que Dios es la verdad¹⁸ y la sabiduría misma; es un estado de soberbia¹⁹ que se asemeja a la locura, en tanto, se opone al saber que abrasa al fénix/alma para descubrir la nada de la criatura y los más mínimos de sus defectos, para descubrir la rectitud misma y que como consecuencia en tal estado no es posible conozca quién es, qué hace, qué piensa, qué desea, qué lugar ocupa en el mundo, su relación con Dios, el goce de la sabiduría y la paz de la rectitud. Motivo por el cual, afirma la Madre Castillo, “¡oh alma mía, no te ignores si no quieres apartarte de tu principio, y si quieres conseguir tu fin dichoso y apacible! Mira la alteza de tu origen y el nobilísimo fin para que fuiste criada” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 336). Para llegar a Dios ha de retornar a sí misma examinándose, vigilándose y atendiendo constantemente la intención de sus acciones, sus quereres, sus pensamientos y su ser mismo para prevenir y corregir el camino en el que quiere morir amorosamente y resucitar espiritualmente.

Sin embargo, el gusano en dicho examen de las cenizas del fénix/alma otorga a este el retorno a Dios y a sí mismo mediante el conocimiento propio, es decir, saberse no mediante los criterios de su soberbia o amor propio que lo ponen como principio y fin; sino a partir del conocimiento de su propia vileza, es decir, reconocerse en la condición en la que está: apartado de Dios por un estado de dispersión y distracción que ha conllevado al agobio y al olvido de sí o, como lo llamaría Josefa de Castillo, ignorarse a sí; pero, igualmente, este conocimiento implica reconocerse como aquel que posee un Gran origen y que por lo tanto, conociéndose es capaz de orientarse hacia la rectitud que en Él habitan.

Este retorno al autoconocimiento otorgado por el gusano es, también, y principalmente, aceptar y conocer la propia vileza en donde “[...] *solo Dios es, y que el hombre no es nada*” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 184), es allí en donde el alma se hermoseará pues tendrá la disposición de conocer en Dios todos los bienes, la disposición y el esfuerzo de deshacerse de aquello que la distancia de Él, es decir, este proceso del gusano en el fénix/alma no es solo un asunto de conocimiento de sí; sino de vida, orientarse hacia la búsqueda de una vida autentica,

¹⁸ “Dios es Suma santidad y verdad, es la santidad, rectitud y verdad misma, y así le es contrario y aborrecible la soberbia, la vanidad y la mentira que es una; así todo lo que no es Dios, es nada” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 67).

¹⁹ “Esta es la locura más insana y fatua, opuesta al saber inmenso, inmutable y sin sombras del sol de justicia, cuya luz, luego que raya en el alma, empieza a descubrir la nada de la criatura y hasta los más mínimos átomos de sus defectos” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 369)

trascendiéndose a sí mismo. Así, el conocimiento de la propia vileza “[...] *despierta al alma para que camine* y para que vuele en las alas del amor, y alejándose y huyendo de sí misma, descansa y habite como la paloma en la soledad” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 184), es este estado de introspección el que hace posible el tomar vuelo, haciendo posible el acercamiento a Dios, a su rectitud y sabiduría. Este examen de conciencia, como en la filosofía antigua, es la práctica que “se arraiga primero en el sencillo hecho de que inicia la filosofía, en todas las escuelas, es tomar conciencia del estado de alienación, de dispersión, de desdicha, en el que nos encontramos antes de convertirnos a la filosofía” (Hadot, 1995, pág. 218).

En efecto, las alas serán dadas al ave gracias al gusano, pues, reposando el alma en el convencimiento de su nada y examinando y vigilando los afectos, facultades y pasiones de sí, se eleva al deseo de unión con Dios por medio del conocimiento que Él da²⁰ al alma de las cosas espirituales y en donde ella experimenta un entrañable e impetuoso deseo de dicha unión, evidenciando la carencia total de la anhelada plenitud y el limitadísimo conocimiento del hombre. No obstante, en el gusano Dios cuando comunica algún conocimiento suyo lo hace por los caminos que Él juzga convenientes, así se vale de medios sensibles (símbolos, figuraciones o representaciones vivas) los cuales dan aviso al alma de lo sobrenatural. En este primer paso del alma hacia Dios tales medios sensibles serán para ella el peldaño para subir de lo corporal a lo espiritual, para ascender de la consideración de lo perecedero, engañoso y agobiante a lo eterno, verdadero y apacible. Y es:

[...] aquí rescatada entre medio de esos dos términos tan asombrosos, del Sumo Bien o del sumo mal, se le dan alas como a la paloma, más preciosas que el oro y la plata, para desear volar en seguimiento de su bien, y en fuga de su mal. [...] y allí se abate y se afianza cuanto puede, deshaciéndose y pegándose con el polvo (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 72).

²⁰ Estos conocimientos que Dios comunica al alma sobrepasan lo corporal como lo intelectual “como cualquier obra de la gracia excede tanto a la mayor naturaleza; y como la hermosura espiritual, el sabor, la armonía, la suavidad, etc., excede tanto a lo corporal y exterior, cuanto excede el sentir y entender con los ángeles, al sentir y conocer con los brutos [...] , no halles en tu alma la llanura que desees, porque aquellas ordinariamente por la mayor parte van dichas o explicadas con semejanzas de cosas corporales, y que perciben los sentidos exteriores de los hombres, comunes con los brutos; aquellos son los atrios adonde ha de poner el alma los pies para subir de lo corporal a lo espiritual” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 71).

Ahora, el alma es un ave que solo halla refugio en su nido, Dios, y en las altas regiones del aire. En la Madre Castillo, remontarse a las altas regiones refiere a una especie de vuelo del alma o *mirada desde arriba* dirigida a la realidad de las cosas y de sí misma, esto parece evocar una de las afirmaciones de Hadot en torno a *la mirada desde arriba* realizada por el filósofo:

[...] de las alturas a las que se eleva por el pensamiento, el filósofo dirige desde arriba una mirada hacia la tierra y los hombres y los juzga en su justo valor. Como dice un texto de filosofía china: “Ve las cosas a luz del Cielo” (Hadot, 1995, págs. 227-228).

Este ejercicio de distanciamiento tiene el objetivo del despojo total, es decir, transformar la percepción de su entorno y de sí mismo para elevarse sobre el punto de vista “ordinario” y “natural” que revela la desnudez de la existencia, estado de simplicidad que conducirá a meditar acerca de lo efímero y frágil que es la existencia del ser humano.

Es un ave solitaria porque desasida de todo lo sensible se levanta sobre sí misma y se eleva en lo alto con sus facultades y potencias; esta ave solo halla su nido y vuelo a las regiones del aire, remontándose a las partes superiores de su alma, edificando en las alturas para que así las partes inferiores tiendan y necesiten del abrigo del Nido y no de otro inferior a este (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, págs. 99-100).

Así esta alma, paloma o pájaro sujeta la parte inferior del alma, la imaginación, la memoria y voluntad propia a las partes superiores como la razón y la voluntad puesto que la razón²¹ como parte superior, cabeza y caudillo desea sacar todas las facultades y potencias del cautiverio de las pasiones inferiores que se dan en la voluntad propia para elevarla a una Voluntad superior, a la estima propia para remontarla al Amor purísimo con el fin alcanzar la unión con Dios.

²¹ “Conocí que la razón y parte superior del alma, como su cabeza y caudillo, quiere y desea por mandato del Señor (que solo es el que es) sacar todas las facultades, potencias inferiores y todo el resto de sus operaciones y pasiones, del cautiverio de las tinieblas, etc.; y para esto trabaja y se afana, por sacar a su pueblo del cautiverio y sombras de muerte, que ya ha conocido (y como todo con las manos) que es todo lo que no es Dios” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 76).

Sin embargo, antes de alcanzar la unión con el Sumo Bien, el principiante tendrá que pasar por procesos para lograr la transición al vuelo del águila y la resurrección espiritual del fénix/alma (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 25) sin olvidar habitar como gusano la tierra del autoconocimiento. Las primeras transiciones refieren al periodo ascético, la salida del ave/alma de las rendijas de la tierra, de las cuevas de las raposas; aquí el alma no halla reposo, ni podrá extender sus alas, ni encontrará alivio en las criaturas o cosas terrenas hasta que saliendo de allí vuele por reflexión y meditación de las cosas eternas acercándose así a la extendida y clara región del aire (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 273) para alcanzar su Nido.

La siguiente transición corresponde a la paloma gemidora o avecilla/alma que con su llanto busca en Dios obtener las alas que la alejen de sí misma, de su amor propio, aquí se presenta el *vivir muriendo* como la muerte del viejo yo, del ave de la caverna inmersa en los acaecimientos de su “ser natural”, los instintos y deseos que allí conciernen, el objetivo será romper con sus apegos y anhelos egoístas para que la parte superior de sí, el pájaro que tomará alas de águila pueda volar, vivir y contemplar en las alturas su transición al ave fénix, a la muerte amorosa y la resurrección espiritual. Así, esta manera de vivir, esta elección de vida en la ascética del vivir muriendo exige un cambio total, una conversión continua a través del desasimiento y el conocimiento de sí que implica, como lo afirma Hadot, un cambio de concepción mental o la transformación absoluta de la personalidad (Hadot, 2006, pág. 177).

Estas transmutaciones del alma no se asumen como dimensiones o estados superados o independientes, el *vivir muriendo* es un continuo movimiento, en donde se está en constante fluctuación, de un vuelo a otro, de un ave a otra; en otras palabras, así como el alma puede hallarse en un elevado grado místico, puede, igualmente, en algún momento retornar a grados inferiores de su proceso, puede retornar a la reflexión del gusano en las cenizas del fénix/alma, o a la caverna del ave que tomará alas de águila, estando en el grado de resurrección espiritual del fénix/alma. Y no son independientes dado que cada una de las transmutaciones se da en una y otra.

En los primeros vuelos o transiciones del alma; ella se halla en cuevas de raposas o rendijas de la tierra, es decir, inmersa en las potencias inferiores del alma, en las pasiones y

acaecimientos sensibles. Distracciones de los que ha de despojarse el principiante no porque el solo uso de los sentidos se oponga a la unión del Sumo Bien sino porque los sentidos se han convertido en el centro de la vitalidad del sujeto e impiden que él se interrogue acerca de su vida y acerca de quién es o qué es. No obstante, en la Madre Castillo la práctica del propio conocimiento es fundamental para conocer y comprender cómo se encuentra su camino de vida, su pensar, su obrar y su ser, que como se observa en el gusano es examen de sí, atención continua, estado de introspección que implica el discernimiento del estado en el cual está el alma, lo que pertenece o no a ella. “Esta atención hacia uno mismo que es la esencia de la *prosoche* genera una verdadera técnica de introspección, una extraordinaria finura de análisis en el examen de conciencia y en el discernimiento espiritual” (Hadot, 2006, pág. 71) en donde el examen de conciencia supone estar constantemente consciente de sí mismo en la permanente tensión conciencia, vigilancia de sí.

Motivo por el cual, el autoconocimiento no pertenece a un grado determinado de su camino espiritual sino que corresponde a una actitud filosófica que permea la vida entera, de principio a fin, desde el gusano que atento examina las cenizas, procura por los vuelos y la conciencia de ser una animalito pequeño hasta el fénix inmersa en la muerte amorosa y en la resurrección espiritual. En torno al propio conocimiento Josefa de Castillo refiere:

Ojala oyeras y ejecutas mis palabras, pues ya te dije que tu camino de aquí hasta la Patria, toda ha de ser bajar y subir. Bajar por tu propio conocimiento y subir considerando la grandeza de Dios; de modo que en cuanto sufra la flaqueza humana, estés siempre en un continuo movimiento, andando tu camino, conociéndote profundamente cuando bajas, y subiendo con deseo, amor y esperanza a la grandeza inmensa de tu último fin (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 308).

De modo que, para que el ave/alma empiece a extender sus alas para alcanzar el vuelo, el desprendimiento de aquello que no permite alcanzar el Sumo Bien, deberá, necesariamente, interrogarse sobre ¿quién o qué es? Esta pregunta abarca la introspección continua que cuestiona cada potencia, facultad, operación y conmoción del alma, esta interrogación implica, también, su cuerpo, en la medida que examina el modo en el cual volcaba su energía y vitalidad a la

satisfacción de este, la interrogación que ahora engloba al cuerpo es ¿cómo volcar las pasiones y los sentidos del cuerpo hacia el anhelo del Sumo Bien?, el cual también es dolor y gozo. Esta atención a sí mismo consiste en la conciencia de uno mismo siempre alerta, la cual presupone la práctica del examen, en donde el sujeto reflexiona, medita y rememora sobre sí mismo con el fin de establecer qué facultad o pasión lo dominaba y/o domina; para conocer la raíz de las inclinaciones de su voluntad que le hacen errar:

Más tengo juicio y justicia de mí, de mis obras, palabras y pensamientos y mucho más de mis intenciones, a ver en donde se encaminan las raíces de mi corazón, porque arranque y disipe lo movedizo y falso, y no caiga y no sea desolada por los fundamentos [...]” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 372).

Así, como el filósofo estoico en su actitud fundamental (*ptosoche*: atención a sí mismo) el filósofo y el ave/alma permanecen conscientes no solo de lo que hacen, sino de lo que piensan y de lo que es, es decir, disciernen su lugar en el mundo. En consecuencia, este cuestionamiento que converge en la atención a sí mismo y la práctica del examen de conciencia se traduce en un dominio, un control de sí mismo:

Así, alma mía, te has de llegar al Señor, conociéndote para aborrecerte, que es corregir tus caminos [...] porque si no conoces tu ceguedad y las nubes que pone a tus ojos el amor propio ¿cómo has de corregir tus caminos, temer ni cautelarte de tus pasos? Si no ves tu flaqueza y debilidad, ¿cómo no estarás fiada en tus pies de barro, y levantarás en tu corazón y fantasía aquella estatua que sea estrago a los impulsos y leve toque de una pequeña piedra? (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 369).

Ahora bien, según Josefa de Catillo aquel que no se conoce está sumergido en una vida de ceguedad, es un muerto vivo que posee una vida muerta puesto que tanto el alma como el cuerpo se encuentran cautivos en el desordenado dominio de las facultades y pasiones inferiores y, en donde el alma posee un falso creer sobre sí ya que quien la gobierna es la voluntad propia, quién busca su placer en los objetos; y el amor propio el cual no permite que el sujeto vea con claridad la realidad de sí y de su entorno; de la misma forma, que tampoco le permite discernir el

sentido de sus facultades y actos; no obstante, el sujeto aún sumergido en los acaecimientos sensibles no podrá permanecer en un estado²² o refugiarse en las cosas que lo rodean o en sí mismo puesto que ninguna le otorgará serenidad.

El propio conocimiento conlleva a que la Madre Castillo también se cuestione en torno a aquello que ha creído de sí y de lo que la rodea. En esta medida, todo aquello que pase por “verdadero” en el mundo de los acaecimientos sensibles y mudables deberá ser objeto de profundo examen. Esto abarca, de igual forma, el preguntarse sobre “¿qué es el hombre para que acerca de él pongas tu corazón?” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 385) Esta pregunta le permite a la Madre Castillo ir descubriendo que el ser humano posee alma y cuerpo pero que además conservar un alma y un cuerpo implica la conciencia de la fugacidad y fragilidad.

En el conocimiento de su fragilidad, revelada por la atención a sí mismo, también, se presenta una forma de concentración y toma de conciencia centrada en el momento presente:

Arrima a tu consideración el estiércol de tu nada [...]. Haz frutos dignos de tu penitencia: de tu fruto en tu tiempo, considera cuán limitado y corto es el tiempo de merecer, date prisa a obrar bien en este limitado día de la vida, porque llegará la noche de la muerte *cuando ninguno puede ya obrar bien* (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 373).

Esto no significa olvidar el pasado o el porvenir; sino rechazar, las pasiones que pueden generar, dolor, vanidad, soberbia. En esta concentración del presente se descubre el profundo valor de cada momento, de cada *limitado día de la vida*, puesto que, cuando llega la muerte *ninguno puede ya obrar*, aquí se ha de obrar en la renovación y reflexión constante de la elección de vida, es decir, examinando la intención de las acciones, la conformidad de la voluntad con la de Dios y vigilando los principios y las reglas de vida que se tienen en el espíritu que sean aquellas que expresan a Dios y no su contrario: la soberbia y la vanidad. De modo que, se elige,

²² Un ejemplo de ello es el necio de quien Josefa de Castillo aduce: “mira que el necio se muda como la luna, porque se arrima a todas las cosas sujetas a mudanzas, cuáles son las que están debajo del cielo, en este mundo exterior y visible; y cómo anda al paso de las cosas que ama, nunca permanece en un estado” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 200).

se decide y se actúa en el instante presente en su infinito valor existencial y en el profundo valor de la intención moral. Como afirma Hadot citando a Epícteto, en una de sus referencias del filosofar como aprender a morir:

La idea de la muerte transforma el tono y el nivel de la existencia interior. Dice Epicteto: “Que la muerte se presente cada día ante la vista y no serás asaltado jamás por ningún pensamiento bajo ni deseo excesivo”. Este tema filosófico está relacionado con el valor infinito del momento presente, que es preciso vivir al mismo tiempo como si fuera el primero y el último (Hadot, 2006, pág. 42).

Ahora bien, el autoconocimiento de la fragilidad humana, pero también de su “vileza”²³, la cual refiere al estado de vanidad y egoísmo en el que se halla el ser humano, en el que se encuentra el ave en la cueva, solo podrá transformarse cuando el sujeto lleve a cabo el desprendimiento de sí, el autodespojo. Gracias al propio conocimiento que revela que el ser humano no es más que un punto cuyo problema consiste en el lugar preponderante que le ha dado al amor propio. El sujeto reconoce aquí la existencia de una Realidad que lo sobrepasa y de la que él mismo hace parte, pero será partícipe cuando una su voluntad a la Voluntad divina, al orden de la razón y su amor propio al Amor purísimo.

El sujeto al trasladar la mirada a sí, otra forma de atención a sí mismo, se reconoce como un ser cuya vida es tan fugaz como la saeta en el arco o tan frágil como la flor de heno, pero que aspira a participar en aquella Divinidad de la cual hace parte; por ello, cuando el pájaro solitario realiza el desprendimiento se pone en consonancia, desprendimiento que no es más que:

“[...] una disposición fundamental del sujeto por la que este se pone en consonancia con su ser más verdadero, de manera que resulta indispensable para la existencia y el ejercicio de todas las virtudes y, en este sentido pone al hombre en disposición de entrar en relación, de unirse con el *unum necessarium*” (Velasco, El fenómeno místico , 1999, págs. 338-339).

²³ En cuanto al concepto de vileza Huxley aduce, “el progreso espiritual se logra mediante el creciente conocimiento del yo como nada y de la Divinidad como la Realidad que todo lo abarca” (Huxley, 1999, pág. 172).

En esta medida, el propio conocimiento va configurando la conversión de la mirada del ave en la cueva al avecilla que va adquiriendo las alas del águila, es decir, la conversión de la mirada es una actitud general frente a sí mismo y su entorno que a su vez conserva una cierta disposición de apertura, de desplazamiento, de movimiento que refleja la superación del amor propio y de la conciencia “ordinaria” y le permite al sujeto realizar ejercicios sobre sí mismo para morir a sí retornando a sí, a su centro, a Dios. Se trata de un nuevo alumbramiento del sujeto, en cuya médula se encuentra la muerte y la resurrección como experiencia de sí, constitución de sí mismo y autodespojamiento. Reflejando, de esta forma, la relación con la conversión filosófica la cual conserva dos acepciones: de “vuelta al origen”, en donde se retorna a sí y el “renacimiento” como transformación sí (Hadot, 2006, pág. 177); estas acepciones de la conversión filosófica también las adopta la conversión cristiana la cual también implica “retorno al origen, a un estado ideal y perfecto” (*epistrophe*) (Hadot, 2006, pág. 180) y apartamiento de un estado de perversión en la alteración total del ser por la fe en la palabra de Dios, renacimiento (*metanoia*) (Hadot, 2006, pág. 180).

2.2 El vivir muriendo ascético como forma de vida filosófica

La práctica de *vivir muriendo* es la clave para adquirir el vuelo y los ojos del águila, es decir el *vivir muriendo* es un camino ascético dinámico y fluctuante, en cuanto, no se adscribe a una etapa específica de su camino ascético-místico sino que es un camino que se transita constantemente en la totalidad del proceso ascético-místico que se convierte en forma de vida.

En esta medida, *vivir muriendo* para Josefa de Castillo no significa únicamente un peregrinaje por el fallecimiento del cuerpo físico, sino que es entendida como desplazamiento, movimiento persistente del alma que propicia y se presenta en varios estados interiores.

Vivir muriendo es el núcleo que va transformando la vida, en tanto esta es descentramiento de sí, una perenne metamorfosis de sí mismo que como forma de vida va transformando al sujeto desde la purificación y le va concediendo a la existencia nuevas formas de vivir, hábitos del corazón, formas de dominio de sí y un lenguaje peculiar que surge de lo más profundo de esa experiencia. En otras palabras, el *vivir muriendo* es un ejercicio de la voluntad,

un ejercicio de vida y condición imperativa para que se desarrollen las virtudes y para la unión con el Sumo Bien. Así como para Platón la filosofía es aprender a morir no se trata de un ejercicio de la muerte, sino de la vitalidad espiritual o de la vida del intelecto, “se trata de encontrar otra forma de conocimiento distinto del conocimiento sensible. También podríamos decir que había que pasar del yo empírico e inferior, destinado a morir, al yo trascendental” (Hadot, 2009, pág. 160). No abordaré el *vivir muriendo* como grado de un proceso ascético-místico sino que mostraré su repercusión práctica filosófica en determinados estados interiores que genera en la transformación amorosa de la Madre Castillo para alcanzar su Divino centro en la purificación del alma y del cuerpo.

La transición del ave/alma en cueva de topos y raposas se evidencia en el avecilla/alma que se encuentra en la transmutación para adquirir las alas del águila, esta avecilla aún presa de los acaecimientos sensibles, hace fuerza por volar y desatarse ya que gracias al propio conocimiento ella va tomando conciencia de aquella Realidad trascendental²⁴. Por eso busca en sí misma, muriendo a sí mediante el desasimiento; puesto que sus potencias y facultades se hallan desordenadas. Es decir, las potencias, operaciones y facultades del alma se encuentran inclinadas hacia las cosas exteriores y guiadas por los sentidos exteriores. Razón por la cual, armonizar el alma refiere a que se ponga orden en el entendimiento, en la voluntad y en la memoria, pues el entendimiento y sus razonamientos se hallan liderados por la voluntad propia, ella inmersa en su amor propio, en buscar su placer en los objetos y la memoria conservando recuerdos, constituyendo imágenes y fantasías sensibles que luego son empleadas por el entendimiento. En este estado desterrado del alma no es posible alcanzar las regiones del aire, ni el nido. Por ello hay que limpiarla primero de sí misma para que los vuelos²⁵ no sean breves por la pesadez de la voluntad propia para purificar el alma armonizando sus facultades y potencias,

²⁴ Trascendental no significa lejanía; se trata de la trascendencia de lo más íntimo del sujeto. Los místicos no se conforman con el Dios descrito mediante verdades, principios o por haberlo oído de otros, sino que ellos hablan de Dios como *Dios mío*, como Dios personal, el descubierto en la experiencia de la comprobación de la existencia de Él dentro de sí mismos, dentro de ese centro o fondo misterioso de sí (Velasco, 1999, págs. 57-58).

²⁵ Volar, vuelos o elevarse para la Madre Castillo refiere “[...] a abrazarse con el Sumo Bien, que es fuego; y así está sobre los atrios, que es todo lo que puede llevar al centro, no queriendo ya conocer ni entender más que al bien que ama, abrazándolo con los brazos del amor y deseo, y no queriendo escudriñar lo que siente; porque ya se lo dijo al alma: aparta de mí tus ojos, *quia ipsi me avolare fecerunt*. Así que durmiendo el alma al conocimiento de lo que no puede alcanzar, y descansando en la sombra del que desea, ha de velar el corazón amando [...]” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 72)

esto es, hacer que la voluntad se encamine mediante el *vivir muriendo* a la responsabilidad que le compete, dirigiendo el alma a su Centro.

El alma vive más donde ama, que donde anima. La memoria amada y buscada, solo es la de su amado que le hace señas, que le trae recados o recuerdos de él. El entendimiento le busca hasta que en él sosiega. La voluntad le abraza, y quiere más y más transformarse y rendirse en la suya, entrarse y entrañarse en él, y solo apetece por pago del amor, amor (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 218).

Igualmente, el entendimiento y la memoria deberán sosegar, esto es, aquietar y reducir sus operaciones y actividades para que en el vivir muriendo la voluntad adquiera una potencia tal por amor y deseo se agrande más y más para *rendirse, entrañarse* en su Divino centro. Dicho de otra manera, para sosegar el alma en el *vivir muriendo*, es necesario un despojo total, en donde se realiza un “vaciamiento” de la mente, el desprendimiento de su voluntad, la armonización de las facultades.

Todo ello responde a un proceso de purificación del alma y del cuerpo que no implica renunciar a la vida; señala el aprendizaje en el amor en el que el sujeto prescinde de sí mismo, se trasciende a sí mismo, se descentra de sí. Por consiguiente, las operaciones y potencias del alma se van ejercitando en la purificación y en el aprendizaje del amor. Allí el entendimiento se aquieta disminuyendo sus operaciones, esto significa, que el entendimiento no realiza razonamientos con el fin de realizar conceptos, aunque estos sean las palabras del alma (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 280) o busca entender intelectualmente; sino que siente sin conocer y conoce sin conocer²⁶ para que la voluntad se dilate en el amor y la memoria y la imaginación puedan abrirse a la comunicación de Dios que realiza por señas como: sueños, visiones corpóreas, visiones intelectuales o imaginativas, mensajes que dicta al oído. En efecto, Dios se

²⁶ Josefa de Castillo emplea la expresión “conoce sin conocer”, para describir los afectos del estado místico (Valenzuela, 1962, pág. 163). Este conocer sin conocer refiere a que en este estado místico Dios ya no se conforma con ayudar al sujeto a pensar en él o recordar su presencia; sino que le da un conocimiento experimental de esa experiencia. Este conocimiento no se refiere a una construcción de razonamientos intelectuales: el alma siente, un sentir casi semejante a los sentidos. Por ello la Madre Castillo explica que, “de manera que el alma, conociendo algo de aquel ser inmenso, lo que más conoce es que no conoce; y muere y arde por conocer y amar a su último fin y sumo bien [...] porque parece que aquel conocimiento es como una palabra, o un habla escondido, no como la que se articula o forma la voz, más como el rocío, o como las gotas que destilan en la tierra, que despiertan su sed de conocer y amar un bien, que es sobre todo bien, a vista de lo que el alma siente, o conoce sin conocer” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 58)

comunica con Josefa de Castillo, también, a partir del cuerpo, la memoria y la imaginación y no exclusivamente en la voluntad o en el entendimiento.

2.2.1 Ejercicios espirituales en el vivir muriendo de la vida ascética

Esta forma de vida requiere de ejercitación y cultivo durante toda la vida, en donde el cuerpo y el alma se ejerciten constantemente para disponerse en ese despojamiento total de sí. Uno de los ejercicios de meditación que hará posible el vuelo de la avecula será traer a la memoria un fragmento de las Escrituras, el nombre de Dios, los atributos de Dios, ciertas circunstancias de la vida de Cristo o meditar acerca de la vida de los santos. Así, “el yo, centrado en esta idea, morando en ella, más que pensando en ella [...]” (Underhill, 2006, pág. 356) genera que se agrande la voluntad en una *pena de gran intensidad*, en la pasión, es decir, en el amor mediante la tribulación porque “enseña, con un magisterio práctico, la nada de la criatura y la necesidad que tiene del Criador” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 265). Estando Josefa de Castillo en un huerto empieza a meditar sobre una imagen de Jesús crucificado y ella sentía el dolor y padecimientos de Cristo (Castillo F. J., 2007, pág. 20).

En la meditación de textos, pinturas, incidentes de la vida de Cristo y Santos y en la imitación y seguimiento de Cristo²⁷ el alma se centra más en sentir y no en racionalizar, este sentir involucra el cuerpo y el alma, allí la avecula va levantando el vuelo para espiarse en la región del aire y para que en el trabajo de armonización de operaciones y facultades lleve a una conversión del sujeto impulsado por la voluntad, dilatada en el amor. Cabe aclarar que “el amor, antes que emoción y sentimiento, por más gratificantes que estos sean, es unión de voluntades, adhesión al orden del ser y del valor presente en la persona humana y en la creación entera, imagen e impronta que Dios le ha imprimido” (Velasco, 1999, pág. 453). Este amor, reorienta y transforma las facultades, operaciones y sentidos hasta toda la vida de la avecula/alma para que tome sus alas y ojos de águila y levante su vuelo sobre las regiones del aire.

²⁷ Cristo es maestro, modelo de vida virtuosa y camino hacia la vida auténtica “[...] levantó al hijo de Dios bajando a hacerse hombre, y a vivir como ellos, para enseñarles el modo de subir a ser dioses; porque yo dije: dioses sois, hijos todos del Excelso. [...] para que empieces a vivir la vida verdadera y vital, cuando llegue el fin de la vida mortal. Cristo Dios, hecho hombre, es el camino, que como fuese rico se hizo pobre, obediente, manso y humilde [...] Anda este camino, y andarás en verdad, y tendrás vida” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 75)

Es decir, el sujeto en el desasimiento de sí, se descentra de sí mismo esto conlleva a tomar conciencia de su pequeñez, pero, a la vez, reconocer la grandeza de Dios presente en él. Por eso las extensas regiones de aire simbolizan, también, la grandeza infinita que se halla en él y alzar el vuelo, será, abrazarse con su Divino centro, no queriendo ya conocer ni entender (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 72) dado que este no es un conocimiento que el sujeto tiene de una realidad objetiva; pues es la toma de conciencia del centro de misterio que hay en él, al cual trata de entrar en contacto y después expresa mediante un lenguaje característico.

Este último centro de la persona no es por lo demás una mera marca, una señal estática que el hombre puede contentarse con poseer. Es la huella de la permanente Presencia de Dios que impulsa al hombre hacia Dios como una especie de fuerza de atracción, de fuerza de gravedad [...] (Velasco, 1999, pág. 262).

Sin embargo, este camino ascético resulta dificultoso ya que para iniciar una vida mística no solo se requiere de la meditación o de la conciencia de la Presencia de Dios en el sujeto. Es por ello, que la vida en el *vivir muriendo* también establece ejercicios que hacen posible fortalecer la voluntad. La Madre Castillo, apela a los ejercicios espirituales para dilatar la vida ascética y mística; dentro de estos ejercicios, trabajos y conjunto de prácticas presentes en el *vivir muriendo* se encuentra la pobreza espiritual y la mortificación las cuales purifican el cuerpo y el alma, pero, igualmente, la dotan en disposición y apertura para que alcance la vida contemplativa y para que Dios se comuniqué con ella mediante los estados de ejercicio; “pues como en los ejercicios fortaleciera Nuestro Señor mi alma y me diera luz de muchas cosas” (Castillo F. J., 2007, pág. 117).

Estos ejercicios espirituales no solo se ocupan del cuidado del alma, también se ocupan de la corporalidad, en tanto el cuerpo es *campo que se da al alma para que ella lo trabaje como quien labra la tierra*. El cuerpo es donde, también, se lograba cierto contacto con Dios, inclinando sus sentidos y pasiones al anhelo de Dios y articulándose el cuerpo con el alma para la perfección de ella. Esta articulación se observa en la mortificación y en la enfermedad. A partir de ellos se armonizan, educan y ordenan los sentidos, dado que en el *vivir muriendo* no se da una transformación amorosa del sujeto si este no se redefine a sí mismo a partir de los

ejercicios corporales que comprende el *vivir muriendo* en la forma de vida ascético-mística. En esta medida, el cuerpo no solo es ofrenda Divina sino también cuerpo espiritualizado, en otras palabras cuerpo reencarnado en el amor que posee fuertes deseos de unión y perfección. Es la nueva carne en la que tendrá que ir renaciendo el fénix/alma.

2.2.1.1 Pobreza espiritual

Desligarse de los apegos y anhelos egoístas, despojada de todo la ave/cilla/alma va tomado alas y ojos de águila levantando su vuelo sobre sí misma y sobre todo lo sensible y elevándose a las regiones del aire. El sujeto con este vuelo del distanciamiento y con este nuevo mirar de águila rompe con el hábito de hallar descanso en las cosas inferiores a Dios pero, sobre todo, al desasirse de su propia voluntad concentrada en su amor propio, al desasirse de la búsqueda de razonamientos intelectuales para entender a Dios y la visión en torno a sí mismo como “algo”, es decir, como aquello que es principio y fin de realidad, y que por el contrario el sujeto se descentra de sí mismo, descubre que el núcleo de sí mismo está más allá de él; esto conlleva al despertar a la verdadera identidad en la misma divinidad y continuar viviendo como gusano entre la tierra del autoconocimiento y de su propia vileza. Pero, también involucra, que el pensamiento de la muerte cercana e inaplazable transforme la manera de actuar, conversión de la intención²⁸, y haga que el sujeto en su transformación amorosa tome conciencia del valor de cada instante. Volvemos a encontrar aquí la concentración en el momento presente vinculado con el pensamiento de la muerte. Josefa de Castillo, arguye que:

Todas las cosas tienen su tiempo y pasan en el espacio debajo del cielo; no estimes, pues, como eternas las cosas que pasan; no te abrasces a la corriente del río (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 200).

Sea tu tiempo de nacer cada instante, renovándote en la hora presente en el sagrado fuego del amor. Muda como el águila las plumas, sin descaecer para volar a tu centro (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 201).

²⁸ Esto refiere a una conversión del interés, es decir, que la atención de la voluntad ya no se dirigirá a las cosas exteriores satisfaciendo sentidos exteriores, ya que el desasimiento de sí conlleva a una ruptura con la voluntad propia y el amor propio, los cuales en el ave/alma eran principios de intención y de acción.

Siéntate solitaria sobre el tejado, levántate sobre ti misma, callando, y con profunda atención considerando lo que se acaba y lo que permanece, para hacer cuerda elección de lo que has de escoger (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 202).

El avecilla/alma requiere del silencio y del constante ejercitamiento en soledad. En el silencio como forma de meditación, no como manera de retraimiento, el avecilla/alma calla para aquietar el alma y entrar en búsqueda y disposición de encuentro con lo otro. En este recogimiento de los sentidos y dominio de los mismos y el cuerpo, la voluntad no está volcada hacia el exterior; sino que en la meditación va acrecentando el amor, “percibiendo los encantos infinitos de Dios y reconoce los tesoros de esta vida” (Arintero, 1959, págs. 157-158).

Para la Madre Castillo, el silencio posee valor interior en su intención de callar y cada tiempo de callar conserva un valor interior en su intensión, por ejemplo,

[...] callar para imitar a tu esposo [...] Callar para un interior conocimiento de tu bajeza e indignación para alcanzar la voz [...] Callar por una adversión y divorcio que hayas hecho en la vida temporal y sus negocios no necesarios. Calla por tener más tiempo para hablar y tratar con tu señor y esposo. Calla por castigar las faltas y las culpas que cometiste hablando [...] Y calla para ejercitar la paciencia, no volviendo por ti la caridad, no dando ruido (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 241).

En estos tiempos de callar el ejercicio de la paciencia se hace imperativo. La paciencia es virtud, confianza en medio de las adversidades, sufrimientos o pruebas que tiene como guía el despertar amor en la voluntad. En el ejercicio de la paciencia, la tranquilidad y paz que la acompaña va configurándose la verdadera humildad como virtud que es muerte del amor propio en donde el entendimiento continua suspendido, en cierto sentido, ya que ahora, el conocimiento que tiene ante sí y que de hecho resalta la autora es que *su bien está en Dios*. Este conocimiento lo posee tanto la voluntad como la memoria y el entendimiento. Y por ello la voluntad no se inclina a las cosas exteriores y sentidos sensibles; así la imaginación permanece silenciada con el fin de que no se ocupe de imágenes o fantasías que pueda exaltar la voluntad o que ponga al entendimiento a activar sus actividades de juicio o razonamiento o a la memoria a evocar cuestiones que pueden perturbar estas facultades. Empero, así como hay tiempos para callar y

valor interior en su intención, el águila/alma también discierne los tiempos para hablar y el valor interior en su intención es el amor con humildad y sosiego a esto Josefa de Castillo aduce:

Habla cuando sea necesario ejercitar la caridad, humillándote a toda criatura, procurando aliviar o servir, aunque sea en cosas muy leves, a la criatura de Dios, hasta la más mínima, viendo en ellas a Cristo y al santo Ángel que las guarda y acompaña (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 242).

Este ejercicio de la caridad no es entendido como un sentimiento; sino como un ejercicio de la verdadera humildad en donde se va enlazando el amor, el descentramiento del yo y el conocer afectivo que se ha tenido de Dios. Así, el águila/alma ha dejado de ser él quien sea importante, ahora lo será el otro, como expresión, encuentro y medio de realización del amor de Dios. Motivo por el cual, el águila/alma en la atención a sí misma mantiene, también, preocupación constante en torno al decir; de ahí, que las palabras emitidas sean meditadas y se generen en el ejercicio de la verdadera humildad, puesto que “en la meditación del corazón se enciende el fuego, y así no salen las palabras frías, ni hay aquel mío y tuyo que destierra la caridad” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 428).

Esta preocupación por el decir devela el reconocer una “norma” superior al amor propio del sujeto al nivel de la cual este ha de remontarse para poder dialogar: esta “norma” superior es la razón y la humildad. En efecto, la preocupación por el decir y la preocupación por lo otro abriga la manera filosófica de ocuparse de los otros, la cual exige una transformación de sí mismo y un olvido de sí (olvido de un interés personal). Esta vida al igual que la vida filosófica no es, ciertamente, una forma de egoísmo dado que “los ejercicios espirituales están destinados de deshacerse del egoísmo, del egoísmo provocado, primero y ante todo, por la atracción a los placeres o por la preocupación del cuerpo” (Hadot, 2009, pág. 164). En otras palabras, la preocupación por uno mismo consiste en meditar y atender lo que se es realmente, es decir, tomar conciencia de la Presencia de Dios en sí mismo. Así, pues, el místico siempre se preocupa por los demás, en tanto lo otro refiere a ser expresión, miembro y participe del amor y ser de Dios.

El recogimiento de los sentidos y de la imaginación en el silencio está acompañado de la soledad como retiro hacia el camino del amor y no en sentido solipsista. En el águila/alma la importancia del otro no está únicamente dada en la figura del confesor o director espiritual; también en el prójimo y en la naturaleza, “y todas las creaturas te serán espejo de vida, y maestras de la doctrina saludable”, por ello, la naturaleza, también será un medio de conocimiento y aprendizaje de Dios. En la meditación en torno a la naturaleza, lo que ella representa y las actividades que ella realiza, a los ojos de la Madre Castillo, será lección en comunicación con Dios; espejo para ver y acceder a Dios mismo (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 419) y la realización del amor de Dios; así como gozo y tranquilidad al hallarse en contacto con su divino Bien.

En suma, la pobreza espiritual, en la Madre Castillo, es el desapego de la voluntad de todo aquello que impide el acceso a su Divino centro. Es el yo descentrado, la ausencia de ruido interior, la ausencia del ego que descubre su núcleo más allá de sí, que adquiere un nuevo mirar, mirar de águila y en ese mirar genera una conversión de la intención; ejercitándose en la paciencia y en la caridad en donde la voluntad está volcada en el aprendizaje y en la realización del amor de Dios. Esta verdadera pobreza espiritual está simbolizada en la metáfora del pájaro solitario (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 439). De modo que, la pobreza “prepara al espíritu humano para la unión con Dios a la que aspira. Despoja al ser humano de los sentimientos que tan a menudo confunde consigo mismo, trastoca todos sus valores y le muestra las cosas tal como son” (Underhill, 2006, págs. 240-241).

2.2.1.2 Mortificación

Al concebir el cuerpo como el campo que es dado al alma para que lo labre como quien labra la tierra (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 45), para que de él obtenga frutos eternos, significa justificar el ejercitamiento del cuerpo no solo en el ave/alma, en el avecilla/alma, en el águila/alma sino en toda su forma de vida ascético-mística; además, es considerar este cuerpo como espacio donde se baten también las potencias, facultades del alma y los sentidos y pasiones del cuerpo; pero, asimismo, el espacio donde se pueden aprender las virtudes ejercitándolo. Este es un cuerpo perfectible y es un medio de sacrificio. Perfectible en el profundo deseo de unión y

medio de sacrificio en el amor, en donde el dolor y el sufrimiento son “lluvias del cielo para la tierra sedienta y agradecía” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 45).

Por ello el dominio y conciencia del cuerpo se conforma en la mortificación como forma de purificación del cuerpo y del alma, armonizando los sentidos y pasiones desordenadas y en la enfermedad como perfección del alma. En Josefa de Castillo, el místico no sólo posee un cuerpo, también, tiene la conciencia de ser un cuerpo.

En efecto, la mortificación corporal no refiere, meramente, a un ejercicio de autoflagelamiento mediante cilicios, disciplinas etc. Se trata de purificar, renovar y reintegrar, como fénix/alma, “para desarraigar nuestros malos hábitos y torcidas inclinaciones; para purificar y reintegrar nuestra misma naturaleza a fin de que viva sana como Dios la crió” (Arintero, 1959, pág. 333).

Reintegrando el cuerpo y alma en la armonización de los sentidos y pasiones desordenadas. En la Madre Castillo no se presenta unas instrucciones o métodos para llevar a cabo la mortificación, dado que no se trata de un manual; pero sí se evidencia en su autobiografía el uso de dicha práctica: “Despedazaba mi carne con cadenas de hierro: hacíame azotar por manos de una criada; pasaba las noches llorando; tenía por alivio las ortigas y cilicios; hería mi rostro con bofetadas; y luego me parecía que quedaba vencida a manos de mis enemigos” (Castillo F. J., 2007, pág. 125).

El sentido filosófico práctico de la mortificación reside en un ejercicio del sujeto mediante la purificación del cuerpo y del alma en la armonización de los sentidos y pasiones desordenadas, se permita y posibilite la correspondencia ente el cuerpo y el alma²⁹ para ayudar al sujeto a acceder a la vida contemplativa y por lo tanto a la unión con el Sumo Bien. Esta práctica de la mortificación realiza una metamorfosis en el sujeto no solo mediante la purificación del cuerpo y armonización de las pasiones y sentidos de este, sino en la conciencia de ser un cuerpo perfectible. Esta conciencia se revela en la transformación de un nuevo ser, gracias al estar

²⁹ Borja refiere en cuanto a la completa espiritualización del cuerpo de Josefa de Castillo que: “En este estado Josepha duró 14 años, número simbólico que en la tradición cristiana y retórica, representaba la doble perfección. Los arrobos místicos acontecían solo cuando estaba espiritualmente equilibrada, cesaban en los momentos de alma tribulada” (Borja, 2012, pág. 214). La doble perfección refiere a la armonización del cuerpo y el alma y su correspondencia.

realizándose en un cuerpo mortificado que remite al cuerpo de Cristo, un cuerpo que encarna y manifiesta el amor de Dios, muere y renace como el fénix de sus cenizas, de sus pasiones desordenadas.

Este nuevo ser que se revela en la transformación corporal en ejercicio del amor, realiza la mortificación acompañado de la meditación y la atención, “considere su campo, mire qué frutos dan sus ojos, su lengua y sus manos etc., por dónde van sus pies, y no permita que crezca yerba inútil” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 45). Esta meditación y atención en torno al sentido y objetivo de cada pasión e intención del obrar con el fin de prevenir y evitar los hábitos que trunquen el camino hacia Dios, conlleva a considerar la mortificación no como la mera imitación del cuerpo de Cristo. Según el historiador y filósofo colombiano Jaime Borja la mortificación, el dolor y el sufrimiento son formas de espiritualizar el cuerpo³⁰. La espiritualización del cuerpo refiere a ciertas disposiciones del mismo, que se generaba en los gestos de este y que se convertían, en la mística de la Nueva Granada, en instrumentos que exteriorizaban el alma. Uno de estos gestos lo encarna la enfermedad como gesto y perfección del alma, y la escritura como gesto e impulso de la materialización de afectos interiores que forman parte de una expresión de la intención y la acción del alma y del cuerpo.

Ahora bien, “si el cuerpo se expresaba por medio de los sentidos, los gestos representaban los movimientos físicos del alma, razón por la cual eran objeto de espiritualización” (Borja, 2012, pág. 234). En la práctica de *vivir muriendo*, en la mortificación se lleva a cabo la atención sobre el cuerpo y el alma para que el místico tenga dominio sobre el cuerpo adoptando formas de comportamiento que, a su vez, atienden y vigilan al alma, en cuanto el gesto es la expresión del interior del alma, de sus conmociones, de tribulaciones, de sus gozos y de sus virtudes. Esto implica que el místico domine al cuerpo no exclusivamente sometiéndolo a permanecer en una sola postura, ya sea en la oración, en la lectura, en la escucha etc. También, tenga dominio de él a partir de la atención para controlar y cuidar actividades interiores del alma. Esto se logra con la mortificación y practicando allí la virtud de la templanza, ya que, “*la pureza exterior se logra con la virtud de la templanza, que domina los sentidos y pasiones corporales*” (Arintero, 1959, pág. 278).

³⁰ Al respecto véase (Borja, 2012, págs. 153-157)

El cuerpo como campo dado al alma no es malo por sí mismo, es un instrumento al servicio de las pasiones y sentidos sensibles que hay que trabajar, ejercitar para que tenga correspondencia y se levante hacia deseos, potencias y facultades superiores del alma como son el entendimiento, la voluntad y el deseo por las cosas divinas para así acceder a la contemplación y unión con su Divino centro. En la correspondencia del cuerpo y del alma en el control del gesto, en la conversión de la intención, en la armonización de los sentidos se hermanan las facultades de la memoria y la imaginación con el entendimiento y la voluntad en el deseo de unión y el aprendizaje y avivamiento del amor, lo cual comprende el proceso de construcción del sujeto que ama en el ejercicio del amor en la penitencia, dolor y sufrimiento, transformación amorosa de la ascética de Josefa de Castillo en donde *canta la nueva carne*:

[...] alma y cuerpo se alegran porque ya viven en paz y así van la razón y el apetito hermanados, siendo bueno y muy provechoso habitar los hermanos en uno. Canta al Señor un cantar nuevo la carne, que es toda tierra. Nuevo es para ella este cantar, y lo canta porque el Señor hace maravillas (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 32).

En la enfermedad como gesto del alma se purifica el cuerpo y el alma y se dota de disposición y apertura para escuchar las señas o visiones con las cuales Dios se comunica con el propósito de que el místico reflexione en torno al estado de su alma y la expresión que esta está teniendo en el cuerpo. En una carta que san Ignacio de Loyola le escribe a Isabel Roser³¹, quien padece un conjunto de enfermedades, considera que estas enfermedades son dadas por Dios para que el ser humano se conozca más, no incline su voluntad al amor de cosas inferiores a Dios y para que reflexione sobre la brevedad de su vida. Por eso afirma la Madre Castillo, “y cuando la enferma, la perfeccione” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 45) dado que en el recogimiento que ella genera el sujeto realiza un trabajo de introspección de sí.

A aquel que se considera fuerte y poderoso Dios le asigna una enfermedad como legislador, porque:

³¹ Véase, (Loyola, 1963, pág. 617).

Pone sobre su soberbia otro soberbio que los humille, otro contrario que siempre ande a los alcances, a la mira de sus acciones, a la oposición de sus pretensiones para que, humillados y caídos, sepan que son hombres (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 450).

En estas tribulaciones interiores y exteriores quedan clavadas, en memoria, principios y reglas vitales que preparan y purifican el alma y el cuerpo para una vida contemplativa. Pero el dolor generado en las tribulaciones paraliza las facultades del alma, el entendimiento queda inmóvil, de modo tal, que no puede discurrir ni ver luz que le ayude a iluminar las congojas (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 30); la voluntad y los afectos “quedan clavados con una tibieza que casi llega a la imposibilidad de moverse” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 30), allí los afectos se hallan inmóviles, casi congelados al estar en la imposibilidad de fijar su afectividad. Pero así, cuando el alma se halla como el pájaro solitario, callando y sufriendo, “atenderá a la consonancia de su citar y salterio, cuya suave e íntima armonía será medicina de sus llagas, aliento en sus penas, vida en su muerte” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 30). Allí en tal inmovilidad y enfriamiento de las facultades y potencias del alma se presentará el consuelo de sus penas, vivificándola en su muerte, en el recogimiento y la quietud.

La enfermedad y la mortificación y el dolor que allí se vive es gozo para el místico, siendo estos regalos que perfeccionan el cuerpo al hacer que el sujeto sea consiente de este y purifican el alma y el cuerpo en el amor como ejercicio de transformación. Por ello, las vidas ejemplares de los santos. Afirma Borja que “la función del culto de los santos era construir una comunidad de creyentes –un cuerpo social- a partir de la común unión en un conjunto de virtudes y valores” (Borja, 2012, pág. 132). Como cuerpo social, la comunidad de creyentes realizaba la mortificación también para purificarse; las vidas ejemplares de los santos representadas en narraciones o imágenes expresaban una forma de vida que vinculaba la meditación acerca de los sentidos, del cuerpo y del sentido de la mortificación que fue acogido por la comunidad para imitar en el ejercicio de las virtudes que dicho santo representó en vida. Pero, también, el

convento será, en relación con ello, guía y fundamento de una “cultura de la interioridad”³² en el orden social de la Nueva Granada como lo señala María Piedad Quevedo.

Sucintamente, la ascética de la Madre Castillo es una forma de vida que se vincula con los primeros movimientos y transmutaciones de su vida mística y, que por lo tanto, tienen repercusión en esta vida. Desde la filosofía práctica cabe destacar, brevemente, algunos rasgos fundamentales, como son: el propio conocimiento como ámbito de apertura a un sujeto trascendental y que se sabe finito; el sujeto que en la pobreza espiritual se descentra de sí develando la importancia de lo otro en la totalidad de su vida; la conciencia de ser un cuerpo. Estos aspectos van metamorfoseando al sujeto en la afirmación y en la vivificación de la vida mediante el amor; dando alumbramiento a un nuevo yo. En consecuencia, los ejercicios espirituales practicados en el *vivir muriendo* tienen como fin deshacerse del yo parcial y ordinario para que se fortalezca y se eleve el alma. Asimismo, estos ejercicios espirituales son fuentes imprescindibles para que se consiga el despertar, el aprendizaje y la realización del amor en el constante conocimiento de sí, inquietud y preocupación de sí mismo.

³² “entendida como la exaltación de la vida interior sobre la vida física, plantea la renuncia al mundo para seguir a Dios, pero no restringida a los religiosos sino extensiva a todos los miembros -en un grado diferente- de la sociedad” (Alvarado, 2007, pág. 38)

CAPITULO III

VIVIR MURIENDO EN LA CONTEMPLACIÓN Y LA ESCRITURA COMO FRUTO

El desasimiento del yo, la armonización de los sentidos y pasiones del cuerpo, junto con la apertura a la vida contemplativa, es decir, aquellos ejercitamientos que se llevan a cabo en la práctica de vivir muriendo en la vida ascética generan frutos y obras que se configuran en la vida contemplativa, uno de ellos es la escritura. Esta escritura surge en el vivir muriendo de la vida contemplativa, en donde se entreteje la vida con la escritura.

Tanto los *Afectos espirituales* como sus cartas, sus poemas y su libro *Su vida* son testimonios de vida de la Madre, de su cuerpo, de su alma, de su contexto. Por ello, es considerada como vida ejemplar³³ y como forma de vida que vivió y reflexionó en torno a su experiencia extraordinaria.

En ese profundo y constante camino de la vida ascética en el vivir muriendo, la Madre Castillo, como águila/alma emprende un vuelo hacia la vida contemplativa, lo cual no implica que el vivir muriendo de la vida ascética ya se dé por terminado. Por el contrario, tanto la ascética como la vida contemplativa son movimientos que están presentes en toda la experiencia mística, oscilan en la vida toda de Josefa de Castillo en donde en ocasiones es necesario volver a purificarse desasiéndose de sí y de todo aquello que irrumpe en la unión con el Sumo Bien como el fénix/alma y en otras sumirse en la contemplación de las regiones del aire. Razón por la cual, el propósito de este apartado es abordar el vivir muriendo en la contemplación para luego dilucidar la escritura como fruto y obra de ella; en donde la *mariposa amante* nos describe lo inefable y, su fuente es la experiencia y su propósito manifestarnos la noticia de aquella Realidad donada. La Madre Castillo manifiesta una escritura que procura la descentración de sí en el recogimiento y atención a sí misma en la práctica de la contemplación y del amor transformante que, igualmente, conserva una preocupación por el decir. La escritura como fruto y obra en el

³³ Un ejemplo de ello es la colección de retratos de monjas coronadas más importantes de Hispanoamérica que conserva y expone el Banco de la República. www.banrepcltural.org, Muerte barroca. Retratos de monjas coronadas, 7 de agosto 2019 <https://www.banrepcltural.org/coleccion-de-arte-banco-de-la-republica/muerte-barroca>

vivir muriendo de la contemplación el corazón es quién habla y en donde converge la vida ascética y contemplativa, la vida toda de la mística Josefa de Castillo.

Por ello, la práctica de la contemplación como ejercicio en el vivir muriendo dentro de la vida mística no debe ser extraña, ella es camino hacia la vida de unión con el Sumo Bien, hacía una contemplación, vinculada con la vida ascética del fénix/alma ya que tanto en la Madre Castillo, como lo señala Hadot en la filosofía antigua:

[...] el ejercicio de la muerte, está, pues, ligado aquí a la contemplación de la totalidad, a la elevación del pensamiento pasando de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal, es decir, al ejercicio del pensamiento puro (Hadot, 2006, pág. 43).

Y, asimismo, aspira a la tranquilidad del alma y a la libertad interior en tanto la libera de las ataduras de los acaecimientos exteriores, los apegos sensibles y la suma ignorancia de la soberbia. Así que, la vida contemplativa como camino hacia la vida unitiva no debe su procedencia al cristianismo propiamente, su origen proviene de Grecia, concretamente de Platón y, posteriormente, de Plotino. Sin embargo, su significación religiosa corresponde a Pseudo-Plutarco quien:

Pretendió relacionar, [...] la primera parte de *theoria* con *theos* (Dios); y que los latinos atribuyen muy pronto a *contemplare* un sentido religioso poniendo en relación con *templum*. <<Contemplar>> es admirar ese gran templo que es la naturaleza, *templum* que consiste en un lugar abierto por el que puede extenderse la mirada. De ahí se pasa a aplicar la palabra al conocimiento de Dios (Velasco, 1999, pág. 361).

Este lugar abierto por el que puede extenderse la mirada, esta amplia región del aire en donde puede extender las alas el águila/alma y agudizar su mirar es semejante a la práctica de la contemplación que conlleva a la unión amorosa con Dios, con la naturaleza, con el prójimo, con la otredad. Para el águila/alma que se inicia en la vida contemplativa le es imperativo la educación y transformación de las operaciones y facultades del alma esto acompañado por “el

ejercicio de las virtudes que es el camino para Dios” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 181), especialmente, del ejercicio de la humildad, dado que al alejar la sombra del amor propio o soberbia el águila/alma “ve mejor la luz, y verdades divinas, y sube estribando en Dios con ligerísimas alas a los montes eternos de la suma verdad, sin que pesen las cadenas de la soberbia” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 182). Todo ello será el camino para que surja un nuevo ser, un sujeto consciente de ser-con, más que, pensar acerca de.

3.1 El vivir muriendo en la contemplación

En la contemplación el vivir muriendo implica la depuración, la educación y la transformación que aspira al despertar *glorioso* de las facultades y sentidos que en compañía del ejercicio espiritual de virtudes como la caridad, la humildad adopta de forma más drástica los principios de aquel verdadero amante. El cual ha adquirido la conciencia de una Realidad³⁴ que siempre estuvo en él y en su entorno, esa conciencia es elevación de la mirada y armonización de los sentidos y pasiones del águila/alma; es la conversión de un sujeto que se centraba en sí para centrarse en Dios y que por ello le dice a su Sumo Bien: “criada entre trabajos, no la desprecies cuando se envejece, pues la provocaste a volar como águila, renuévala, piadoso samaritano, y guarda suya, no la dejes en el camino semiviva” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 181). Aunque posee una nueva y profunda certeza acerca de Dios, un sentir sin conocer, como lo denomina la Madre Castillo, el cual engloba una nueva forma de pensarse, de pensar, de obrar y un vivir engolfado, profundamente concentrado y atento. Ahora todo se verá en Dios y ya no tanto en las cosas.

Esto no implica que el camino de la contemplación sea fácil, en él el águila/alma deberá alejarse de la soberbia intelectual y vanidad discursiva que pretende poner como centro la aprehensión de la experiencia de la presencia de Dios a partir operaciones y facultades comunes del ser humano, discurriendo con mirada curiosa e inquisitiva sin dejarse iluminar por aquello que contempla. En efecto, el autodespojo no solo se refiere a cosas exteriores, también refiere a las facultades y obras del ser humano. En la súplica por no quedar semiviva, en la muerte

³⁴ Realidad que no se debe equiparar al mundo pero es de Él de donde surge el mundo y del cual depende su ser. En efecto, Dios es el fundamento, el sustento y garantía de la realidad.

amorosa y resurrección espiritual de la carne del fénix/alma, supone la decisión radical de exigencia y entrega necesaria para alcanzar al Sumo Bien, aspecto filosófico que equivale en los griegos a ser un converso como el filósofo “[...] puesto que ha sido capaz de apartar su mirada desde las sombras del mundo sensible y de dirigirla hacia esa luz que emana de la idea de Bien” (Hadot, 2006, pág. 179).

Por eso, en esta nueva forma el águila/alma ha de pasar por cierta oscuridad de los sentidos, operaciones y facultades del alma las cuales se presentan en tres grados. Según Josefa de Castillo, la contemplación es luz y vuelo, un vuelo que posee una peculiar atención que le permitirá depurar y educar sus facultades pero también aprovechar las lecciones que ha dejado el gusano en el retorno al conocimiento de sí dando alas como a la paloma para desear volar en fuga de su mal y seguimiento de su bien, para revivir como ave fénix y contemplar como águila. Esta conciencia de sí, también, hace referencia a la expansión³⁵ del águila/alma en el todo contemplado, todo que la abarca y la libera:

Y como el ave que levanta el vuelo para espaciarse en la región del aire, tan extendida y libre, así el alma se dilata y corre cuando ha pasado por la estrecha senda de dejarse y negarse a sí misma en todos sus quererres. Esta es la senda angosta que guía a la vida y la dilatación del corazón (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 257) .

Este vuelo no es propiamente meditación, aunque de ella no se prescinde totalmente, es elevarse sobre las criaturas, sobre sí mismo, sobre lo visible y lo invisible haciendo hincapié en el recogimiento que le otorga concentración espiritual y una peculiar percepción amorosa, para que sus facultades no estén vueltas hacia afuera y lo contemplado se pueda manifestar, esto comprende retirarse de la multiplicidad para poder concentrarse y atender la Suma Unidad. Así, pues:

la contemplación se desarrolla paso a paso con su visión y amor. Exige al yo que se inicia en él el mismo duro y tedioso trabajo, el mismo lento entrenamiento de la

³⁵ En los filósofos antiguos “la conciencia de sí es inseparable de la expansión en el todo y de un movimiento por medio del cual el yo se vuelve a situar en una totalidad que lo abarca, mas, lejos de encerrarlo, le permitirá extenderse en un espacio y tiempo infinitos” (Hadot, 1995, pág. 250)

voluntad, que existe detrás de todo supremo logro, y que es el precio de toda verdadera libertad (Underhill, 2006, pág. 340).

Para Josefa de Castillo la contemplación se realiza en tiempo de soledad que no es aislarse, es íntima compañía, es integrar todo lo que se es para alcanzar una plenitud con lo amado; tampoco es pasificación o adormecimiento en tanto se pretende una activa purificación, educación y despertar gloriosamente las facultades y sentidos, en otras palabras, “la gloria de los sentidos excederá a todo sentido, y la gloria de las potencias excederá a toda potencia y comprensión” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 307) es, pues, la exigencia y obligación a dilatar los sentidos y facultades para alcanzar la plenitud de lo anhelado. Esta contemplación del Sumo Bien en tiempo de soledad se presenta en tres grados y no es adquirida sino donada, pero eso no significa que no se deba ejercitar. Tres grados que tienen relación con la forma en la que Dios se revela a aquel que le contempla y cómo el sujeto percibe lo contemplado. El primero grado de contemplación se compara con la luz de *crepúsculo*, allí Dios es contemplado en la sagrada calígne, oscuridad; el segundo corresponde a la *aurora*, en donde la luz de dicha contemplación es del todo clara pero es pequeña y necesita perfección y, el tercer grado se compara al *mediodía*, cuando la luz es clarísima y perfecta (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 529).

En esta medida, la contemplación en tiempo de soledad implica reposar en aquella luz que Dios revela, recibéndole en sí mismo, es dejarse invadir por aquello que se contempla y permitir que se manifieste en su totalidad, con sus propiedades y atributos; orientando al sujeto que contempla a una superación del conocimiento ordinario vigente en el mundo cotidiano pero que sin duda tendrá efectos en la vida toda de quien ejerce la contemplación y su entorno; es la ruptura con respecto a lo cotidiano, a aquella actitud falsamente “natural” del sentido común, que observamos en la conversión filosófica de los antiguos señalada por Hadot. Razón por la cual, la contemplación no refiere a un conocimiento abstracto sino como a un conocimiento de experiencia, es decir, “conocimiento de afección” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 177) en donde el alma gozando de la presencia de Dios en ella y de su especial influencia le sobreviene la *alegría sustancial* (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 389) en donde el alma reposa en Dios gozando y recibéndole, generando un conocimiento que es un entender en el que Dios se siente, se gusta, se ve.

La contemplación como donación de Dios tiene como principio la pasividad del alma, pero ella no se debe confundir con inactividad ya que “no requiere un ejercicio más pleno del centro mismo de la persona, de su ser más íntimo, que esa *sinergia* perfecta en la que la persona deja actuar al ser que la origina” (Velasco, 1999, págs. 327-328). Esta pasividad es el sometimiento de la propia voluntad y el propio amor a una fuerza que la arrebató enamorándola, un amor que la domina excediendo toda fuerza y violencia y llevándola tras de sí. En relación con ello, la vida contemplativa también está profundamente vinculada con la radical decisión del vaciamiento de sí.

Este ejercicio de la muerte, en términos platónicos, o vaciamiento de sí, en términos de la Madre Castillo, genera una disposición radical para que Dios entre en su casa, habite en sí misma sin que nada se interponga, la Madre Castillo, al respecto señala que como pobre labrador despoja su casa:

[...] me parecía hallarse el alma movida fuertemente a desembarazarse de todo; con la semejanza de un pobre labrador a quien le mandaran desocupar su pobre casa, porque una persona grande y gran señor quería morar en ella; me parecía abrir puertas y ventanas y sacar todo lo que allí había, hasta el polvo; y yo no deseaba otra cosa, sino es morir ya del todo a todo cuanto hay fuera de Dios, y a mí misma, y sentía gran contento con aquella semejanza de la casa: que me parecía solo descansara en mi pena con no ser ya nada mía, ni hallarme a mí en ninguna parte de mí, entregando a tan buen dueño todo mi ser, con una entrega tan total tan firme, que ya jamás volviera a saber de mí (Castillo F. J., 2007, pág. 256).

Así pues, la decisión radical del vaciamiento de sí o del autodespojo es disposición fundamental para que no se le dé cabida a la soberbia que es principio de todo mal. Por ello, el ejercicio de la humildad tendrá en la vida contemplativa la exaltación de su valor y poder, pues en ella ve mejor la luz y verdades divinas. Esta humildad que entrelazada con el vaciamiento de sí consiste en que el alma permanezca no solo imperturbable a los acaecimientos interiores y exteriores; sino, también, en estado de silencio y de apertura, las puertas y las ventanas abiertas, este radical vaciamiento de sí que implica el autodespojo no simplemente referido a una

conciencia moral y a una ascesis de los sentidos y pasiones del fénix/alma; sino, igualmente, a una ascesis, a la elevación del pensamiento y a la expansión del águila/alma.

3.1.1 Silbo amoroso y contemplación luz de crepúsculo

Así como la vida ascética, en la Madre Castillo, se expresa mediante diversas metáforas, asimismo, la vida contemplativa se muestra de diversas maneras y adquiere variadas formas de nombrarla. Sin embargo, en el tránsito de la vida ascética a la vida contemplativa Dios se presenta como habla delicado y amoroso. Este habla es tan suave como un silbo y quien lo escucha deberá ejercitarse no en la meditación sino en la contemplación, en donde el alma se hunde en el silencio para que Dios hable “este acto de rendición, deliberada negación del pensamiento, es un esencial preliminar del estado contemplativo” (Underhill, 2006, pág. 352). Así, en este habla que miel y leche destila hace que florezca el corazón marchito, aquí se alude al habla divino como a un tiempo de fertilidad, en donde la perplejidad ante el misterio hace que el corazón se avive para que de él se generen obras; también este hablar que miel y leche destila nos permite pensar en la capacidad que tiene la Palabra de alimentar, de nutrir. Pero tan suave es su habla que el alma se cuestiona a sí misma si no es ella quien se autoengaña.

El habla delicado

Del amante que estimo,

Miel y leche destila

Entre rosas y lirios.

[...] Tan suave se introduce

Su delicado silbo,

Que duda el corazón,

Si es el corazón mismo (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 124).

Este delicado silbo persuade tan eficazmente que cautiva a la voluntad en amoroso fuego, “por algunos momentos siento a mí misma, como una figura de mujer hecha de paja, sin que sienta, ni sepa, ni pueda nada; y que el aire la lleva y trae por donde quiere” (Castillo F. J., Vol.

2, 1968, pág. 126). Así sigue guiada y cautivada por el amoroso silbo de Dios; irrumpiendo la relación con las cosas exteriores y aumentando la concentración y atención sobre aquella confusa presencia de Dios en ella. Sin embargo, esto se mantiene por un breve espacio, ya que estando el entendimiento y la memoria libres generan que la voluntad “sintiendo algún querer, o afecto propio, me lleno de congojo y peso, y me voy a pique” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 126). En efecto, en este preliminar estado contemplativo las facultades no están todas cautivas o en silencio; sino que fluctúan entre el silencio de la memoria y el entendimiento cuando la voluntad logra recogerlas o la sola voluntad se halla cautiva, por ello se dan transitorios intervalos de lucidez.

Empero, recogiénose y aquietando sus facultades, el alma, logra retornar. En este estado no inmóvil y envuelto en paz y gozo, el alma se halla con oídos despiertos y en silencio esperando, “está ahí como suspendido, esperando, sin saber qué. De lo único que tiene conciencia es de que, incluso en el total vacío, todo está bien” (Underhill, 2006, pág. 360). El recogimiento y la quietud disponen e introducen al sujeto en una nueva actividad, distinta a la meditación en la cual él a voluntad propia disponía de sus facultades o sentidos según el ejercicio o la atención a la cual estaba volcado.

3.1.1.1 Contemplación luz de crepúsculo

En relación con aquel llamado de Dios mediante su silbo amoroso, la Madre Castillo, aduce el primer grado de contemplación comparado con la luz de crepúsculo, en él se hace hincapié en la forma como se presenta Dios a aquel que lo contempla y cómo esta manifestación de Dios va purificando y enseñando al alma a recibirle. Ahora esta disposición permitirá que el águila/alma vuelque todo su ser a hacer competentes sus facultades para gozar y presenciar a Dios y para que ello sea más duradero asegurándose de haber trascendido los acaecimientos del mundo. Esta contemplación es donada por Dios pero el águila/alma deberá ejercitarse aun cuando Dios no se haga presente. Ella es consiente que se halla frente a Dios pero con cierta vaguedad.

Ahora bien, Josefa de Castillo define la contemplación luz de crepúsculo como “cuando aún está dudosa la luz y no se conoce bastante si se ha ido la noche y ha venido el día” pero es allí en donde “[...] se ve o contempla a Dios en la sagrada calígene” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 529). Que esta contemplación sea la más oscura es porque ni los sentidos, ni las facultades del alma, ni la inteligencia discursiva logran “ver” o percibir con nitidez el misterio de Dios, su Presencia. Sin embargo, que Dios se muestre en la sagrada calígene, en donde gracias a la transformación que la quietud dejó como legado, el águila/alma se sabe dentro de las amorosas regiones del aire, sabe que esa sagrada oscuridad es provista por Dios, Dios es quien la ilumina y esta iluminación es la unión de la voluntad con el entendimiento.

Allí, donde el entendimiento y la voluntad habitan pacíficas el alma no se aflige por hambre, ni siente cansancio porque en esta ampliación de la receptividad el alma descansa a la sombra del que deseaba, gustando sus palabras, su presencia, haciéndose el recogimiento más hondo y cerrándose fuertemente a los acaecimientos exteriores y sensibles; queda el cuerpo como adormecido ya que la memoria e imaginación se hallan también suspendidas; así, en la soledad del pájaro solitario y en el vuelo del águila/alma se halla suspendida en las amorosas regiones del aire condescendiendo que ellas tomen sus alas y guíen su vuelo. Aquí el alma se halla tan suspendida en Dios que el discurso escrito también queda aquietado silenciosamente concentrado en la sagrada oscuridad, en el Misterio de la presencia.

La contemplación luz de crepúsculo ha dejado un sujeto que se halla dentro de aquel que deseaba, ahora retorna a este, allí se captura toda la atención del águila/alma. Este estado no se capta intelectualmente ya que no es posible escudriñar el sentir de este estado porque excede el conocer del entendimiento y como es gozo de amorosa presencia solo siente, dicho de otro modo, “conoce sin entender” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 71) y “siente sin conocer” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 10) como el fénix/alma.

3.1.2 Contemplación luz de aurora

A medida que se radicaliza la conciencia de sí y el deshacimiento de aquel que contempla en la vida mística se va expandiendo el vuelo contemplativo, se va acrecentando el amor y el

entendimiento que en esta contemplación se ejercita mucho más, puesto que, Dios se manifiesta por sí mismo y unido al entendimiento. Para la Madre Castillo, esta contemplación es luz de aurora, en este grado de luz clarísima “Dios se manifiesta, no por alguna especie criada, más por sí mismo, unido al entendimiento; se verá clara e intuitivamente como es en sí” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 529).

El alma embebida en el amor de Dios, escucha la dulcísima voz de Él. Está voz es como un toque de los más suaves, de los más fuertes y de los más puros, es una voz más delicada, superior que no es escuchada con los oídos porque no es un habla formada; sino que ella no está sujeta a forma alguna y obra en el alma “a la manera que la mano hiriendo blandamente la vihuela, hace en ella las consonancias que quiere, así aquellos amores castos, dulces y fuertes, se difunden en el alma” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 99). Gracias a ello, el alma tiene una experiencia vívida de Dios, un contacto directo con la Divinidad en donde el alma:

[...] gusta, ve, oye, toca y percibe sobre todo bien; una hermosura que no está sujeta a formas; un sabor, un olor, una voz penetrativa como el óleo, suave y delicada como el silbo, poderosa como fuego, que pende y abraza toda materia combustible, y hasta el fierro transforma en sí (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 99).

El entendimiento, en la contemplación luz de aurora, se halla lleno y absorto de la extraordinaria Belleza de Dios, en tal estado el entendimiento queda unido al Sumo Bien, y la voluntad es quien se encuentra embebida. En efecto, esto se difunde a las demás facultades y sentidos tanto del alma como del cuerpo. El místico es consciente de amar y ser amado, no siente temor de estar en gracia o no ya que viendo que aún en lo sensible percibe aquel bien, “se llenan todas las facultades del alma como templo que es del Señor” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 99).

En consecuencia, el místico se ha trasmutado y su vida es un vivir nuevo, una vida ligada con el amor Divino, cuerpo y alma están amando y son amados por el Sumo Bien; y la divinización de sentidos y facultades del cuerpo y el alma los cuales desbordan proclamando las excelencias de dicho amor y sus maravillosos efectos aun a través del cuerpo y sus sentidos, es la

radicalización de la elevación de la nueva carne del fénix/alma que no solo expresa los estados del alma en sus movimientos y pasiones; sino que vive anhelando constantemente a Dios mismo. Empero, en este estado no hay plena felicidad y gozo, el místico oscila entre amor y pena, entre los llantos de la tórtola y el gozo de la paloma, esto sucede porque aún los amores son castos, es decir, el místico no ha alcanzado la unión que conserva el matrimonio espiritual.

3.1.3 Contemplación luz de mediodía

El alma unida completamente a su Divinidad se prepara para amar y ponderar las perfecciones de la vida en la unidad ejercitándose en todo aquello que Dios disponga y atendiendo a cada uno de sus quereres. Ahora bien, la contemplación luz de mediodía para la Madre Castillo se comprara con “la luz clarísima y toda perfecta [...] es aquel grado en que ahora están las almas amantes y contemplativas [...] Dios se revela, no en la calígine, ni en su misma claridad, más de otro modo inefable” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 529).

En este estado el entendimiento desbordándose de admiración por la Belleza de su amado, “rebosaba su entendimiento de admiraciones” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 100) no realiza sus intelecciones como cotidianamente las lleva a cabo. Al estar el entendimiento lleno de Dios hasta el punto de sobrepasar sus límites (rebosar) enmudecen todos los conceptos del entendimiento que intenten aprehender el Misterio de la Divinidad. Underhill afirma que “cuando, con el acicate del amor místico, la totalidad de la personalidad humana entra en contacto con la Realidad, penetra en un plano de la experiencia al que no son apacibles ninguna de las categorías del intelecto” (Underhill, 2006, págs. 391-392). En correlación a este estado del entendimiento, rebosa la voluntad de afectos, se halla en conformidad con la voluntad de Dios y acompaña al entendimiento para que sobrepase sus límites de intelección “ordinario”, comprenda y ejecute sus razonamientos desde la Divinidad. De aquello que puede dar cuenta es de un conocimiento de afección que es un entender, sentir y gustar:

Parecíame ponerse patente al alma (como un modo que es sentir y gustar) que así como de Dios, fuente de vida, salen todas las criaturas, y vuelven a Él, como los ríos al mar, así del centro del alma, donde ha de estar como mar el amor vivo, ardiente, eficaz, y

actuado del Sumo Bien, quiere que salgan y tengan y tengan su principio todas las acciones, operaciones, intenciones y palabras, y que vuelvan a Él (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, págs. 176-177).

Este estado del entendimiento y de las demás potencias del alma requerirá además un modo de expresarlas en discurso escrito, la Madre Castillo, se preocupa por hallar un modo de decir, de compartir al otro, que no es un modo rustico (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 176), cotidiano de ordenar las palabras para referir y contar aquello que acontece en la experiencia del Misterio de la Divinidad que la habita y rebosa. Este discurso también conserva una capacidad del decir aquello inefable; por ello se cuestiona diciendo “tanto que amar, no cabiendo en mi corazón, será mi lengua como la pluma de un veloz escribiente, que por más que se dé prisa, más queda que decir” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 100); sin embargo, afirma “*eructavit cor meum verbum bonum* [...] mi corazón es una buena palabra” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 100), es decir, esta experiencia solo se puede decir de forma palpitante en donde su fuente es el conocimiento de sí, en consecuencia desde la Divinidad que la habita, y el modo de decir no será un discurso abstracto; sino un decir vivo y dinámico que justifica y expresa un modo de vida.

El autoconocimiento ha permitido que el gusano otorgue alas como a la paloma mediante el examen de sí, alcanzando una conciencia moral y desasimiento de sí; igualmente, el autoconocimiento en la profunda concentración y atención a sí mismo en la contemplación ha hecho que el águila/alma tome conciencia de la Divinidad que la habita, radicalizando y fortaleciendo cada vez más su proceso de conversión, de transformación radical. En este nivel de unión del alma con Dios, ella no ha dejado ni reservado ningún afecto ni cosa suya, le ha dado todas sus operaciones, sus afectos y su cuerpo “para que sea quebrado y convertido en tierra, cuando y como el Señor quisiera” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 167). El místico entregando sus facultades, su discurso, su cuerpo, su alma y su vida queda toda llena de Él e impregnada de Su fragancia.

La radicalización del autodespojo³⁶ se encuentra en esta unión transformante, todo se funde, se hace uno en el amoroso fuego Divino, dicho en palabras de Josefa de Castillo, “[...] este fuego poderoso transforma en sí todas las cosas, y deshaciéndolas al parecer, les da su misma figura y modo” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 287). En este estado de unión mística, ya no se presenta la dualidad, todo allí se hace uno entre conocer y ser, “el místico tiene cada vez más la impresión de ser lo que conoce y conocer lo que es” (Underhill, 2006, pág. 373); amante amado, el amor solo descansa en la unidad del amante y el amado, los modo de darse y ser Dios se funden en el místico y en la muerte preciosa, se es en Dios, Dios es en el hombre; ser y hacer, en las obras emerge Dios en la pureza de su intención y en el amor purísimo que ellas suponen; Creador y creatura, aunque Dios no se equipara con el mundo o la naturaleza es de Él de donde surge, del cual depende y al cual manifiestan.

Este estado de unión produce cambios en la forma de ser de la Madre Castillo, estos cambios permiten que Josefa de Castillo se someta a la transformación amorosa que converge en la actuación de un nivel aún más profundo que el de las facultades y que genera una nueva forma de conocimiento. A esa nueva forma se refiere la Madre Castillo como *mariposa amante* en donde el amor también es conocimiento.

Ella como la mariposa amante anda en torno al resplandor y Belleza Divina hasta ser abrazada y consumida por Ella. Similar a la contemplación que Porfirio aduce según Hadot:

No hay contemplación, dice Porfirio, más que cuando nuestros conocimientos se vuelvan en nosotros “vida” y “naturaleza”. De hecho encuentra esta concepción en el *Timeo*, donde se afirma que aquel que contempla debe volverse semejante a lo contemplado y así *retornar* a su estado anterior. Por medio de esta asimilación, decía Platón, se alcanza la meta de la vida. La contemplación no es pues, conocimiento abstracto, sino transformación de sí mismo (Hadot, 1995, pág. 175).

³⁶ Esta unión evoca el sentido del desprendimiento que afirma Velasco refiriéndose al proceso de desprendimiento en Eckhart “hay que pasar por la nada para llegar al todo. Hay que desprenderse absolutamente para poder unirse a lo absoluto” (Velasco, 1999, pág. 240). Y a Hadot, quien señala que el ejercicio de la muerte como necesario despojo de las pasiones y para lograr la receptividad del mundo de la Universabilidad, “esta característica de la filosofía recibe ahora por vez primera un nombre que conservará a lo largo de la historia de la tradición antigua: la grandeza del alma” (Hadot, 2006, pág. 43).

Es la conversión filosófica de los filósofos antiguos en la mariposa amante, entendida como retorno a su esencia más originaria mediante el movimiento de la constante reflexión y conciencia de sí, en donde el alma conversa debe salir de sí misma, de su individualidad parcial y ordinaria para transformar su forma de pensar, de obrar, de ver y percibir el mundo, transparentarse hasta la transformación absoluta de su personalidad para el renacimiento de un nuevo sujeto que en el amor purísimo establece la unidad entre las cosas.

Estando en este nivel la mariposa/alma no cesa de cuestionarse, las reflexiones que se realicen estarán en el resplandor de la sabiduría de la Divinidad dado que son bienes que están prometidos y en donde Él se halla (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 135).

Por lo que se refiere, a la vida contemplativa desde la mística de la Madre Castillo, no se contenta con la correspondencia entre el ser y el conocer, también se presenta la unidad entre ser y hacer; compartiendo con su entorno lo que recibe en la unión con la Divinidad dado que “[...] el alma no da cosa que no haya recibido, ni se queda con lo que recibe, en amando de veras; ni por darlo queda pobre, antes se enriquece y mejora” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 103) en la realización de las obras la mariposa amante entrega su conocimiento afectico del Misterio de la Divinidad, entrega el amor transformante de este, entrega las obras con pureza de intención y acción, entregándose a sí misma ya que absolutamente nada conserva para sí. Esta mariposa amante, posee una profunda vitalidad, poseer y tener a Dios será gozo sobre todo gozo ya que a partir de la fragancia que Dios deja en la casa, quedan allí como huella en el alma las virtudes, de modo que, no solo se alcanza el conocimiento de sí más originario, asimismo se logra una vida viviendo de la mejor manera en las virtudes, recibéndolas, ejercitándolas y compartiéndolas.

En suma, el vivir muriendo en la contemplación de la vida mística corresponde al proceso y trabajo de concentración, atención y elevación de sí que el místico lleva a cabo para disponer su mente, su dimensión afectiva, su cuerpo, todo su ser para la recepción de la Presencia y a la que ha permitido su habitar reposando en ella silenciosamente. Sobre este contexto, la toma de conciencia de sí requiere siempre del autodespojo y radical vaciamiento de sí, el desprendimiento de la propia voluntad, la unificación con su Divino centro, la concentración y dilatación de sus

facultades y sentidos, la participación del cuerpo en la recepción y deseo de la Divinidad responden a un proceso de depuración, educación y expansión de sí mismo. Razón por la cual:

Como vemos, tomar conciencia de sí mismo, ya sea en el movimiento de concentración hacia uno o de expansión hacia el Todo, siempre requiere el ejercicio de la muerte, que es, en cierto modo, desde Platón, la esencia de la misma filosofía (Hadot, 1995, pág. 227).

Sin embargo, este proceso dinámico en la vida mística es eficaz en la medida que el sujeto se trascienda a sí mismo, obligándose a desbordarse prescindiendo de sí, muriendo como el fénix/alma, habitando el autoconocimiento como vive el gusano entre la tierra, tomando el vuelo y mirar del águila/alma que, como pájaro solitario, desasido de todo lo creado se metamorfosee en mariposa amante para que así acceda a la Divinidad o sabiduría y ella iluminándola le otorgue tranquilidad al alma. En esta medida, la esencia del ser humano es estar siendo y estar haciéndose en Dios, recibiendo de la Divinidad su ser sin descanso ni termino. “Siempre o cotidianamente muero, decía el Apóstol, que tanto supo de la caridad de Cristo; más mi vivir es Cristo, y mi morir es largo, ganando cien por uno; y siendo la vida que en Cristo adquiero” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 478).

3.2 La escritura como fruto del vivir muriendo en la contemplación

En el proceso de escritura de aquello inefable en la Madre Castillo, aflora su conciencia en un cumulo de símbolos en donde se expresa y comunica un más allá de sí misma por el cual se siente gobernada y del que no puede relegarse pero que, asimismo, tampoco puede aprehender como si captara un objeto. En esta medida al tratarse de aquello que la trasciende y de un más allá de un objeto de experiencia cotidiano, el propio conocimiento de la conciencia ordinaria se encuentra sin elementos que den cuenta de él ya que presentan la incapacidad de aprehenderlos mediante conceptos o categorías que lo expresen de modo univoco.

No obstante al tratarse de una Presencia que origina a la propia Josefa de Castillo, una luz que la ilumina de distintos modos y hace posible su conocimiento de afección; tal Presencia guía

y acompaña el proceso de su ser y se revela, generando que la mística tome acciones fundamentales en la toma de conciencia de dicha Presencia y de sus maneras de estar siendo y en sus decisiones radicales. De modo que, de esta Presencia surge la necesidad de la Madre Castillo de obligarse a pensar más allá de la razón ordinaria, querer más allá de sujeto individual, de ser más allá de sí misma, de decir más allá de un decir unívoco, ya que esta Realidad que se muestra no se capta directamente como un lenguaje referido a realidades mundanas, ella se le transparenta a Josefa de Castillo en lo que ella piensa, hace, conoce, es y desea. Por ello, lejos de resignarse a enmudecer irrumpe en las palabras que le irradian una Presencia no objeto.

En esta medida, la mística parte de la toma de conciencia de una Presencia que trasciende su propio yo, accediendo a un estado nuevo de ella que no se puede señalar como racional o irracional; sino que va más allá de ellas y que deja sus huellas en todas las dimensiones de su ser, que supera y amplía los recursos de la razón. Así que, cuando la Madre Castillo refiere a lo inefable expresa algo que ha “visto” y es difícil de decir:

[...] ya porque la incapacidad o ignorancia no halla términos para explicarlas, o ya porque los términos o palabras no adecuan a lo que se concibe o entiende [...] A la manera de la luz del sol y la potencia del ver pueden poner patentes innumerables objetos, pero no por eso necesitarán a un rústico a ponerles en orden para referirlos o contarlos (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 176).

Pero ello realmente oculta el lamento, la queja de la conciencia de una finitud de la cual no puede escabullirse, es la expresión de la conciencia de la insuficiencia de la razón ordinaria y el uso de un discursivo rústico, ordinario. Sin embargo, también refiere a la exigencia por un lenguaje que irrumpa en la dualidad palabra-objeto y que requiere de Josefa de Castillo quebrar su discurso racional ordinario. Estas exigencias surgen de una experiencia originaria que procura y exige un discurso originario, es decir, un lenguaje que supone no el abandono de él sino la transmutación de este, para que rompa con el intento de aprehender el objeto o imitarlo a partir de la palabra sino que de espacio para el vacío de aquello que no se puede nombrar directamente pero que se percibe en la calígne, en la sagrada oscuridad. Por ello la flauta como símbolo de

potencia creadora por la cual pasa la vida, el silbo delicado y el cual solo se pueden tocar con los movimientos del corazón.

3.2.1 Mi corazón es una buena palabra

Los recursos de imágenes relativas a elementos opuestos en la vida ordinaria para expresar el contenido de lo vivido en la experiencia mística o la naturaleza de ella son no solo el testimonio; también son la revelación que atraviesa el centro creativo de la mariposa amante, que provienen desde una Unidad de sí y a partir de la cual trae luz desde sus entrañas³⁷. Dicho de otro modo, a partir del habitar como gusano entre la tierra el conocimiento de sí y en el desasimiento en el que se halla la liviandad del vuelo y mirar del águila/alma emerge en el lenguaje la Divinidad que ha dejado su fragancia en la casa, que ha dejado huella en el sujeto mismo, por eso para Josefa de Castillo la escritura es la unificación entre ella, la Presencia que la gobierna y el mundo. Así, pues, la Madre Castillo, para señalar como ha creado sus palabras define su alma como un instrumento musical, flautas, a través de las cuales pasa el silbo delicado de la Divinidad, lo cual es lo que va a quedar recogido en su escritura:

Entendí que el comparar el alma a un instrumento de flautas muy delgadas, se entiende por todo lo que llevo escrito; porque como el aire o aliento muy delgado del que toca, es el que se oye en aquel instrumento, así lo que aquí hubiera de Dios, solo es lo que su majestad envía de su espíritu, por un instrumento de caña, sin virtud para nada, etc. Y que el decir que eran delgadas, es por la doctrina o enseñanza que contiene, que ha menester, para entenderla y gustarla, tener el rostro cubierto a todos los afectos desordenados, y los oídos del alma muy desembarazados y atentos, *porque no es voz que viene en torbellino, sino en aire y silbo blando*; no se gusta en el sonido de los labios, tanto como en los movimientos del corazón (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 101).

³⁷ En las escuelas filosóficas el maestro intenta conducir al discípulo a la transformación y a la realización de sí mismo en las obras que escribe. “[...] esas obras escritas son reflejo, por lo tanto, de preocupaciones pedagógicas, psicológicas y metodológicas. En el fondo por más que cualquier escrito sea sino mero monologo, la obra filosófica presupone siempre implícitamente un diálogo; la dimensión del eventual interlocutor está siempre presente” (Hadot, 2006, pág. 53). Así sea el confesor, para quienes algunos piensan solo estaban dirigidos los escritos que realizaban las monjas de los conventos de la época de la colonia.

De este modo, nos señala, también, presencia Divina en la palabra, a la vez que ella se empequeñece para que el aliento que da sonido al instrumento circule por los vacíos canales de caña de la flauta. Así el silbo Divino no se podrá separar de su propio discurso escrito y este podrá gustarse y entenderse desde el corazón, desde el conocimiento de afección en el cual las cosas tienen su principio y fin en Dios. Sin embargo, para que esta música Divina pueda ser gustada y entendida en la escritura los oídos de aquel que escribe deberán estar despojados de todo bullicio cotidiano, se hallará el místico como el pájaro solitario y en estado de recogimiento, será un oído con una hipersensibilidad tal que logre discernir, entender e identificar la voz Divina, este oído no se halla fuera de sí; sino en su corazón desde donde se purifica y se impulsa sangre a todo el ser del sujeto. En esta medida, la escritura no es abstracción sino que refiere a acción, sacar de lo oculto, hacer visible la Presencia que la gobierna en un estado fundamental de concentración de sí, soledad, recogimiento y reflexión vinculada con un ejercicio de discernimiento en torno a su estado espiritual y a su elección de vida.

Estas palabras escritas nacieron en la Divinidad y son inevitables. “¿Quién puede retener lo que concibe en su corazón?; ¡y cuán difícil es explicar en términos humanos y comunes el concepto del corazón!” (Castillo F. J., Vol. 2, 1968, pág. 73). El corazón como metáfora del lugar que conserva el conocimiento de afección que pasa por la flauta, es una buena palabra porque más que ser espejo de la experiencia mística es ventana y puerta que permite presenciar la ruptura con los significados comunes, en donde también el cuerpo, el cuerpo renacido fénix/alma al estar armonizado deseando en la Divinidad y a la Divinidad, posibilita el surgimiento de la palabra del corazón.

Palabra desde donde se revela la herida, la grieta que expresa el dolor amoroso del manifestar el tránsito de la experiencia con la capacidad para decirlo de la palabra.

Pero, también, el corazón como órgano que conserva la sangre de los vivires y morires del alma del místico permite correlacionar la palabra que expresa el vacío de aquello que no se puede nombrar con las fluctuaciones y metamorfosis de la misma vida de la mística escribiendo aquellos sentimientos y afectos que la Divinidad da al alma. Esta preocupación por el decir es una preocupación, también, por cómo compartir su experiencia con los otros, la escritura,

también, es un dialogo ante uno mismo y ante los otros en donde manifiesta rupturas, muertes y alumbramientos en las prácticas constantes que adopta a lo largo de su vida, allí el discurso escrito y la vida no se desligan, en la escritura también se requiere un ejercicio de vivir muriendo para que emerja la palabra del corazón. Por ello, en la escritura aún habita el gusano en el autoconocimiento, el pájaro solitario en la práctica de la soledad, la avecilla/alma en el total despojo para poder escuchar e identificar la voz de Dios, el recogimiento de sí otorgado en la contemplación para que el bullicio de lo cotidiano no la perturbe y pueda como mariposa amante transformar la palabra rustica a aquella palabra del corazón que haga uno el discurso y la vida. En esta medida, “la escritura constituye su yo: al igual que el resto de los ejercicios espirituales, sirve para hacer cambiar el yo de nivel” (Hadot, 2006, pág. 271).

CONCLUSIONES

A lo largo del recorrido realizado se ha evidenciado que la práctica de vivir muriendo en la Madre Castillo aborda abundantes elementos de la filosofía antigua. Gracias a esto se logró entablar varias relaciones entre la filosofía como forma de vida y la práctica de vivir muriendo en la Madre Castillo; para emprender esta relación, en el primer capítulo se observa bajo la propuesta conceptual del filósofo Pierre Hadot ejemplos de formas de vida que fueron significativos para algunas escuelas filosóficas antiguas exponiendo la vida del filósofo y su discurso los cuales no están en caminos desvinculados ya que el discurso filosófico es una práctica que se genera en la reflexión teórica de la orientación fundamental de la vida del filósofo. Allí, también, se vinculan los ejercicios espirituales, ellos, acompañados por algunos estudios realizados por Michel Foucault en el curso *Hermenéutica del sujeto*. Así, que, los ejercicios espirituales no son como un añadido de la vida del filósofo y de su discurso filosófico, son prácticas filosóficas; gracias a ellos el sujeto se esfuerza por transformarse comprometiendo por completo la existencia del filósofo, estos ejercicios implican el cuidado del cuerpo y del alma. En este sentido, la forma de vida monástica adopta en gran medida los ejercicios espirituales de la filosofía antigua.

Es importante puntualizar que la pretensión de esta monografía no fue estudiar la vida mística de Josefa de Castillo a la luz de estándares de la filosofía antigua o que la práctica de vivir muriendo se halla en absoluta correspondencia con la filosofía. El vivir muriendo de la Madre Castillo contiene importantes reflexiones y prácticas filosóficas que evocan inquietudes presentes en algunos filósofos antiguos que conformaron formas de vida a partir de ellas. Razón por la cual, inclinarse por la investigación de Hadot y por algunas indagaciones de Foucault, tuvo como propósito mostrar que la filosofía es un ejercicio de reflexión que exige una transformación radical de la forma de ser y, que por ello, está constituida por formas de vida enlazadas a prácticas que tenían como fundamento la vida, vivir de manera auténtica.

En el segundo capítulo se observa la preocupación que conserva Josefa de Castillo por hallarse lejos de Dios, a partir de allí toma una decisión radical de entrega que conlleva a la

transformación de sí misma. Mediante esta entrega se emprende un arduo y trabajoso camino que inicia con el examen del estado del alma, en el gusano que habita entre la tierra el conocimiento de sí que conlleva a adquirir alas y el despojo de todo aquello ordinario que impide la búsqueda del ave para alcanzar a Dios. Para ello se inicia en la ascética como forma de vida, ejercicio de atención sobre sí misma y como ruptura con lo cotidiano; esto no dista de la ascética filosófica de los antiguos, pues, para ellos, según Hadot, la ascética constituía prácticas que orientaban la atención del sujeto hacia sí, generando un dominio y control sobre sí mismos y una ruptura con lo cotidiano.

De modo que, el sujeto se niega a confundirse con sus deseos y apetitos individuales, por ello, toma distancia respecto a los objetos de sus codicias y es consciente de poder desprenderse de ellos. Tanto para la Madre Castillo como para los filósofos antiguos las prácticas ascéticas estaban encaminadas a cambiar la forma de vida sumida en la visión dominada por las pasiones y el amor propio con el propósito de elevar sus quereres y que las acciones e intenciones no estén ligadas a una percepción individual; sino que estén en conformidad con una perspectiva universal ya sea de la naturaleza o, como en el caso de Josefa de Castillo, espiritual. Esto en Josefa de Castillo tiene como efecto el ejercitamiento y espiritualización del cuerpo, en donde se ejercita para una nueva carne. En esta medida, el camino para alcanzar la Divinidad implica el ejercitamiento del cuerpo y del alma, ambos se hallan estrechamente vinculados, sin la transformación del cuerpo no se llega a la Divinidad.

La práctica de vivir muriendo da lugar a este periodo ascético en el cual se concibe al ser humano conformado por alma y cuerpo. El cuerpo conformado por sentido y pasiones, el alma constituida por la voluntad, el entendimiento y la imaginación o memoria como sentido inferior. Esta forma de vida ascética en el vivir muriendo consiste en una purificación como acto de conversión, similar con la actitud filosófica, que exigía una determinación radical, unas tareas, unas prácticas destinadas a la libertad interior, la resurrección en amorosa muerte de la carne y la tranquilidad del alma. Esta purificación, en la Madre Castillo, inicia con el aprendizaje del desasimiento en esa decisión radical de despojarse de todo aquello que esté fuera de Dios y que perturbe su búsqueda, es decir, se inicia con una ruptura simbolizada con el fénix quien busca deshacerse en sus cenizas, en sí mismo, para renacer en otro yo y con una nueva forma buscando

alcanzar el Sumo Bien, este desasimiento del fénix/alma es una práctica permanente, en donde esta purificación y conversión le permite comprender su vida previa, lo que creía ser y la forma que va haciéndose; puesto que, el desasimiento del fénix/alma es una práctica permanente, ya que esta decisión radical hace que se mantenga y esfuerece por mantenerse en esta forma de vida.

Para que el fénix/alma pueda cumplir con su propósito ha de despojarse del amor propio y de la voluntad propia; allí, como entre la tierra habita el gusano, es el “conócete a ti mismo” el fundamento de la transformación del fénix/alma puesto que sin el autoconocimiento no sería consciente de la pequeñez de las cosas en las cuales se ocupa la voluntad propia, el amor propio, la soberbia ni reconocería la Divinidad que en él habita; también, en este conocimiento se comprende como animalito pequeño en la lluvia, es decir, como ser frágil, finito pero, que, por lo mismo hace suyo el tiempo, el tiempo presente. De modo que, en Josefa de Castillo se reivindica la actitud socrática y el ejercicio de la muerte platónica, expuesta por Hadot, en donde siendo la muerte la separación del alma y el cuerpo, el filósofo se separaba espiritualmente del cuerpo para dejar atrás el sujeto egoísta envuelto en la individualidad, separándolo de aquello que se arraigó a él y a lo que él se apegó y que le impedía tomar conciencia de sí; así, tomar conciencia tanto para Platón como para el fénix/alma involucra un acto de ascesis y de desprendimiento, en el cual la avecilla/alma simboliza el proceso de tal desprendimiento en silencio y soledad que se consolida en vuelo y mirar del águila/alma vuelo de distanciamiento y mirar que rompe con el hábito de hallar descanso en cosas inferiores a Dios y en el que el águila/alma toma conciencia del valor de cada instante. Todo ello, en un constante movimiento de concentración sobre sí y sobre lo otro que contiene un conjunto de ejercicios corporales e interiores que permiten la muerte amorosa y la resurrección espiritual del fénix/alma donde surge el canta a su nueva carne, inicio del camino a la Divinidad o sabiduría.

A través de los ejercicios espirituales como la escritura, el diálogo, la abstinencia, la prueba, la pobreza espiritual, la mortificación etc., se logra observar al filósofo y a la Madre Castillo librarse de la perspectiva individual sujeta a los sentidos y pasiones de la voluntad y el amor propio para ir configurando un sujeto con conciencia de sí y de lo otro. Esta transmutación que otorga la práctica constante de estos ejercicios fortalece la vida ascética y continúan en el vivir muriendo de la vida contemplativa. De hecho, allí se reitera la decisión radical de entrega

que conlleva a un cambio radical del sujeto y que contiene el habitar en el autoconocimiento para que así la glorificación de las facultades del alma y la transformación de la conciencia en la mariposa alma se generen.

Luego de la resurrección espiritual del fénix/alma en donde el cuerpo se transforma por medio de la enfermedad, de la espiritualización del gesto y de la mortificación logrando alcanzar el vuelo y el mirar del águila/alma, gracias, también, al desasimiento simbolizado en el avecilla/alma y el habitar como gusano entre la tierra el autoconocimiento. El alma, así, va poniéndose en disposición y apertura a la vida contemplativa. Manteniéndose en el autoconocimiento y en la continua práctica de los ejercicios espirituales del gusano, del águila y el fénix ha hecho posible el encuentro con la Divinidad. De modo que la presencia de aquel a quien tanto llamaba, los gemidos del ave con su llanto se van haciendo Presente a partir de distintos estados contemplativos pasando por el silbo amoroso en donde Dios llama al alma y en ese llamado las facultades se aquietan aprendiendo a escucharle, en absoluta concentración y atención, y disponiéndose para esta Divinidad. Hasta llegar al máximo estado místico de esta forma de vida. Razón por la cual, en el tercer capítulo se observan los tres grados contemplativos en el vivir muriendo de la Madre Castillo; allí se fortalecen y radicalizan ejercicios espirituales del fénix/alma, del desasimiento y del conocimiento de sí, también se entretajan con otras prácticas que glorifican las facultades del alma lo cual confluye en una armonización con el Todo, en un amor purísimo a partir del cual el sujeto todo se metamorfosea en cuerpo y alma produciendo un nuevo sujeto fundamentado en un nivel más profundo de conocimiento y conciencia, allí el amor también es conocimiento.

La forma de vida en el vivir muriendo de la contemplación refiere a un proceso de aprendizaje, ascesis del pensamiento y elevación/glorificación de las facultades del alma para habitar en la sabiduría o en la Divinidad. Esta armonización la conseguían los filósofos antiguos mediante la práctica de ejercicios espirituales, entre ellos el ejercicio de la muerte ligado a la contemplación permitía la elevación del sujeto y sus facultades hacia el todo, liberándolo de las ilusiones de la individualidad y conduciéndolo a la serenidad y paz del alma. En la Madre Castillo sucede algo similar, dado que gracias al desasimiento del fénix/alma que permite la liviandad del vuelo del águila/alma que hasta la unión amorosa con Dios, hasta la transformación

de la mariposa amante es que el alma logra paz y tranquilidad. Así como, libertad interior ya que no se halla esclava de los acaecimientos exteriores ni de las pasiones sensibles, pues, ellas también se encuentran inclinadas deseando y procurando en la Divinidad.

En la mariposa amante su entorno y los otros se captan desde la Divinidad, ver todo en Dios. Allí todo expresa, participa y es espejo del todo. Por ello, aquí la condición del amor es transformar pero también es fundamental para los tipos de conocimientos que genera la nueva conciencia del sujeto místico. En el dos cosas se hacen una, disolviendo las dicotomías entre creador-criatura, ser-conocer, hacer-ser. Este alto estado místico dado por la contemplación expresa, también, la doble acepción de la conversión filosófica todo un proceso de vuelta al origen de sí y renacimiento en la transformación total del sujeto.

En este nivel de transformación se generan los frutos de llevar esta forma de vida. Uno de ellos es la escritura practicada en soledad en donde se muestran características del vivir muriendo en la mística de la Madre Castillo. La experiencia directa de la vivencia de la Presencia de Dios trae consigo el carácter inefable de ella, que resulta en una escritura peculiar que se obliga y preocupa por el decir, desligándose de un decir rustico, como aquel que se refiere a los objetos ordinarios, y lucha por un decir que irrumpa en las palabras para que irradian una Presencia no objetiva. Como mariposa amante ha de practicar la escritura constantemente para transformar el decir rustico en la palabra del corazón que hace uno discurso y vida; pero que, igualmente, es diálogo ante sí misma y ante el otro a quien comparte tal experiencia manifestándole rupturas, heridas, muertes y alumbramientos en las prácticas de vivir muriendo que adopta a lo largo de su vida.

En suma, aunque la Madre Castillo retome varios aspectos, cuestiones y reflexiones filosóficas en la práctica de vivir muriendo, aún es prematuro afirmar o negar con certeza que sea una filósofa. Sin embargo, la noción de filosofía como forma de vida permite mostrar vínculos importantes entre la vida mística de la Madre Castillo y la filosofía, señalándonos posibles caminos a partir de los cuales el cristianismo colonial tiene cercanía con la filosofía antigua. De hecho, a partir de la vida mística y pensamiento de la Madre Castillo se podría pensar una de las formas en las cuales el cristianismo colonial o, más bien, la mística colonial sirvió como puente y

puerta para la relación con la filosofía antigua y el pensamiento femenino generado en los conventos de la Colonia previo a que las mujeres tuvieran acceso a la educación, puesto que, hasta avanzado el siglo XVIII las mujeres lograron acceder en el Nuevo Reino de Granada a los rudimentos de una educación en colegios solo para mujeres. En esta medida, la noción de filosofía como forma de vida en el vivir muriendo de la mística de Josefa de Castillo, también, nos invita a pensar la Colonia no solo como un período histórico, en el que para algunos fue un tiempo oscuro, sino como un período de pensamiento en el cual no se contentaban con recibir de la iglesia las verdades reveladas sino que a partir de una decisión radical junto con unos ejercicios espirituales procedentes de la filosofía antigua se aspiraba a buscar y penetrar el sentido de su vida toda, conllevando a actitudes permanentes y fundamentales que se imponen cuando se persigue la sabiduría.

Igualmente, Josefa de Castillo nos invita a pensar el misticismo de las monjas de la época de la Colonia no sólo desde la sexualidad prescindiendo de sus inquietudes, reflexiones existenciales e intelectuales en su ascenso a la Divinidad o sabiduría. Otra invitación que supone la obra de la Madre Castillo es estudiar los conventos no solo como espacios o mecanismos de represión y control femenino, sino como lugares que conservaban un ambiente que estimulaba e inspira el pensamiento femenino en el recogimiento, en la reflexión constante y en el ejercicio de prácticas filosóficas. Así, la práctica de la filosofía, como lo afirma Hadot, va más allá de la oposición entre las filosofías particulares se trata, esencialmente, de un esfuerzo de tomar conciencia de nosotros mismo, de nuestro estar-en-el-mundo, de nuestro estar-con-el-otro; asimismo, un esfuerzo de aprender a ver nuevamente el mundo para lograr así mismo una visión no parcializada por nuestras vanidades, egoísmos o soberbia; sino a merced de lograr ponernos en el lugar de los demás e ir más allá de nuestra propia individualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado, M. P. (2007). *Un cuerpo para el espíritu mística en la Nueva Granada: el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colección cuadernos coloniales .
- Arenal, S. S. (1994). "El convento colonial mexicano como recinto intelectual". *Actas del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. México: El colegio de México.
- Arintero, J. G. (1959). *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la iglesia*. Madrid: Católica.
- Borja, J. H. (2012). *Pintura y cultura en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Castillo, F. J. (2007). *Su vida*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho; Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Castillo, F. J. (Vol. 1, 1968). *Obras completas de la Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo. En obras completas*. Bogotá: Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Castillo, F. J. (Vol. 2, 1968). *Obras Completas de la Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*. Bogotá: Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Fonseca, N. R. (2017). La mística en los "afectos" de la poetisa del Castillo: una experiencia liminal. *Perseitas*, Vol. 5, No. 1, enero-junio, 52-83.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid : Ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto Curso en el College de France (1981-1982)*. México : Fondo de Cultura Económica .

Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2-el uso de los placeres* . Argentina: Editores Siglo XXI .

Glantz, M. (2006). *Obras reunidas I: Ensayos sobre literatura colonial*. Mexico, D. F.: Fondo de cultura económica .

Hadot, P. (1995). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica .

Hadot, P. (2006). *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua* . España: Ediciones Siruela.

Hadot, P. (2009). *Filosofía como forma de vida conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* . Ediciones Alpha Decay.

Huxley, A. (1999). *La filosofía perenne*. Buenos Aires : Sudamericana.

Loyola, I. d. (1963). *Obras completas de San Ignacio de Loyola* . Madrid: Católica .

Loyola, I. d. (2016). *Textos escogidos san Ignacio de Loyola*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana .

Porfirio. (1987). *Vida de Pitágoras, Argonáuticas Órficas, Himnos Órficos*. Madrid: Gredos.

Rousselot, P. (2004). *El problema del amor en la Edad Media* . Madrid : Ediciones: Cristiandad, S. A.

Sacramentado, C. d. (1949). *Compendio de Ascética y Mística* . 3a ed. Madrid: Ediciones de la Revista de Espiritualidad.

Underhill, E. (2006). *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia* . Madrid : Trotta.

Valenzuela, D. A. (1962). *Análisis critico de los afectos espirituales de Sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional .

Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico* . Madrid: Trotta.

Velasco, J. M. (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar* . Madrid : Trotta.

Vergara, J. M. (2007). *Historia de la Literatura en Nueva Granada* . Bogotá: Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia.